



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

FRANCISCO SOUTO MAIOR

COSMOPOIÉTICA EM VERTIGEM: VARIAÇÕES DA ALMA E DA NATUREZA
ENTRE ANTIGOS, MODERNOS E EXTRAMODERNOS

Recife

2025

FRANCISCO SOUTO MAIOR

**COSMOPOIÉTICA EM VERTIGEM: VARIAÇÕES DA ALMA E DA NATUREZA
ENTRE ANTIGOS, MODERNOS E EXTRAMODERNOS**

Dissertação apresentada como requisito à
obtenção do título de mestrado, no Programa de Pós-
graduação em Filosofia da Universidade Católica
de Pernambuco – UNICAP.

Linha de Pesquisa: Ética, Fundamentos Morais e
Valores Humanos

Orientador. Professor Doutor Nilo Ribeiro Júnior

Recife

2025

FRANCISCO SOUTO MAIOR

**COSMOPOIÉTICA EM VERTIGEM: VARIAÇÕES DA ALMA E DA NATUREZA
ENTRE ANTIGOS, MODERNOS E EXTRAMODERNOS**

Recife

2025

S728c Souto Maior, Francisco.
Cosmopoiética em vertigem: variações da alma e da natureza entre antigos, modernos e extramodernos / Francisco Souto Maior, 2025.
146 f.

Orientador: Nilo Ribeiro Júnior.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Mestrado em Filosofia, 2025.

1. Ontologia. 2. Metafísica. 3. Epistemologia. 4. Ética.
3. Cosmologia. I. Título.

CDU 111

Pollyanna Alves CRB4/1002

FRANCISCO SOUTO MAIOR

**COSMOPOIÉTICA EM VERTIGEM: VARIAÇÕES DA ALMA E DA
NATUREZA ENTRE ANTIGOS, MODERNOS E EXTRAMODERNOS**

Dissertação apresentada como requisito final à obtenção do título de **Mestre em Filosofia**, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco, pela Comissão Examinadora formada pelos seguintes avaliadores:

Aprovada na data de: **25 de abril de 2025.**

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente



NILO RIBEIRO JUNIOR

Data: 30/04/2025 11:40:23-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Orientador e Presidente da Banca: Professor Doutor **Nilo Ribeiro Junior** – UNICAP

Documento assinado digitalmente



KARL HEINZ EFKEN

Data: 29/04/2025 21:53:31-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Avaliador Titular Interno: Professor Doutor **Karl Keinz Efken** – UNICAP

Documento assinado digitalmente



ANDERSON DE ALENCAR MENEZES

Data: 28/04/2025 09:23:50-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Avaliador Titular Externo: Professor Doutor **Anderson de Alencar Menezes** – UFAL

Recife
2025

ATA DE DEFESA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DO ALUNO

FRANCISCO DAS CHAGAS SOUTO MAIOR COUTINHO DE AMORIM

Ao vigésimo quinto dia do mês de abril do ano de dois mil e vinte e cinco, realizou-se, às treze horas e trinta minutos, na sala 307, localizada no 3º andar do Bloco G4, situado na Rua Almeida Cunha, 245 – Santo Amaro, Recife-PE, a sessão pública de Defesa da Dissertação intitulada: **“COSMOPOÉTICA EM VERTIGEM: VARIAÇÕES DA ALMA E DA NATUREZA ENTRE ANTIGOS, MODERNOS E EXTRAMODERNOS”**, apresentada e defendida pelo mestrando FRANCISCO DAS CHAGAS SOUTO MAIOR COUTINHO DE AMORIM, Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito de Caruaru, que concluiu os créditos exigidos para obtenção do título de “Mestre em Filosofia”, segundo encaminhamento da Profa. Dra. Eleonoura Enoque da Silva, Coordenadora do Programa de Pós-graduação em Filosofia – Mestrado, desta Universidade e documentação constante nos arquivos da Secretaria de Registros Acadêmicos, desta Pró-reitoria. Os trabalhos foram instalados e coordenados pelo Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior, Presidente da Banca Examinadora constituída pelos Professores Doutores: Karl Heinz Efken, da Universidade Católica de Pernambuco; Anderson de Alencar Menezes, da Universidade Federal de Alagoas; e Nilo Ribeiro Junior, da Universidade Católica de Pernambuco, Orientador do mestrando. O Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior, como Presidente da Banca Examinadora, solicitou ao mestrando que apresentasse sua Dissertação. Em seguida, a Banca, tendo decidido aceitar a Dissertação, passou à arguição pública do mestrando. Encerrados os trabalhos de arguição, os examinadores deram o parecer final sobre a Dissertação, tendo sido o candidato **APROVADO**, por todos os membros da Banca e para constar, foi lavrada a presente Ata, que vai assinada, pelos membros da Banca Examinadora. Recife, 25 de abril de 2025.



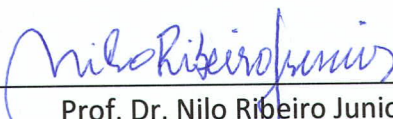
Prof. Dr. Karl Heinz Efken

Documento assinado digitalmente



ANDERSON DE ALENCAR MENEZES
Data: 28/04/2025 09:21:28-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Anderson de Alencar Menezes



Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior
(Presidente da Banca Examinadora)

Dedico esta dissertação aos meus pais, Roza e João, agora gozando da beleza extraordinária de suas vidas octogenárias e, em igual medida, da plenitude de sua sabedoria e saúde. Não há como não dedicar o fruto deste trabalho àqueles que nunca mediram esforços em prestar todo o apoio (ao seu alcance e, por vezes, muito além dele) à minha formação intelectual, social, moral, material e afetiva, proporcionando a liberdade de escolher o meu próprio caminho, mas nunca soltando minhas mãos das suas, a fim de que eu me sentisse seguro nessa trajetória. A uma mãe professora, alfabetizadora de crianças em situação de absoluta vulnerabilidade, por sua própria escolha, vocação e devoção; que me levou a acolher realidades tão duras e diversas das vividas por nossa família. A um pai curioso pelo conhecimento, pela nossa cultura nordestina, leitor de enciclopédias, violeiro e poeta nas horas vagas, despido de qualquer vaidade e sempre disposto a compartilhar de sua simpatia. Por tudo que vocês são, foi-me foi possível olhar a diferença, o Outro. Minha gratidão aos seus desmesurados esforços, papai e mamãe. Vocês foram a força motriz para que eu pudesse imaginar outros modos de ser e viver no mundo.

AGRADECIMENTOS

Meu primeiro e maior agradecimento é à minha esposa, Marcela, companheira (de verdade) nas dores e amores dessa trajetória. Paciente com minhas alongadas leituras e com minhas viagens à capital nos dias de aula. Quando perguntada sobre o meu objeto de estudo, dizia, em tom divertido e sagaz (como é próprio de sua personalidade) aos amigos e familiares: “ele estuda que a onça come o homem; mas, antes, o homem comeu a comida da onça; e ela ficou com fome e comeu o homem”. Nada, em minha opinião, poderia sintetizar melhor (obviamente, em tom de ironia) a contraposição entre a perspectiva antropocêntrica e a ameríndia, desestabilizar tudo que se depara a sua frente: somos mais ameaçadores a outros seres, antes que ameaçados. Agradeço a mais carinhosa ouvinte das minhas bobagens, oferecendo, como é de seu agrado, uma taça de vinho (seu “clássico”, com muito amor).

Aos meus filhos, João Marcelo e Laura, que, ainda em tenra idade, não compreendem o motivo de algumas de minhas ausências. Saibam que nunca deixei de observar suas brincadeiras, suas risadas, suas conversas, mesmo no interior de nossa pequena biblioteca. Ao menos, espero que, ao crescerem, encontrem, nessas páginas, não as ausências, mas as boas memórias, a certeza do meu amor e o desejo de, também, inspirá-los a procurar suas próprias perguntas (e, talvez, respostas). Seus caminhos de ser e viver no mundo.

Ao meu querido e grande professor orientador, Doutor Nilo Ribeiro Júnior, por haver acolhido meu projeto de forma tão gentil. Desde o início acreditando em minha pesquisa. Bastou apenas um simples pedido meu para que o senhor aceitasse, em sua grande generosidade e sabedoria, a penosa tarefa de organizar essas minhas mal traçadas linhas, dando prumo aos meus pensamentos dispersos. Sua paciência comigo é, de fato, merecedora de todos os elogios, principalmente naqueles momentos que, estando eu titubeante, suas palavras sempre me entusiasmaram, a me motivar e animar. Sinceramente, gostaria de ter conversado ainda mais contigo. Agradeço pela orientação acadêmica, mas, sobretudo, pelo seu exemplo de humildade e dedicação, que continuarão a inspirar meu trabalho e minha vida.

A todos que compõem o PPGFil da UNICAP, desde o corpo administrativo, aos porteiros, seguranças, auxiliares de limpeza, funcionários das lojas de livros e refeitório (o intervalo do cafezinho nos rendeu boas conversas), discentes e docentes. Agradeço pela boa vontade de sempre, pela disponibilidade, pela presteza e pelo afeto comigo. Aqui não há espaço suficiente para nominar a todos a quem deveria agradecer. Faço-o, então, em nome dos companheiros de aulas Anilton, Romildo, Cecile, Wilton e Rodrigo, da Secretaria na pessoa de Isabela, aos professores Dr. Karl, Dr. Delmar, Dr. Ermano, Dr. Tadeu e Dra. Eleonoura.

“Para medir o caráter absoluto, total, intransigente dos dilemas nos quais a humanidade do século XVI se sentia presa, é necessário lembrar alguns incidentes. A essa Hispaniola (hoje Haiti e São Domingos), onde os indígenas, em número de 100.000 mais ou menos, em 1492, eram somente uns 200 um século mais tarde, morrendo de horror e de repugnância pela civilização européia, mais que pela varíola e os maus tratos, os colonizadores enviaram comissão sobre comissão a fim de determinar a sua natureza. Se eram verdadeiramente homens, poder-se-iam ver neles os descendentes das dez tribos perdidas de Israel? [...] Nem se tinha muita certeza de que fossem homens e não criaturas diabólicas ou animais. [...] No mesmo momento, de resto, e numa ilha vizinha (Porto-Rico, segundo o testemunho de Oviedo), os índios cuidavam de capturar os brancos e fazê-los perecer por imersão, depois montavam guarda durante semanas em torno dos afogados, a fim de saber se eram ou não sujeitos à putrefação. Dessa comparação entre os inquéritos, tiram-se duas conclusões: os brancos invocavam as ciências sociais, enquanto os índios tinham antes confiança nas ciências naturais; e, enquanto os brancos proclamavam que os índios eram animais, os segundos se contentavam em desconfiar que os primeiros eram deuses. Em igualdade de ignorância, o último procedimento era certamente mais digno de homens” (Lévi-Strauss, 1957, p. 73-74).

RESUMO

Esta dissertação investiga as transformações conceituais da alma e da natureza em diferentes tradições filosóficas e culturais, analisando suas implicações para a construção de uma abordagem ética além do antropocentrismo. Para isso, adota-se um método comparativo interdisciplinar, combinando filosofia, história e antropologia a fim de examinar como diferentes povos e épocas conceberam essas categorias e suas conseqüências para a ética e a metafísica. A pesquisa inicia-se com uma revisão da filosofia socrática, explorando sua influência no pensamento. Em seguida, discute-se a transição para a modernidade, período em que a racionalidade cartesiana e o iluminismo consolidaram um modelo de sujeito autônomo e desvinculado do meio natural. Essa guinada filosófica permitiu o fortalecimento da distinção entre natureza e cultura, instaurando um regime epistemológico que privilegia a objetivação do mundo e reduz a alteridade a um mero objeto de estudo ou domínio. Em contraponto ao pensamento ocidental, as cosmologias ameríndias são examinadas, pois recusam a separação estrita entre humano e não humano. Ao reconhecer que diferentes seres podem ter pontos de vista distintos sobre a realidade, essas cosmologias questionam a ideia de um único modelo epistemológico válido e introduzem uma multiplicidade de formas de conhecer e habitar o mundo. Com base nessa análise comparativa, a dissertação argumenta que o reconhecimento da diversidade ontológica e epistêmica pode contribuir para um novo entendimento das relações éticas, deslocando-as de um paradigma de dominação e hierarquia para um modelo mais inclusivo e dialógico. A cosmopoiética aqui proposta busca superar as dicotomias impostas pela tradição filosófica ocidental, promovendo uma visão que reconhece a interdependência entre os seres e a necessidade de estabelecer formas de convivência baseadas no respeito às diferenças e à vulnerabilidade compartilhada. A partir dessa perspectiva, a pesquisa oferece uma crítica ao antropocentrismo moderno, ao tempo em que aborda alternativas para a formulação de uma ética contemporânea que esteja à altura dos desafios colocados pela crise ambiental, social e política de nosso tempo.

PALAVRAS-CHAVE: outramente; ontologias plurais; devires

ABSTRACT

This thesis examines the conceptual transformations of *psyche* and *physis* across different philosophical and cultural traditions, analyzing their implications for constructing an ethical framework that moves beyond anthropocentrism. To this end, a comparative and interdisciplinary approach is employed, integrating philosophy, history, and anthropology to explore how various societies and historical periods have conceptualized these categories and their consequences for ethics and metaphysics. The research begins with an analysis of Socratic philosophy, tracing its enduring influence on Western thought. It then addresses the transition to modernity, a period marked by Cartesian rationalism and Enlightenment ideals, which established a model of an autonomous subject radically separated from the natural world. This philosophical shift reinforced the binary opposition between nature and culture, instituting an epistemological regime that privileges the objectification of reality and reduces *alterity* to an object of study or domination. In contrast to Western philosophical traditions, the dissertation examines Amerindian cosmologies, which reject the strict separation between humans and non-humans. By recognizing that different beings may hold distinct perspectives on reality, these cosmologies challenge the notion of a single, universal epistemological framework, instead proposing a multiplicity of ways of knowing and inhabiting the world. Through this comparative analysis, the dissertation argues that acknowledging ontological and epistemic plurality can foster a new understanding of ethical relations, shifting from paradigms of domination and hierarchy toward a more inclusive and dialogical model. The cosmopoetics developed in this study seeks to dismantle the dualisms imposed by Western metaphysical tradition, promoting an ethical perspective that recognizes the interdependence of beings and the necessity of coexistence grounded in respect for difference and shared vulnerability. From this standpoint, the research critically engages with modern anthropocentrism while exploring alternatives for formulating a contemporary ethics capable of addressing the environmental, social, and political crises of our time.

KEYWORDS: otherwise; plural ontologies; becomings

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
1.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS	8
1.2. PROBLEMA E JUSTIFICATIVA DA PESQUISA	10
1.3. ESTRUTURA DA PESQUISA E FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA.....	11
2. OS ANTIGOS: PENSAR OUTRAMENTE A ÉTICA EM SÓCRATES.....	13
2.1. OS DEVIRES SOCRÁTICOS	13
2.2. VARIAÇÕES ONTOLÓGICAS DA PHÝSIS E DA PSYCHĒ.....	17
2.2.1. Influências e assimilações das tradições antigas por Sócrates	18
2.2.2. Devires da <i>phýsis</i> em Sócrates.....	20
2.2.3. Uma genealogia da <i>psychē</i> em Sócrates	22
2.3. PÓLIS EM VERTIGEM: TRAGÉDIA E ÉTICA NO FÉDON	26
2.3.1. O Fédon como microcosmo socrático da obra platônica	28
2.3.2. Tragédia e ética em Sócrates: os ritos e mitos no Fédon.....	30
2.3.3. A ética socrática e suas ambigüidades	37
3. OS MODERNOS: DESECANTAMENTO DO MUNDO RUMO À NECROÉTICA. 40	
3.1. FLUSSER E SUA ARQUEBIOGRAFIA DA MODERNIDADE	40
3.1.1. O colapso das estruturas medievais	41
3.1.2. O expurgo das almas: o esvaziamento do Cosmos na modernidade ocidental	43
3.1.3. Por que modernos?	44
3.1.4. A arquebiografia dos modernos.....	45
3.2. A GRANDE PARTILHA: MODERNOS EM VARIAÇÕES DA ALMA E DA NATUREZA	47
3.2.1. A construção da Natureza moderna.....	47
3.2.2 A separação entre sujeito e objeto	49
3.2.3. A rígida dicotomia moderna entre corpo e alma	50
3.2.4. Mito e razão: variações de um milagre moderno ocidental.....	52
3.2.5. O humano e o não-humano: uma arqueologia da modernidade idolátrica.....	55
3.3.DESENCANTAMENTO E NECROÉTICA NA MODERNIDADE ANTROCÊNTRICA.....	58
3.3.1. O projeto moderno ocidental: sobre o que estamos falando?	59
3.3.2. O determinismo antropocêntrico moderno como modo de ser e viver no mundo.62	
3.3.3. A produção maquinica de crises da modernidade ocidental.....	64

3.3.4. Razão idolátrica e necroética na era do Antropoceno	67
3.3.5. Uma antropofagia reversa.....	70
4. OS EXTRAMODERNOS: O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO.....	74
4.1. O HORIZONTE EXTRAMODERNO: O QUE NOS DIZ O PERSPECTIVISMO?	74
4.1.1. O pensar antropofágico.....	78
4.1.2. Equívocos da identidade: a “transdução” da floresta incomensurável através de um pensar “antropofágico”	80
4.1.3. Entre a antropologia e a filosofia (e também além)	82
4.1.4. A metafísica desdentada: alicerces filosóficos e antropológicos da devoração	84
4.2. (SOBRE)NATUREZA E MULTINATURALISMO NAS TERRAS BAIXAS DO SUL.....	87
4.2.1. O multinaturalismo	87
4.2.2. A sobrenatureza.....	88
4.2.3. Territorialização, desterritorialização e reterritorialização florestal	89
4.2.4. A tragédia dos “selvagens”: a mitopoética da colonização permanente do pensamento.....	92
4.3. OS CORPOS SEM FRONTEIRAS.....	95
4.3.1. A corporeidade ameríndia	96
4.3.2. A pessoa no perspectivismo ameríndio	98
4.3.3. A alma ameríndia.....	101
4.3.4. Devir-Animal: o corpo entre “ser” e “perceber”	103
4.3.5. Corpo e alma: virtualidade e multiplicidade	106
4.4. O TEATRO DA DEVORAÇÃO.....	107
4.4.1. O corpo em transformação contínua.....	107
4.4.2. Tempo e devoração.....	108
4.4.3. Humanos, espíritos e outros modos de ver (e que ser)	111
4.4.4. A alteridade radical: o outro em nós – devoração e medo.....	111
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	116
5.1. SUBSÍDIOS PARA UMA CRÍTICA AO PROJETO MODERNO ANTROPOCÊNTRICO	113
5.2. POR UMA RECONSTRUÇÃO COSMOPOIÉTICA	114
5.3. À GUIA DE DERRADEIRAS PALAVRAS.....	116
6. REFERÊNCIAS	126

1. INTRODUÇÃO

1.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A ideia de escrever esta dissertação surgiu do prazer, cada vez mais escasso em nossos tempos, proporcionado por uma leitura absorta da Tese IX de Walter Benjamin, na qual o filósofo alemão apresenta a figura do "anjo da história" (Benjamin, 2012, p. 14). A imagem do anjo mantém seus olhos voltados para o passado, contemplando uma sucessão de acontecimentos impulsionada por um vendaval: o "progresso". O vendaval simboliza a dissolução das certezas racionais ou empíricas herdadas do projeto da modernidade ocidental e arrasta o *Angelus Novus* irremediavelmente à catástrofe, enquanto os escombros crescem aos seus pés. O "progresso" originou, em verdade, uma promessa não cumprida, amealhando uma pilha de crises que nos encaminha a um labirinto onde não enxergamos a saída. Um determinismo que nos atordoa nesse vendaval, levando-nos a sucumbir rumo ao abismo¹, premidos a acreditar que não há outros modos de ser ou viver possíveis.

Esse vendaval se reflete em nossas relações com os outros e com o mundo, como o colapso ambiental, as crescentes desigualdades sociais e as tensões geopolíticas, todos os sintomas de uma modernidade que parece operar sob estado permanente de crises.² Sentimo-nos em desencanto, daí a incorporação desse termo, **vertigem**, em nosso título: um mal-estar ontológico e ético, um momento de desorientação global, uma lipotimia à beira do vazio.

Como ressaltou António Guterres, "nunca o mundo esteve tão ameaçado ou dividido" (ONU, 2023b). Para Lima Vaz, em contextos tão complexos e difíceis, o papel da ética é buscar responder como "devemos" agir, através de critérios deontológicos (δέον), normativos, a dirigir a ação humana (cf. Vaz, 2023, p. 10). Posta a quadra atual, parece-nos pressuposta uma questão profundamente ética, intrínseca a "como" habitar o mundo³: antes de definir qualquer regra para a convivência com o Ouro, é preciso, previamente, (re)conhecer esse Ὅντοϛ com quem (inter)agimos. Forçoso questionar "quem" somos e, conseqüentemente, como "podemos" viver, considerando nossos próprios limites biológicos, históricos e

¹ O abismo é um tema recorrente em diversas mitologias, estando ligado à ordem e desordem, destruição e criação. O *kháos* grego e o vazio Yanomami expressam a potência criadora do mundo, mas a modernidade rompe com essa idéia cíclica de renovação (cf. Ferry, 2023, p.108; cf. Kopenawa; Albert, 2015, p. 35).

² Com efeito, a convergência de crises contemporâneas coloca a humanidade diante de desafios globais. A crise climática, guerras e retrocessos políticos colocam a humanidade diante de um ponto de não retorno. A retirada dos EUA do Acordo de Paris intensifica a ameaça ambiental, enquanto conflitos geopolíticos revelam práticas necropolíticas (cf. ONU, 2023a; cf. ONU, 2025; cf. Mbembe, 2018, p. 7). A recente pandemia agravou o cenário de crises permanentes, evidenciando vulnerabilidades estruturais. O modelo econômico atual amplia desigualdades, tornando a precarização uma realidade massivamente concreta (cf. Dardot; Laval, 2016, p. 38).

³ O conceito de mundo, aqui compreendido, alinha-se ao de Almeida Júnior, ao sustentar que no *Timeu* (cf. Platão, 2011, p. 206) o "mundo" (o Cosmos) é um ser vivo dotado de alma e intelecto, integrando as dimensões sensíveis e inteligíveis em uma totalidade harmônica a reforçar a unicidade da cosmologia platônica, em contraste com a leitura dualista de dois mundos (cf. Almeida Júnior, 2024, p. 274).

socioambientais que moldam nossa (co)existência. Ao identificarmos contingências desse ser, percebemos que ele está sempre situado em relação a outros seres e ao mundo. Essa relação traz implicações tanto ontológicas quanto epistemológicas, pois a existência e o conhecimento são concebidos e produzidos solidariamente, por meio (assim entendemos) de um pensar *outramente*⁴, priorizando a responsabilidade compartilhada.

Nossa primordial contingência se dá pelo encontro do Outro, e, assim, compreendemos que o mundo é uma morada inevitavelmente relacional⁵, ou seja, compartilhada por inúmeros outros seres. Justamente, por isso, tudo importa nessa “relação”. E como habitar um mundo frágil, em vertigem? No limite de uma catástrofe sem precedentes?

Adaptamos à nossa pesquisa o conceito de **cosmopoiética**⁶: uma maneira de habitar o mundo com ênfase no concreto da vida cotidiana; independentemente de grandes narrativas, reformas institucionais sobreabundantes ou revoluções sangrentas, típicas da modernidade ocidental. Trata-se de uma ética da resistência, que se corporifica através de gestos sigulares, pequenas ações, não aut centradas, voltadas ao Outro. Essas microações têm o condão de tecer novas relações que reconfiguram as formas de ser e viver no mundo. Por isso, a lógica de dominação do Outro não encontra guarida à resolução dos problemas contemporâneos, encontrando-se aferrada, enquanto modo de vida, ao determinismo antropocêntrico.

O termo cosmopoiética combina duas raízes gregas: o *kosmos* (mundo) não é um mero espaço físico, mas continuamente tecido, *poiētikē* (arte de fazer, criação), pela forma como vivemos e nos relacionamos. Ao invés de buscar segurança em sistemas filosóficos totalizantes ou soluções tecnológicas e políticas de larga escala, a cosmopoiética reconhece que as complexas relações com o Outro são traçadas pela **finitude** e **vulnerabilidade**. A nossa pesquisa se perfila nesse sentido: da ética como morada, um "ethos" (ἦθος⁷) que remete

⁴ O termo pensar *outramente* não tem uma origem única ou um ponto de referência claro na literatura filosófica que possa ser identificado de maneira precisa. A expressão foi usada primeiramente pelo sociólogo Alain Touraine, “pensar *outramente*: o discurso do sujeito” (Touraine, 1994, p. 9). Touraine aborda temas complexos como a modernidade, a consciência, a subjetivação e a individuação, fundamentando uma sociologia centrada no sujeito que promove a capacidade de “pensar de outra maneira”. Muitos outros autores exploraram, também, conceitos que podem ser vistos como alinhados com o pensar *outramente*, embora não necessariamente tenham usado essa expressão. *Otramente*, portanto, capta um movimento mais amplo na filosofia contemporânea que visa ampliar os horizontes do conhecimento, a superar as limitações impostas por estruturas de pensamento hegemônicas e fixas.

⁵ “*Relatio*”, em sua acepção do latim tardio, remete-nos à ideia de algo que está vinculado, ligado, conectado ao outro, *alter idem* (cf. Fontanier, 2009, p. 18). O desaparecimento ou a marginalização do outro empobrece nossa própria existência, desnudando o colapso das condições de habitabilidade de nossa morada primordial, levando-nos à catástrofe.

⁶ Para bem delimitarmos os conceitos aqui utilizados, nossa proposta não se confunde com a cosmopolítica, que trata das estruturas de governança global e à cidadania universal, preocupando-se com normas, direitos e macro-responsabilidades. O termo cosmopolítica indica um deslocamento em relação à política tradicional, que opera dentro de um quadro moderno de universalização dos valores e categorias ocidentais, propondo um modo de pensar a política e o conhecimento mais abrangente (cf. Stengers, 2010, p. 22-24). Já a cosmopoiética é microscópica, concentrando-se no coabitar ético do mundo através de pequenas ações cotidianas (cf. Esquirol, 2023, p. 28-31).

⁷ No prefácio da obra “Ética Filosófica”, de Lima Vaz, os professores Claudia de Oliveira e Elton Ribeiro nos trazem uma distinção clássica entre ἦθος (êthos) e ἔθος (éthos). O substantivo correspondente, ἦθος ou ἔθος, é transliterado como êthos ou éthos, dependendo do contexto e da forma usada. O termo ἦθος (êthos) aparece com o significado de “caráter”, “costume” ou “modo de ser” e se relaciona a qualidades ou disposições morais de um indivíduo ou grupo. Já ἔθος (éthos), significa “costume”, “hábito” ou “prática habitual”, enfatizando a ideia de hábitos formados pela repetição de ações ao longo do tempo. Ambos os termos compartilham a mesma raiz ἔθ-, que está ligada a práticas e modos de vida habituais ou adquiridos, mas com nuances diferentes dependendo do uso no contexto filosófico ou literário (cf. Vaz, 2023, p. 9-10).

ao verbo ἔθω (*ethō* – habitar), em vínculo estreito à idéia de modo de ser ou ao ato de permanecer em um lugar, seu οἶκος⁸. A pessoa (ou a agência, ou a sociedade) se entrelaça com o espaço que habita, em compromisso com a própria morada (o mundo) e com os outros (humanos e não-humanos); uma reflexão para além do individualismo, visto que somos responsáveis por todos. A cosmopoiética (re)posiciona o humano como um co-participante em redes de interdependência, em vez de um agente dominador ou destruidor.

Sem o outro, não há interação; e sem interação, não há mundo. Até mesmo porque o “Outro” é mundo, e por isso, o “mundo” é indissociável do Outro, pois se constitui na relação entre o espaço físico e suas significações simbólicas (existe mundo sem o humano, mas não sem o Outro, isto é, sem o próprio mundo).⁹ Contudo, a relação com o Outro está marcada pela diferença radical (*radix*). Essa alteridade radical não é fruto de um consenso, visto que não pode ser, por nós, completamente assimilada ou reduzida. Ao contrário, ela é vulnerável, fonte de desacordos, conflitos, crises, tensões, equívocos – quando modos de ser e viver colidem, ante a finitude imposta pelo mundo e pelos outros seres (humanos e não-humanos).

Habitar o oikos (o mundo, a morada comum) é conviver em meio a tensões constantes, pois o Outro não apenas “pensa” diferente, mas ele “é” radicalmente diferente, deparando-nos com o reconhecimento da finitude e da vulnerabilidade (da nossa, de outrem e do mundo). A proposta da pesquisa não pretende, pois, criar um novo modelo normativo, mas ampliar nossa visão ética para além da cosmovisão antropocêntrica ocidental.

1.2. PROBLEMA E JUSTIFICATIVA DA PESQUISA

Tecidas as considerações iniciais, somos capazes de formular nossa questão orientadora e o problema proposto nesta pesquisa: **como podemos conviver com os outros entre interdependências e diferenças radicais em um mundo em vertigem?** Embora a questão pareça demasiada *lata* e já tenha sido enfrentada por inúmeros filósofos ao longo da história, encontra-se, contudo, em constante reavaliação e merecida atenção.

Enquanto contribuição acadêmica, a reavaliação aqui proposta não se presta a uma análise *omniabrangente*. Ao contrário, em razão da amplitude da questão (passível, portanto, de diversas ramificações possíveis), procurou-se delimitar significativamente o escopo da

⁸ Oikos – οἶκος, termo que está na origem tanto de economia (oikonomia – οἰκονομία), a administração da morada e de ecologia (oikologia – οἰκολογία), em sentido literal o estudo da casa, termo utilizado mais recentemente para o estudo das relações entre os organismos e seu ambiente e que denota uma relação de pertencimento (Cf. Dezotti; Malhadas; Neves, 2010).

⁹ A proposição “o mundo não existe sem o Outro porque o Outro é o mundo” não é uma tautologia vazia, mas uma formulação que ressalta a inseparabilidade entre relação e existência. A circularidade é intencional, servindo para sublinhar que o mundo não é uma substância independente, mas um processo de interações. Essa visão questiona ontologias tradicionais e convida a uma compreensão relacional da realidade, onde o Outro não é apenas um componente do mundo, mas sua própria condição de possibilidade.

pesquisa, cujo objetivo se restringe a analisar as **variações** ontológicas¹⁰ **da alma e natureza**¹¹, como critérios comparativos em diferentes épocas e culturas.

1.3. ESTRUTURA DA PESQUISA E FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA

Para estruturar essas reflexões, a dissertação se divide em cinco seções. Esta primeira seção introduz o tema e apresenta uma metodologia de análise comparativa ontológica em momentos de transformações significativas (eventos críticos), descritos como "variações catastróficas", que desestabilizam “modelos” de mundo (cosmologias) e abrem espaço para a criação de novas formas de ser e viver. Essa metodologia segue dois passos principais: examinar as ontologias de cada tradição (antiga, moderna e ameríndia), respeitando suas singularidades; e analisar como essas ontologias convergem ou divergem em suas concepções de alma e natureza, sem subsumir uma tradição às outras, de modo a evitar hierarquias implícitas, anacronismos e reducionismos. Iremos considerar, nessa pesquisa, as implicações éticas das variações conceituais de alma e da natureza em três recortes histórico-culturais bem definidos: antigos, modernos e extramodernos.¹²

Na segunda seção, o recorte histórico-cultural é dirigido aos **antigos**¹³ (sob olhar distanciado), aos já mortos, especificamente à época da Grécia Clássica, evocando a figura de Sócrates dada sua importância como ícone filosófico ocidental. Nosso foco será reinterpretar de conceitos das tradições gregas, como o de *phýsis* e o cuidado da alma, para a escoreta compreensão de uma ética perfilada à harmonia do cidadão, à Pólis e à unicidade do Cosmos. As principais fontes incluem os diálogos platônicos, com lastro na renovação dos estudos socráticos de Giannatoni em 1990 e sua tradução ao espanhol por Claudia Mársico.

¹⁰ A ontologia, aqui, é entendida no sentido de Maniglier: como um modo de organizar a experiência do mundo — ou seja, uma maneira de instituir o que conta como realidade em determinado coletivo (sociedades ou grupos), época ou cultura. Para Maniglier, a ontologia não significa, como na tradição clássica, o estudo do “ser enquanto ser” ou de uma substância única e universal que fundamenta todos os entes. Assim, não existiria uma única ontologia verdadeira, mas várias ontologias possíveis, cada uma definindo o que existe (ou não), o que pode ou não pode ser pensado ou dito, quais são os limites e os laços entre os seres. Essas ontologias não são apenas crenças ou sistemas filosóficos abstratos: elas são formas de vida, arranjos concretos, que definem como humanos e não-humanos habitam e significam o mundo. Outro aspecto central em Maniglier é a ideia — herdada de Lévi-Strauss — de que ontologias não são blocos fechados, mas sistemas transformáveis. Assim como os mitos podem ser transformados em outros mitos, as ontologias também se transformam umas nas outras por variações filosóficas e culturais. Portanto, para Maniglier, fazer filosofia hoje é comparar ontologias, ver como uma pode ser traduzida, deslocada, traída ou continuada por outra. Isso exige um comparativismo ontológico, e não um universalismo. E é por isso que ele propõe o que chama de “ontologia comparativa” ou “filosofia comparativa das formas do real” (cf. Maniglier, 2013, p. 230-231).

¹¹ Escolhemos as noções de alma e natureza porque oferecem uma base comparativa sólida para explorar questões éticas. Carregam significados profundos e variados que perpassam diferentes tradições culturais e filosóficas, ocidentais e não-ocidentais, diferentemente de outras noções que não denotam a mesma transversalidade. Essa comparação entre diferentes épocas, sociedades e grupos nos permite identificar implicações éticas em seus modos de ser e viver. Justifica-se, assim, a escolha dessa variabilidade da alma e natureza por oferecerem um eixo comparativo interdisciplinar de relevância ímpar, em que podemos livremente transitar sobre história, antropologia, política e, principalmente, ética, seja separando-as para expor seus contrastes, seja encontrando pontos de aproximação.

¹² Esses recortes foram escolhidos por representarem momentos de transformação ontológica significativa: a consolidação da filosofia ocidental, a ruptura moderna com o Cosmos integrado, e as ontologias relacionais não-ocidentais. Períodos como a Idade Média foram excluídos em razão de limitações próprias a uma dissertação de mestrado, mas reconhecemos sua relevância para futuras comparações.

¹³ Por que falar dos antigos? Ao estudarmos os antigos, não estamos apenas olhando para o passado, mas também refletindo sobre nós mesmos: “a história da filosofia é inteiramente desinteressante se não se propuser a despertar um conceito adormecido, a relançá-lo numa nova cena, mesmo a preço de voltá-lo contra ele mesmo” (Deleuze, 1992, p. 109).

Destacam-se Wolff e Magalhães-Vilhena sobre a imagem de Sócrates; Gernet, Detienne e Vernant sobre as influências orientais e Grimald e Duhot a rejeitar um purismo racionalista em releituras socráticas. Sallis, Naddaf e Macè sobre as variações ontológicas da natureza e Foucault e Hadot no cuidado da alma. Enfim, a atitude de Sócrates em meio às guerras fratricidas gregas e sua condenação à morte, através de uma reinterpretação ética e trágica do diálogo platônico Fédon, com apoio nas obras de Bernabé, Bailey, Fine e Almeida Júnior.

A terceira seção encontra a complexidade de examinar os **modernos**, pois, como ressaltado por Sloterdijk, não estando plenamente vivos, nem completamente mortos; não pertencem exclusivamente ao passado, presente ou futuro, enquanto processo dinâmico, fluído e múltiplo, como projeto não acabado. Nosso recorte está amparado em Flusser, que traça uma arqueobiografia da modernidade a partir do colapso medieval e ascensão do antropocentrismo, na centralidade do sujeito cartesiano e da autonomia kantiana. Essa transição desdobra-se em dicotomias como natureza/cultura, (Descola), sujeito/objeto (Latour), corpo/alma (Foucault), mito/razão (Brisson), humano e não-humano (Ludueña); resultando numa necroética da catástrofe; um determinismo antropocêntrico contemporâneo.

Na quarta seção, a pesquisa se propõe a olhar (de perto) outros modos de ser e viver dos **extramodernos**¹⁴. Não mais dos antigos ou dos modernos; não mais dos mortos, mas dos que resistiram e ainda estão vivos: o recorte, aqui, será realizado na análise das cosmologias indígenas das terras do baixo Sul. Fundamenta-se em práticas rituais, no perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (multinaturalismo e sobrenatureza), e se inspira em Deleuze e Guattari. Um contraste radical com a visão ocidental de uma única natureza universal, resultando em uma ética do equívoco (e não do consenso), a desafiar o antropocentrismo.

Por fim, a quinta seção apresenta as considerações finais, buscando articular, como eixos comparativos, as variações das concepções de alma e natureza em impacto direto na forma como interagimos e estabelecemos redes de pertencimento, partindo-se de uma crítica ao antropocentrismo à construção de uma convivência fundamentada na interdependência e no reconhecimento da pluralidade dos modos de ser e viver do mundo, assim como na finitude e vulnerabilidade compartilhada.¹⁵

¹⁴ Utilizamos o termo extramodernos para se referir a sociedades ou coletivos cujas práticas, cosmologias e modos de existência, diferem dos paradigmas estabelecidos pela modernidade ocidental. Adiante, problematizaremos o conceito em capítulo próprio (cf. Castro, 2020, p. 2).

¹⁵ Em relação à formatação, utilizamos os parâmetros da NBR 14724 (e demais relacionadas) da ABNT, atualizada em 16.12.2024, bem como às normas de publicação da Universidade Católica de Pernambuco. Várias obras consultadas estão compiladas em *e-book*, em formatos .mobi, .azw, .epub ou .pdf, não possuindo uma paginação padrão convencional de livros físicos, de modo que suas páginas serão referenciadas neste trabalho tal como se apresentam nas posições exibidas em seus respectivos formatos eletrônicos.

2. OS ANTIGOS: PENSAR OUTRAMENTE A ÉTICA EM SÓCRATES

2.1. OS DEVIRES SOCRÁTICOS

Esta seção almeja realçar como o pensamento de Sócrates¹⁶ foi reinterpretado conforme os valores e necessidades de cada época. O termo "devires" (plural de *devenir*, do francês: transformações/variações) tem o sentido de expurgar a imagem fixa de um Sócrates "moralista racional", imutável como porta-retrato, mero enfeite intelectual, na biblioteca de algum filósofo casmurro. Ao contrário, iniciaremos nossa pesquisa conjurando as várias máscaras socráticas, ou seja, como o seu pensamento foi interpretado e transformado ao longo do tempo, analisando criticamente (*outramente*) a forma em que ele nos foi apresentado através do cânone filosófico do Ocidente.¹⁷

Logo de início, convém questionarmos: por que a escolha de Sócrates e não de outro filósofo a representar os antigos? Porque ele é comumente difundido como a imagem da própria filosofia (cf. Wolff, 1982, p. 19-22). Não deixa de ser irônico considerar que, talvez, Sócrates jamais tenha sido um filósofo, ao menos não no sentido contemporâneo do termo, isto é, alguém dedicado à escrita de tratados sistemáticos; sua filosofia, paradoxalmente, sobrevive justamente da ausência de textos que ele nunca produziu.¹⁸

Representa, pois, um ícone cultural, cujo impacto e influência vão muito além de suas contribuições diretas à filosofia, criando-se o que se convencionou chamar de "socratismo", que são adaptações e desenvolvimentos de seu legado. Permeia-se completamente o imaginário acadêmico ocidental, expandindo os estudos socráticos para incluir teses teológicas, históricas, lingüísticas, sociológicas, antropológicas, literárias e até psicológicas. Diversos pensadores (re)interpretaram Sócrates através dos séculos, para alinhá-

¹⁶ Sabe-se que Sócrates nasceu em Atenas por volta de 470/469 a.C., filho de Sofronisco, um escultor, e Fenarete, uma parteira (cf. Ferrari, 2007, p. 67). Seus dados biográficos e detalhes específicos sobre sua formação são escassos e não integram nossa pesquisa.

¹⁷ O termo "Ocidente" é uma construção histórico-cultural que se apropria de Sócrates para afirmar sua centralidade filosófica e marginalizar outras tradições. Said analisa essa identidade como um discurso de poder, definindo-se em oposição ao "Oriente" para legitimar a dominação colonial (cf. Said, 2007, p. 27-30).

¹⁸ A popularização de Sócrates no Ocidente, adornado com virtudes sacramentais, tornou-o em ídolo filosófico, demarcando a trajetória de toda a filosofia ocidental, a ser dividida antes e após o seu legado. Alguns filósofos comumente classificados como "pré-socráticos" foram, na verdade, contemporâneos ou parcialmente contemporâneos de Sócrates, como Demócrito de Abdera, Anaxágoras de Clazômenas, Protágoras de Abdera, Górgias de Leontinos, Melisso de Samos e Diógenes de Apolônia. O uso do termo "pré-socrático" é, assim, meramente convencional e não historicamente preciso. Para além desse ícone cultural, em verdade há uma grande dificuldade em reconstruir originariamente seu pensamento, principalmente pelo fato de não ter deixado escritos (afirma-se que optou voluntariamente por deixar seus discursos lastreados apenas na oralidade). Trabattoni aduz que também Platão, influenciado diretamente por Sócrates, preferia a oralidade à escrita, acreditando que o saber se desenvolve no interior da alma e é mais bem estimulado pelo diálogo direto (cf. Trabattoni, 2013, p. 220). As informações disponíveis sobre sua vida e filosofia são contraditórias e demasiadamente fracionadas. Sassi afirma que essas escassas fontes, com suas próprias inclinações e estilos, faz da vida de Sócrates um quebra-cabeça histórico. As principais fontes históricas sobre Sócrates são seus próprios discípulos como Platão, Xenofonte, Aristófanes e os socráticos menores, seus contemporâneos. Essas fontes oferecem retratos distintos e muitas vezes contraditórios de Sócrates, tanto em termos de sua personalidade quanto de sua filosofia (cf. Sassi, 2023, p. 28-32).

lo às suas próprias doutrinas, de sorte que são precisamente essas (trans)formações que nos auxiliam a pontuar as mudanças nas atitudes e valores do Ocidente.

Ainda na Antiguidade, o socratismo foi se espalhando por inúmeras escolas, como o cinismo, cirenaísmo, estoicismo, epicurismo e ceticismo (cf. Reale, 2013, p. 163). Em Roma, Cícero exaltou Sócrates como modelo de virtude, de resistência política; imagem reforçada por Plutarco em seus ensaios éticos (cf. Cícero, 2014, p. 62; cf. Plutarco, 2010, p. 24).

Com o passar do tempo, o pensamento socrático foi menos analisado filosoficamente e mais utilizado como exemplo moral. Na Idade Média, o aristotelismo escolástico reduziu paulatinamente sua presença na filosofia e Sócrates foi prescrito como um moralista pagão, por meio de fragmentos e anedotas, que buscava a verdade sem conhecer Cristo.¹⁹

A preservação dos textos socráticos foi viabilizada por estudiosos bizantinos e islâmicos (cf. Corbin, 1994, p. 338), cuja reintrodução no Ocidente, especialmente após a queda de Constantinopla (1453), impulsionou o Renascimento e a renovação do socratismo. Com o lema *ad fontes* ("às fontes"), refletia-se o desejo de acessar diretamente com as obras clássicas de Platão (cf. Moraes, 2013, p. 242).

No Iluminismo (cf. Mossé, 1989, p. 153-155), Sócrates foi convertido em "herói da razão", símbolo da luta contra o obscurantismo religioso e monárquico, reafirmando sua posição de "pai da filosofia ocidental". Filósofos como Voltaire e Diderot exaltaram sua figura como um defensor da liberdade de pensamento, vítima da ignorância aristocrática e da perseguição religiosa (cf. Voltaire, 2000, p. 36; cf. Diderot, 2015, p. 52). No século XVIII, Sócrates foi amplamente celebrado, sendo utilizado em debates sobre moralidade e educação; autêntico fundador da "ciência moral" (Boutroux, 2015, p. 16). Sua figura apareceu em tratados filosóficos, obras literárias e peças dramáticas, como um ídolo da racionalidade contra o obscurantismo. Hume e Kant o retrataram como um defensor do pensamento crítico e da ética universal (cf. Hume, 2005, p. 103; cf. Kant, 1998, p. 46, B9).

Assim, Sócrates foi progressivamente reinterpretado na modernidade desde um ícone moral e político para um marco da razão na filosofia ocidental, em contraposição aos filósofos "pré-socráticos" ou aos saberes ancestrais provenientes de outros povos, havidos pelos europeus como supersticiosos, selvagens, irracionais, míticos, primitivos.

¹⁹ O diálogo Fédon, em exceção a esse declínio, manteve-se popular entre comentadores medievais, como elo entre o pensamento grego antigo e o cristianismo, principalmente devido à sua ênfase nos elementos sagrados e com destaque na defesa escatológica de Sócrates da imortalidade da alma. Buscavam-se semelhanças (entre Sócrates e Jesus) já na Idade Média tardia e no Renascimento, manifestada em várias formas culturais: a) inicialmente, como mártir, ante a condenação por envenenamento, ao ser comparado ao martírio de Jesus, vistos como figuras que sacrificaram suas vidas pela verdade; b) posteriormente, como educador moral, Sócrates era referenciado como um exemplo de virtude ética e integridade pessoal; c) e, finalmente, como herói da razão, Sócrates era celebrado por sua oposição aos sofistas por meio de um perpétuo defensor da verdade contra a retórica (cf. Hadot, 2017, p. 47-48).

No entanto, com o avanço do positivismo no século XIX, sua imagem foi problematizada pela historiografia científica. A busca por uma reconstrução empírica do passado levou “ao problema de Sócrates” (ou questão socrática): um debate sobre a autenticidade das fontes e a possibilidade de verificar a historicidade dos seus discursos.²⁰ Esse debate se intensificou no século XX por meio dos positivistas, com tentativas de separar o Sócrates “real” de seu legado literário (o socratismo). A busca por um método científico para “reconstruí-lo” gerou o impasse da questão socrática (cf. Chroust, 2019, p. 34).

Diante do embaraço acadêmico, Vasco de Magalhães-Vilhena²¹ propôs com agudez que, em vez de tentar descobrir “a história” de Sócrates (algo que reconhece ser inacessível devido às limitações das fontes), devemos nos concentrar no Sócrates “da história”. O Sócrates “da história” se refere justamente àquele que podemos conhecer através das narrativas deixadas por autores como Platão, Xenofonte e todos os outros que formaram, ao longo dos séculos, com suas próprias idéias, o socratismo. Aduz que é possível conhecer o seu pensamento, em seu valor propriamente filosófico, através do que denomina de “espelhos quebrados das tradições socráticas que a história gera” (Magalhães-Vilhena, 1984a, p. 14).

A metodologia de Magalhães-Vilhena é mais tangível, pois reconhece que nossa compreensão de Sócrates é mediada por camadas de interpretação, através das narrativas deixadas por seus comentadores: as suas intenções e motivações (ideológicas e filosóficas) em seus contextos históricos e culturais (pelas necessidades e interesses em que foram escritos). Ao invés de descartar as variações construídas ao longo do tempo (ou devires), Magalhães-Vilhena reconhece que as intenções e motivações de seus comentadores oferecem uma fonte relevante de pesquisa.²² O “problema de Sócrates” deve levar em consideração o seu caráter literário (tão criticado pelos positivistas), visto que é, em certa medida, originário do próprio fazer histórico. A história não está desvinculada da literatura. Ao contrário, à medida que se constrói um “discurso de testemunho” também se engendra o discurso histórico, como “vestígios” do fio condutor filosófico, a partir das fontes literárias que nos chegaram.

Esses “vestígios” literários encontram na grande obra de Platão a mais ampla gama de temas filosóficos, éticos e políticos. Por óbvio, Platão não se restringiu à posição de um

²⁰ Gigon, por exemplo, argumentou que Sócrates foi uma mera invenção literária utilizada para reconciliar diferentes interesses intelectuais entre os seguidores de Sócrates e os sofistas da época, como uma espécie de veículo para explorar e harmonizar diversos temas filosóficos debatidos no período clássico da Grécia. Seria, pois, um personagem ficcional, e não um retrato histórico (cf. Gigon, 1947, p. 13).

²¹ Filósofo português, nascido na ilha africana do golfo da Guiné de São Tomé, lançou sua tese de doutoramento na universidade de Sorbonne em 1949, “Le Problème de Socrate” (cf. Magalhães-Vilhena, 1984a, p. 19).

²² Magalhães-Vilhena argumenta que Sócrates só pode ser acessado indiretamente, através do socratismo e das interpretações que sua figura gerou. Como as fontes são contraditórias, deve-se partir das múltiplas leituras de seus comentadores, considerando as disputas e reapropriações dentro da própria tradição filosófica (Magalhães-Vilhena, 2005, p. 121; Magalhães-Vilhena, 1984a, p. 483-484).

mero copista.²³ O próprio projeto literário platônico reflete essa diversidade temática, a moldar o pensamento de Sócrates.²⁴ E, por esse motivo, adotamos os diálogos socráticos (Σωκρατικός λόγος) como nossa principal fonte de pesquisa, sem que se descarte, evidentemente, as demais representações de seus inúmeros comentadores e outros discípulos (cf. Aristóteles, 1995; cf. Xenofonte, 2009).

Enfim, a *status questiones* do “problema de Sócrates”, em que pese alguns esforços em manter acesa a chama do debate²⁵, vem perdendo relevância nos últimos anos, priorizando-se mais a interpretação filosófica dos textos à infrutífera celeuma das fontes históricas ou “reais” socráticas, como já preconizava Magalhães-Vilhena.

Na década de 1990 houve um verdadeiro reflorescimento dos estudos de Sócrates com a tradução, revisão e edição crítica feita por Gabriele Giannantoni das fontes socráticas gregas e latinas, resultando em um crescente interesse em novas pesquisas, a partir do material monumental por ele coligido em quatro volumes (cf. Giannantoni, 1990-1991). De igual importância, para nós, foi o trabalho de tradução de Mársico à língua espanhola das obras de Giannantoni.²⁶

O fruto dessa recente renovação socrática abriu as portas para mais estudos não-convencionais da figura de Sócrates. Dodds, por exemplo, discute como certas práticas na Grécia Antiga tinham características semelhantes ao xamanismo, indicando uma crença na possibilidade de alcançar conhecimento e experiência espiritual através de estados alterados de consciência. Sua análise da era clássica grega mostra como havia um esforço em manter o equilíbrio da filosofia com as tradições místicas e religiosas (cf. Dodds, 2002, p. 211).

Grimald entende que Sócrates é retratado por Platão como um médico da alma ou, como Dodds, um xamã. Sócrates utiliza o ἐπαϊοιδή (o “encantamento”) como uma fórmula verbal com propriedades mágicas. Um meio para alcançar a cura psíquica e física, a saúde e a virtude, de modo que a filosofia socrática seria um tipo de terapia para a alma. Assim como os xamãs tradicionais que atuam como mediadores entre o mundo espiritual e o físico em outras

²³ Em obras mais recentes, tem-se resgatado e discutido esses pontos, a se notar que a provável distinção entre as idéias de Sócrates e as de Platão, evidentemente, não podem ser ignoradas. Com essas necessárias ressalvas distintivas entre Sócrates e Platão, permanece nosso entendimento das obras platônicas como uma das fontes mais valiosas e influentes ao socratismo, em que o caráter literário dos diálogos é, por isso mesmo, histórico. Kahn argumenta que os diálogos de Platão oferecem uma visão profundamente pensada das idéias socráticas, e não escritas de forma seccionada ou por fases (inicial ou tardia), mas como um conjunto literário metódico (cf. Kahn, 2010, p. 59-62).

²⁴ Para Magalhães-Vilhena, a literatura platônica é a principal fonte histórica sobre Sócrates. Platão, ao dramatizar sua figura, garantiu sua permanência histórica, mais do que qualquer registro factual poderia fazê-lo (Magalhães-Vilhena, 1984a, p. 486).

²⁵ O mais famoso defensor da existência de uma fase marcadamente socrática nos diálogos de Platão é Gregory Vlastos (cf. Vlastos, 1991, p. 44-49). Para ele, os diálogos apresentam duas figuras completamente incompatíveis: o Sócrates da juventude (histórico ou real) seria tão distante do Sócrates da maturidade (platônico) que não poderiam ser representados coabitando uma mesma mente. Guthrie, porém, destaca a dificuldade de separar as figuras de Sócrates e Platão, já que nos diálogos os “espíritos” de ambos parecem se fundir de forma inseparável (cf. Guthrie, 1971, p. 30). É preciso observar que o critério de distinção de Vlastos represente, talvez, apenas um grau de variação do pensamento platônico.

²⁶ Mársico sustenta que a filosofia grega não é um fenômeno isolado, mas um campo de pensamento dinâmico que se mantém relevante (cf. Mársico, 2010, p. 17-18). No contexto latino-americano, sua investigação permite acessar núcleos problemáticos comuns à contemporaneidade e compreender criticamente as bases filosóficas ocidentais.

culturas, para Grimald, Sócrates operava entre o plano espiritual e o material, a experimentar estados de êxtase, em uma alusão à sua capacidade de se desligar das preocupações mundanas e se concentrar em verdades mais profundas, referindo-se ao seu "demônio interior" (δαίμων). Com seus ensinamentos sobre a alma, Sócrates seria capaz de alcançar uma realidade muito além do mundo puramente lógico que conhecemos e transitar em várias camadas cosmológicas (cf. Grimald, 2006, p. 63-65).

Duhot também destaca o aspecto místico de Sócrates, enfatizando sua busca pelo conhecimento em um domínio superior ao empírico, à demonstração puramente material. Os discursos socráticos iniciam com uma percepção mais analítica e vão cedendo espaço, no decorrer dos diálogos que são travados, para usos de mitos para expressar conhecimentos mais profundos. Segundo Duhot, para compreender os diálogos platônicos, requer-se, necessariamente, uma abordagem que não pode ficar confinada apenas ao *logos*. A alma, para Sócrates, não estaria seccionada do corpo. Não haveria uma razão sem alma, mas um entrelaçamento entre ambas (cf. Duhot, 2004, p. 79-81).

Não obstante essa abertura a múltiplos devires socráticos, havemos de questionar como se daria, concretamente, esse pensar *outramente* Sócrates? A resposta reside, como dissemos, na escolha dos diálogos platônicos como fontes literárias. Trata-se de uma chave “alterológica”: o próprio termo “diálogo” (διάλογος) propõe uma abertura ao Outro, questionando as crenças subjacentes dos próprios leitores e dos seus personagens, e não respostas fixas ou dogmáticas. Esse questionamento desestabiliza nossas certezas confortáveis e nos desafia a questionar (*outramente*) acerca de verdades aparentes. É por esse motivo que o estudo de Sócrates não pode ser separado de seu contexto cultural, das influências que perfilarão seu pensamento. É o que tentaremos examinar na próxima subseção.

2.2. VARIAÇÕES ONTOLÓGICAS DA PHÝSIS E DA PSYCHĒ

Vimos que a figura de Sócrates foi construída através das intenções e motivações de vários autores ao longo dos séculos. Mas, invertendo agora nosso itinerário, questiona-se: podemos analisar a filosofia na Grécia Antiga a partir de nossa perspectiva contemporânea?

Se bem atentarmos, há uma incomensurabilidade quase radical entre a nossa cosmovisão e a cosmovisão grega, dado que as suas experiências em muito se distanciam das nossas (cf. Snell, 2005, p. 269).

Assim, a nossa primeira atitude deve ser de humildade epistêmica, ou seja, reconhecermos nossa limitação em compreender uma cultura tão distante e diversa, restando-

nos apenas tentativas de aproximação ao pensamento grego antigo. A segunda atitude é adotar uma “estratégia” que não caia na armadilha da anacronia ou da ucronia, devendo-se observar como o pensamento grego antigo é reinterpretado para se ajustar às agendas posteriores em suas próprias condições históricas.

Para antigir essa tentativa de aproximação com os antigos, vamos nos apoiar na célebre “Escola de Paris” (criada na década de 1960) e suas contribuições interdisciplinares na antropologia, arqueologia, lingüística, história comparada, entre outras áreas do saber, a modificar o rumo dos estudos sobre a Grécia Antiga, reagrupando a fragmentariedade dos “vestígios” que nos foram deixados pela modernidade (cf. Cerqueira, 2019, p. 74).

2.2.1. Influências e assimilações das tradições antigas por Sócrates

A filosofia grega despontou num contexto de intensas trocas culturais, não operando isoladamente, nem por milagre, mas por influxos com civilizações do Oriente e do Mediterrâneo. Ao adotar uma perspectiva externa – um “exílio” do universo grego – podemos compreender melhor como influências de povos como os da Babilônia, Egito e outros povos contribuíram para a formação de um pensamento plural e interdependente.²⁷

Entre os séculos XI-III a.C, o pensamento racional e filosófico não era uma exclusividade da Grécia, mas estavam presentes também nas mais variadas regiões do mundo, não havendo que se falar em uma suposta hierarquia intelectual, tratando-se de uma prática compartilhada e diversificada.²⁸

Assim, as tradições antigas gregas (*palaioi logos* – παλαιοί λόγος) assimilaram diversos elementos de outras culturas mediterrâneas e orientais. Essas tradições foram reexaminadas e ativamente incorporadas às estruturas emergentes da sociedade grega no período “clássico” (isto é, por Sócrates e seus contemporâneos), abrangendo, simultaneamente, *phýsis* e a *psychè*, Cosmos e a Pólis, *mhytos* e *logos* (cf. Gernet, 1984, p. 98).

Através de estudos antropológicos, Gernet contrariou a costumeira idéia dos positivistas de um declínio absoluto do grupo familiar como unidade social primária ao longo

²⁷ O pensamento grego foi amplamente influenciado pelas civilizações mesopotâmica, egípcia, fenícia e persa. Os babilônios forneceram avanços matemáticos e astronômicos, os egípcios contribuíram com a religião, engenharia e administração, e os fenícios introduziram o alfabeto. Da mesma forma, a estrutura administrativa persa influenciou a organização política grega. Essas trocas culturais moldaram a filosofia e as artes gregas (cf. Mosterín, 1990, p. 138; cf. Mosterín, 1996, p. 09-10, cf. Parain, 1997, p. 27-28; cf. Durant, 1995, p. 55-56; cf. Vernant, 2004, p. 56). Convém, aqui, fazermos uma ressalva. Apesar das diversas trocas culturais, os gregos mantinham com os estrangeiros uma relação marcada por guerras violentas de dominação territorial e pela escravidão, intercaladas por períodos de interesses econômicos e estratégicos com outros povos. A maioria dos gregos menosprezava todos os estrangeiros, alcunhados por “bárbaros” ou incivilizados, em um sentido estritamente pejorativo, por não se expressarem em sua língua grega (cf. Koselleck, 2006, p. 198).

²⁸ Parmênides e Nāgārjuna se aproximam na negação da mudança como realidade última, enquanto Heráclito e o Budismo convergem na impermanência como princípio universal. Confúcio e Sócrates compartilham uma ética do aprendizado baseada na humildade filosófica e na valorização da tradição (cf. Ferraro, 2020, p. 102-155; cf. Gomes, 2020, p. 11-25; cf. Bauer, 2009, p. 60, cf. Matos, 2020, p. 6-7; cf. Von Glasenapp, 2007, p. 149).

dos séculos na sociedade grega. Em seus estudos interdisciplinares, verificou-se justamente o contrário: a durabilidade e relevância da família (οἶκος) em meio às transformações sociais gregas, adaptando-se às novas estruturas políticas mesmo após a formação das Poléis.

O cidadão grego guerreiro se impôs como figura relevante nas relações sociais, políticas e jurídicas, mas a οἶκος persistiu tanto em sua essência, quanto em sua forma. Os valores e sentimentos tradicionalmente associados à ordem familiar-aristocrática (o génos) continuaram a exercer influência sobre as práticas sociais, mesmo diante das mudanças políticas (cf. Gernet, 1984, p. 291).

As leis e as instituições jurídicas não eram moldadas apenas por conceitos abstratos de justiça, mas também por normas e valores arraigados nas estruturas familiares. A família não representava apenas uma entidade privada, mas era salvaguardada publicamente, como um elemento estrutural mais amplo: uma articulação ontológica entre o humano e uma ordem “natural”. O reconhecimento da unidade familiar é fundamental, segundo Gernet, para entendermos a dinâmica da sociedade grega. Esta complexidade só pode ser plenamente compreendida através de uma abordagem interdisciplinar.

Essa transição entre a monarquia micênica até o surgimento das Poléis não ocorre repentinamente, mas através de uma lenta e gradual mudança, ao longo de aproximadamente 400 anos, para estruturas mais descentralizadas de governança e na organização social, pela a Grécia experimentou intensas influências de outras civilizações. Com a estruturação das Poléis, a sociedade grega, evidentemente, ajusta-se em novos cenários que se intensificam através do discurso público em assembléias e tribunais abertos. O processo político passa a depender do debate e da persuasão, e não mais da autoridade monárquica, em um complexo processo de manutenção e reinterpretação de aspectos da antiga tradição.

Havia, no cidadão da Pólis, um senso de coletividade para resolver problemas sociais, econômicos e políticos, com o predomínio das formas públicas e impessoais. Porém, o "novo" sempre recorria ao "velho" (à antiga tradição), integrando, ao mesmo tempo, questões práticas e sagradas que influenciavam diretamente o cotidiano.²⁹ A conduta pessoal do cidadão estava ligada a uma diversificada rede cósmica, através de uma ordem natural, gerando uma vasta gama de temas no interior da filosofia grega, em especial no período vivido por Sócrates (cf. Sousa, 2013, p. 3-4).

²⁹ A pesquisa de Fábio Cerqueira explora o legado e a influência de Louis Gernet no campo dos estudos helênicos e antropológicos. Gernet é reconhecido por sua abordagem inovadora, que integrou conceitos da sociologia de Émile Durkheim e de sua escola, refutando as limitações do positivismo evolucionista e do idealismo eurocêntrico do século XIX (cf. Cerqueira, 2019, p.71-74).

Diante dessa profusão de temas, delimitamos nossa pesquisa às variações ontológicas da *psyché* e *phýsis*, para compreendermos como esses conceitos foram reexaminados no pensamento socrático com implicações à sua concepção ética.³⁰

2.2.2. Devires da *phýsis* em Sócrates

O equilíbrio entre as várias forças e entidades do Cosmos grego é refletido na noção de natureza (φύσις – *phýsis*). Todos os elementos naturais, desde os mais minúsculos organismos até os vastos ecossistemas, são interdependentes, com cada componente desempenhando um papel crítico no sustento da vida e na manutenção da harmonia cósmica.

Sallis propõe uma "suspensão" da história das traduções de φύσις para acessar seu sentido mais profundo e localizarmos as camadas de significado que foram obscurecidas pela carga acumulada de interpretações que acompanharam a transição, para o latim “*natura*” e o próprio pensamento latino e ocidental posterior (cf. Sallis, 2016, p. 40-43). Nesse sentido, para a filosofia grega antiga, a φύσις não era vista apenas como um fenômeno físico, material ou explicativo; mas, sobretudo, como uma entidade viva, possuindo uma alma. Em sua acepção grega reconstruída por Sallis, sugere uma realidade que é dinâmica, auto-originária e interligada com o Cosmos, de maneira que os modernos conceitos de natureza, muitas vezes restritos à materialidade ou à objetividade, podem negligenciar sua efetiva compreensão.

Essa é a mesma linha de raciocínio de Naddaf, para quem a noção de φύσις não é um conceito estático, ou um conjunto material, de “coisas” prontas. Ela é representada como um processo de crescimento e transformação, incluindo os seres humanos e não-humanos. Essa concepção fornece o contexto necessário para entender a *phýsis* grega: uma força autônoma, dinâmica, progenitora, que cresce por si mesma (cf. Naddaf, 2005, p. 11-12).

Macé também entende que devemos tratar os textos gregos como artefatos ontológicos que revelam outros modos de ser e viver no mundo, ao invés de meras projeções da nossa sociedade atual. Isso significa que palavras como φύσις para gregos não devem ser tomadas apenas como reflexos simbólicos de suas estruturas sociais, mas como maneiras específicas de interagir com o mundo. Os rios não são meramente recursos naturais ou paisagens passivas para os gregos antigos, mas agentes dotados de personalidade, de agência.³¹ Os poetas e mitógrafos gregos personificam elementos naturais como deuses, que

³⁰ Obviamente, muitos fatores e pessoas podem ter influenciado Sócrates a partir desses temas, como, por exemplo, Anaxágoras, assim como o *palaioi logos* (cf. Casertano, 2011, p. 174).

³¹ É importante destacar que os gregos concebiam o Cosmos de maneira hierárquica, através de papéis definidos. De modo que, embora atribuíssem agência a rios, montanhas e animais, o papel do humano, embora inferior aos deuses, encontrava-se hierarquicamente mais

interagem com os humanos, influenciam suas ações e moldam seus destinos; cuja personificação não era uma mera metáfora. Os rios, no exemplo que tomamos, coabitavam o mundo com o humano ativamente, até mesmo formar alianças e negociações (cf. Macè, 2017, p. 211).

Assim, a natureza, como foi concebida pelos gregos antigos, não é apenas uma construção intelectual derivada de abstrações filosóficas, mas uma ontologia proveniente de interações práticas e significativas com o mundo. Esse reconhecimento nos permite compreender melhor as especificidades da *phýsis* grega e, ao mesmo tempo, comparar essa ideia ao conjunto ontológico mais amplo em outras culturas. Por exemplo, a *phýsis* grega pode ser comparada com conceitos encontrados em cosmologias ameríndias, onde os elementos naturais — rios, montanhas, árvores — são vistos como entidades com agência e personalidade próprias. Embora os contextos culturais e históricos sejam diferentes, ambas as tradições revelam maneiras de conceber o mundo natural que ultrapassam as categorias modernas de uma natureza como objeto a ser explorado pelo homem.

Esse vínculo entre a *phýsis* e o humano é de suma importância para entendermos a dimensão ética do pensamento socrático: cada cidadão grego e sua comunidade (Pólis) são expressões ou extensões da natureza; suas ações afetam não apenas a si mesmos, como também uma ordem maior (natural), a harmonia cósmica. Sócrates não propõe uma ruptura entre a *phýsis* e a conduta humana; pelo contrário, sua ética está enraizada em uma compreensão integrada do mundo, de uma ordem universal.

O reexame socrático da *phýsis*, alçando-a para uma dimensão ética, tem um propósito: questionar o novo horizonte político de crise ateniense, povoado por intensos debates do cotidiano atenienses (cf. Detiènne, 2008, p. 136-137). Oradores profissionais³² separavam o *logos* da *phýsis*, persuadindo os cidadãos na Àgora, por meio de recursos retóricos, a certezas ilusórias, crenças volúveis, à opinião autoritária (subtraindo a capacidade de questionamento); por sua vez, Sócrates afirmava, ironicamente, sentir vertigens diante da própria fragilidade de suas crenças. Essa vertigem, um estado de espanto, já se encontrava presente na tradição épica e trágica grega, ou seja, no *mythos* (cf. Schüller, 1998, p. 319-320).

elevado em relação a outros elementos naturais dentro dessa totalidade. Esse modelo cósmico perdurou por vários séculos e durante o período medieval foi gradualmente se intensificando. O homem passou a exercer uma função cada vez mais destacada, muitas vezes interpretada como uma posição de protetor ou zelador da natureza enquanto criação divina. Mas esse modelo cosmológico ainda não possuía o formato exploratório e destruidor da natureza como viria a aparecer, posteriormente, na modernidade.

³² Górgias e Protágoras, apenas para citar alguns exemplos, são pensadores importantes desse período que se destacaram por suas habilidades em retórica. Eles tiveram uma influência significativa durante o século V a.C., especialmente no contexto das cidades-estados gregas, onde a capacidade de persuadir e de argumentar em público era altamente valorizada. Foram críticos influentes dos valores e práticas tradicionais com ênfase na relatividade da verdade e no poder persuasivo da linguagem, tendo um impacto duradouro na filosofia, especialmente em relação ao ceticismo e ao pragmatismo. Platão criticou fortemente esses oradores, pois os via como “sofistas”, epíteto de teor negativo atribuído a um “sabe-tudo amoral e falso”, muito embora o próprio Sócrates assim já tenha sofrido também dessa alcunha por Aristófanes, o que demonstra haver disputas entre as diversas correntes filosóficas da época (cf. Everitt, 2019, p. 354).

Em um momento de crise em Atenas, Sócrates reexamina a relação entre *phýsis* e *nomos* (lei, costumes) para demonstrar que a linguagem falada pelos habitantes da Pólis não era algo arbitrário, mas sim como uma manifestação cósmica, lastreada na autoridade da ordem natural (*mythos*).³³ Reintegrar *phýsis* e *nomos* significava impedir que o debate público fosse tomado por mero um jogo performativo, como um instrumento de poder a serviço de interesses pessoais e escusos, alheios à comunidade, à Pólis. Por isso, Sócrates resgata o linguajar cotidiano do cidadão grego (a conversa natural), o diálogo com o outro, fazendo desmoronar a sofisticação superficial da retórica dos oradores (cf. Gazzola, 1999, p. 26).

2.2.3. Uma genealogia da *psychē* em Sócrates

Esta subseção examina a genealogia do conceito de alma na tradição grega – desde as representações nos poemas homéricos até o reexame da antiga tradição realizado por Sócrates (cf. Sobrinho, 2016, p. 265). Será analisada a variação ontológica da *psychē* (ψυχή) e sua adaptação às transformações sociais e culturais ao longo do tempo.

Começemos a jornada da alma em um período histórico muito anterior a Sócrates, em que os conceitos esotéricos e mitológicos relacionados à alma após a morte datam da metade do segundo milênio a.C. Estudos antropológicos apontam que todas as culturas possuem alguma concepção de alma, assim como a crença de que ela persiste após a morte do corpo, ainda que por um tempo determinado. Nas tradições que admitem a existência de múltiplas almas, estas podem seguir caminhos distintos após a morte, com durações variadas de permanência. Na maioria das culturas, a noção de alma após a morte está mais associada à continuidade da vida que à ideia de imortalidade, esta última sendo mais característica do pensamento ocidental (cf. Stein; Stein, 2023, p. 206-207).

Segundo Bernabé, as primeiras representações das sociedades ancestrais a respeito da alma, enquanto estado *post mortem*, trazem-nos a imagem de um “sono da natureza”³⁴, onde todos os elementos naturais, incluindo animais e o céu, parecem dormir, contrapondo-se a um estado ativo, animado, do ser vivente (cf. Barnabé, 2015, p. 78).

³³ Schüler recorre a Lévi-Strauss para mostrar que a separação entre *mythos* e *logos*, no pensamento platônico, é artificial (cf. Schüler, 1998, p. 321-322). O mito, longe de ser irracional, é outra forma de compreender o mundo, com sua própria lógica, não sendo, portanto, excludentes; ao contrário, são complementares, pois o *mythos* fornece a estrutura genealógica (valores, tensões e aspirações culturais), criando um repertório de sentidos, enquanto o *logos* analisa e problematiza essa estrutura. Heráclito já não considerava o mito como desordem, mas uma “outra ordem”, ou seja, outro modo de ser.

³⁴ O “Sono da Natureza” reflete a transição da alma que, ao contrário do corpo, não permanece dormiente. A alma, em diversas tradições, é concebida como parte de um ciclo cósmico, vinculada ao julgamento moral e à existência pós-morte. O conceito de psicopompos como Hermes e Anúbis reflete essa mediação entre mundos. No Egito (Livro dos Mortos), Mesopotâmia (Epopéia de Gilgamesh) e Hinduísmo (Moksha), a alma transita entre vidas ou realidades conforme suas ações, influenciando concepções gregas sobre imortalidade (cf. Barnabé, 2015, p. 86; cf. Dragonetti; Tola, 2010, p. 121; cf. Bernabé, 2008, p. 188; cf. Parain, 1997, p. 42).

Os gregos antigos possuíam grande riqueza semântica nos usos da palavra ψυχή (*psychē*), com destaque aos seus múltiplos conceitos, derivada de crenças comuns e interações mútuas com outros saberes e culturas (especialmente, entre os micênicos e os povos do Mediterrâneo), como evidenciado através de documentações arqueológicas. Assim, o conceito de ψυχή na Grécia Antiga abrange tanto a vitalidade física quanto faculdades mentais e emocionais, desde o “sopro de vida” até aspectos mais abstratos como “entendimento”, “conhecimento”, “prudência”, entre muitos outros sentidos.³⁵

Os gregos assimilaram a noção de alma como força ou potência que impulsiona todas as coisas no céu, na terra e no mar, por meio de movimentos (cf. Barnabé, 2015, p. 86). Esta concepção sugere que a alma é uma entidade dinâmica que está presente em todo o Cosmos, animando e movendo a natureza e os seus elementos; a ψυχή não está presente apenas nos humanos, mas em deuses, heróis, rios, animais, permeando tudo.

O Cosmos, por sua vez, proporciona a estrutura pela qual alma e natureza interagem, assegurando que essa interação contribua para a continuidade de sua harmonia. É o palco onde a dinâmica da alma se desdobra, refletindo o equilíbrio e a interdependência dos seres. Essas crenças são entrelaçadas com as práticas religiosas e funerárias, que moldaram as concepções helênicas sobre a vida após a morte, influenciando profundamente os primeiros poetas gregos. Esse trecho da *Ilíada* representa bem o elemento mítico, sagrado, fortemente marcado pela importância dos rituais funerários no cotidiano grego:

[...] Aquiles deita-se, lamentoso, em meio aos Mirmidões, num lugar limpo, onde as ondas na areia se quebravam. Quando tomou-o sono de Hipnos, dissolvendo males e mágoas no ânimo, circunvasivo, a psiquê sobrevém-lhe do mísero Pátroclo, símil a ele no talhe, na voz e nos olhos, nas vestes. À cabeça pousou-lhe, dizendo: “Dorme, Aquiles, e te esqueces de mim. Quando vivo não descuidavas deste amigo morto. Sepulta-me, de pronto, para que eu penetre, enfim, as portas do Hades. A âniapsiquê e a sombra dos defuntos exaustos repelem-me, impedem-me que, além-rio, com elas misture-me; rondo errante os portais amplos. Dá-me mão, peço-te, chorando [...]” Retrucou-lhe Aquiles: “Porque vieste até mim, dileto capitão, prescrevendo-me, uma a uma, todas essas coisas? Por ti tudo farei e perfarei de bom grado, tudo o que queiras. Mas põe-te a meu lado, ainda que por minutos: ambos, abraçados, chorando, afogaremos o amargor das mágoas”. Disse e estendeu as mãos: nada, a psiquê se esvaiu, sibilo de fumaça, sob a terra. Aquiles, atônito, batendo-se palmas diz, triste: “Céus! No Hades há psiquês e ícones, mas inânimes, sem vida! Noite adentro a psique do meu Pátroclo infausto, estive-me vizinha, deplorando e chorando; ordenava-me coisas e tinha, com ele, um parecido estranho, sobre-humano (Homero, 2002, Canto XXIII, est. 55-105).

A passagem acima representa um momento emocionante do poema homérico, em que Aquiles lamenta profundamente a perda de seu companheiro, morto na guerra de Tróia e

³⁵ Vanzago analisa as variações históricas desta noção, demonstrando a diversidade de interpretações filosóficas (cf. Vanzago, 2011, p. 24). A tradução do grego ψυχή para o latim *anima* reflete um longo processo de recepção e transformação sob diversas influências históricas, incluindo a cristã. Essa transição semântica se deu de forma gradual, dificultando a identificação do uso específico do termo na Grécia Antiga (cf. Fontanier, 2009, p. 22-23). Enquanto *psychē* abrangia desde o sopro vital até faculdades mentais, *anima* assimilou conotações espirituais na tradição romana e medieval.

é visitado pela alma, a “psiquê”, de Pátroclo, em um sonho. Pátroclo lembra Aquiles de seu dever de realizar seus rituais funerários, permitindo assim que sua alma encontre paz e possa entrar no Hades, o mundo dos mortos.

No sonho, Aquiles tenta abraçar seu companheiro, mas suas mãos passam através da imagem do que um dia teria sido, em vida, seu grande companheiro, “símil a ele no talhe, na voz e nos olhos, nas vestes”, enfatizando a natureza intangível e efêmera das sombras ou almas dos mortos na mitologia grega. A reação de Aquiles, atônito por não conseguir tocar Pátroclo, reflete sua surpresa e desolação. Ele reconhece dolorosamente que, no submundo (Hades), existem apenas imagens vazias (“psiquês inânimes”), não corpos tangíveis.

Mas apesar de não tangível à Aquiles, a “psiquê” de Pátroclo “existe”, como um corpo que ronda errante os portais do Hades. A presença da “psique” de Pátroclo e sua comunicação com Aquiles mostram que, em sonho, vivos e mortos podem se comunicar, ainda que não possam se tocar.

As obras literárias gregas (como vimos na *Ilíada*) são ricas em referências a essas crenças, ilustrando a permeabilidade entre os vivos e os mortos, através da presença constante de deuses, espíritos e mediadores, de modo que a noção de alma na Grécia Antiga não era apenas uma questão teológica, mas desempenhava um papel ontológico, de interação cultural, nas práticas sociais e no cotidiano dos gregos, sempre buscando a harmonia com o Cosmos.³⁶

E como alcançar essa harmonia pessoal, comunitária e cósmica? Para Sócrates, é através do conhecimento. E o conhecimento é encontrado através da purificação da alma. Essa concepção de cultivo e purificação da alma é submetida ao reexame da antiga tradição³⁷ por Sócrates através do mito de Zamolxis³⁸, que atua como um xamã, um curandeiro da ψυχή, promovendo a idéia de que o cuidado da alma é fundamental ao bem-estar, à harmonia física e mental, pessoal e comunitária.

O cuidado da alma é a base da vida filosófica socrática (ἐπιμέλεια αὐτὸς – *epiméleia heautoû*). E esse cuidado começa pelo autoconhecimento. Não se trata apenas de um autoconhecimento intelectual, mas de uma prática vivida de examinar e cultivar virtudes. Esse cuidado da alma está necessariamente ligado à relação com o outro (com o diálogo). Sócrates vê a pessoa como parte de uma comunidade (a Pólis), de um ordenamento maior (o Cosmos).

³⁶ Quanto ao equilíbrio da alma à ordem comunitária e cósmica, veja-se “A República” (cf. Platão, 2001, p. 200, 425-426, 441c-d, 580d-e) e o “Fedro” (cf. Platão, 2000, p. 59-60, 246e).

³⁷ A antiga tradição simbolizava uma preocupação extremada popular dos gregos com o destino da alma e com o seu cuidado, representada culturalmente pelas figuras do “herói” e do “mago”. Torrano nos lembra que a noção de “herói” (héros) no chamado período clássico, designa o morto que se distingue com as honras heróicas, culto funerário com que se busca conciliar o favor do morto que se supõe ter um poder maléfico se enfurecido ou benéfico se conciliado (cf. Torrano, 2013, p. 65).

³⁸ No *Cármides*, Sócrates compara sua prática filosófica à *epaoidé* trácia, enfatizando que a cura da alma se dá pela reflexão crítica e pelo autoconhecimento. Essa passagem remete ao mito de Zalmoxis, que simboliza iniciação e regeneração espiritual, uma aproximação da sua ética às práticas xamânicas. Assim, Sócrates se assemelha a um guia terapêutico, ou um xamã, que realiza uma metamorfose da *psyché* (cf. Platão, 1980, p. 133-136, 155b-c; 156b-e; 157a-c; cf. Coutinho, 2013, p. 22; cf. Eliade, 1972, p. 35; cf. Eliade, 1972, p. 50).

O ἥθος socrático não é um conjunto de comportamentos e diretrizes normativas, mas um modo de ser e viver que incorpora uma constante busca pelo auto-aperfeiçoamento através do diálogo e da reflexão crítica. Segundo Foucault, trata-se de um processo de subjetivação (constituir-se como ser livre), em oposição à sujeição (ser moldado por poderes externos) para uma vida virtuosa. Como devemos viver? Esta é a pergunta para entender o ἥθος socrático de acordo Foucault, encontrando na leitura de Sócrates uma fonte de inspiração para suas pesquisas sobre a ética (cf. Foucault, 2006, p. 62). A boa vida é aquela que é examinada e orientada à liberdade, reflexão e ação no mundo.³⁹

Hadot afirma divergir da interpretação e abordagem de Foucault em relação ao cuidado da alma. Propõe que o cuidado da alma se dá por meio de exercícios espirituais, que visam à conversão a si mesmo (*epistrophē eis heauton*) para alcançar uma compreensão mais profunda do Cosmos (cf. Hadot, 2014, p. 101); por outro lado, Foucault destaca o cuidado de si em suas relações com os outros e o mundo, como resistência contra as estruturas de poder e a criação de uma dimensão ética como forma de liberdade, de autonomia, promovendo uma perspectiva mais crítica e contestadora (cf. Foucault, 2006, p. 418).

Apesar das ressalvas de Hadot, não observamos uma oposição estrita entre o pensamento dos dois autores, mas sim de complementaridade. Embora partam de pressupostos teóricos diferentes, Foucault e Hadot, como pesquisadores sobre o cuidado da alma socrática, compreendem que o filosofar dos gregos não é um exercício acadêmico meramente abstrato, ou distanciado da *praxis*, mas um modo de vida, que continua a levantar questões importantes à reflexão ética (cf. Hadot, 2009, p. 139).

Uma ética como forma de vida. E uma vida virtuosa demanda cuidados. Quem cuida da alma age com a *sophrosynē* (σωφροσύνη – temperança), não por medo de punição ou desejo de recompensa, mas por reconhecer que a realização pessoal, comunitária e cósmica, só pode ser alcançada através da virtude (ἀρετή – *aretê*, a nobreza da alma), alcançada (ou acessada) pelo conhecimento. Então, viver virtuosamente significa que as decisões tomadas não são apenas escolhas pessoais, mas reflexo de uma ética cósmica, de uma compreensão mais profunda da estrutura de um Cosmos naturalmente ordenado.

Mas por que essa ênfase na cura e no cuidado da alma? Porque se trata do alicerce das idéias éticas de Sócrates. E essas idéias socráticas colidem diretamente com os interesses daqueles que, por meio do jogo performativo, utilizavam o discurso às massas como instrumento de poder, em meio a uma Pólis em crise (cf. Casertano, 2010, p. 35-37).

³⁹ Marettto aprofundou a noção de *epiméleia heautou* (cuidado de si) como apresentada no diálogo platônico Alcibiades desde a sua reinterpretação por Foucault (cf. Marettto, 2011, p. 19-22)

Contrariamente à manipulação dos cidadãos gregos (demagogia), o discurso de Sócrates se caracterizava pela franqueza, pela crítica, pela *parrhesía* (παρρησία — falar francamente). A *parrhesía* não é apenas uma técnica de diálogo; é uma atividade ética que requer coragem — a coragem de enfrentar adversidades e até perigos ao buscar e falar o que pensa publicamente de maneira aberta e direta (cf. Foucault, 2010, p. 197-198). Platão retrata Sócrates com uma missão filosófica, de que “uma vida não examinada não vale a pena ser vivida – ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ” (Platão, 2018, p. 116, 38a). E essa vida examinada se dá, justamente, através do cultivo da virtude, do cuidado da alma, pois é preciso dizer a verdade, ainda que sob risco pessoal. É o que trataremos na próxima subseção.

2.3. PÓLIS EM VERTIGEM: TRAGÉDIA E ÉTICA NO FÉDON

Sócrates faz pesadas críticas às lideranças da cidade-estado. Em uma relação ambivalente com a democracia ateniense, há aspectos práticos que Sócrates parece valorizar: como o fórum aberto ao debate na Ágora, ainda que de forma falha, pois muitas vezes manipulável por interesses econômicos e políticos locais.

A Atenas do século V a. C. propiciava o debate na Ágora (ἀγορά – espaço do povo), onde Sócrates, como filósofo que valorizava o diálogo, procurava engajar em discussões filosóficas muitos de seus concidadãos, sobre os mais variados temas. Era um momento oportuno para realizar suas críticas ao próprio sistema de governo ateniense, aproveitando-se dessa abertura para questionar abertamente as decisões formadas pela maioria.

Sócrates criticava a premissa democrática de que essa “maioria” estaria necessariamente correta. Ele via os perigos de uma opinião pública manipulada, mal informada por especialistas em retórica pagos por aristocratas. Sócrates defendia que a liderança ateniense deveria se basear na virtude, e não apenas na opinião da maioria (demagogia). Isso levanta questões sobre um paradoxo da democracia que continua relevante até hoje: a liberdade individual de expressão e o bem coletivo. A sua visão de cidade ideal (*Kallípolis*) é de que o conhecimento (*episteme*) é pré-requisito para um governo virtuoso.⁴⁰

Assim, a relação de Sócrates com a democracia era deveras complexa, pois, para ele, havia certa margem de complacência à retórica, desde que se tentasse persuadir através de argumentos que levassem à virtude, ao bem comum, e não para benefícios escusos e pessoais. Abre-se, pois, a possibilidade de desobedecer à decisão da maioria, especialmente em

⁴⁰ Sócrates, embora não tenha comumente ocupado cargos públicos, atuou brevemente como prítane (cujo mandato se dava através de um sorteio e durava cerca de trinta e seis dias), e, em 406 a.C., recusou-se a validar condenações ilegais (cf. Platão, 2018, p. 85-87).

situações que resultassem em agir de forma injusta contra os próprios gregos entre si. Temos no diálogo *Crítias* a seguinte passagem: “Havia muitas outras leis particulares sobre as prerrogativas de cada rei, mas as mais importantes eram as seguintes: nunca, em circunstância alguma, lutarem entre si” (Platão, 2011b, p. 244, 120c).

Em verdade, o contexto histórico em que Sócrates viveu foi marcado por conflitos e crises em toda a Grécia, especialmente durante (e após) a longa e devastadora guerra fratricida entre Esparta e Atenas. Este período deixou um rastro de destruição e miséria, culminando na derrota e ruína de Atenas. A Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.) exauriu a Pólis ateniense agravando crises políticas e sociais (cf. Tucídides, 2001, p. 33). A fome e a peste (430-426 a.C.) desestruturaram Atenas, intensificando instabilidades (cf. Zalewiski, 2010, p. 82).

Anteriormente a esse período de convulsões, ao final do século VI e início do século V a.C., os gregos estabeleceram colônias ao redor do Mediterrâneo. Durante século V a.C., houve uma hegemonia de Atenas em relação a outras cidades-estados, conseguindo subjugar os demais gregos através de uma dominação bélica e cultural, um nefasto imperialismo que acabou gerando, inevitavelmente, guerras. A Guerra do Peloponeso é o ponto de virada do imperialismo ateniense. Após o início do século IV a.C., Atenas entrou em franco colapso.⁴¹ Da posição de colonizadores, os atenienses passaram a colonizados (cf. Mossé, 1971, p. 60).

Nesse período em que conflitos dividiram a Grécia, causando a perda de vidas e a destruição de recursos, Sócrates via a necessidade de cultivar a harmonia, a cooperação, o consenso entre as cidades-estados. Seus discursos filosóficos, representados nos diálogos platônicos, ressaltavam a importância de virtudes como a prudência (*phrónesis* – φρόνησις), temperança (*sophrosýnê* – σωφροσύνη) e sabedoria/conhecimento (*episteme* – ἐπιστήμη), que via como essenciais para a manutenção da paz e o bem-estar coletivo entre os gregos.

O diálogo *Górgias* retrata a oposição entre Sócrates e Cálicles sobre justiça e poder. Sócrates defende que a harmonia da Pólis depende da temperança e do cuidado da alma, enquanto Cálicles justifica a dominação dos mais fortes (cf. Platão, 2011a, p. 291-301). Essa disputa reflete a tensão política da Atenas do período, onde a retórica era usada para legitimar guerras e interesses expansionistas. Sócrates, em contraste, propõe uma ética do bem comum, guiada pelo *logos*, pelo cuidado da alma, da Pólis, visando (*telos*) à harmonia cósmica.

Ao promover o auto-exame e a virtude, Sócrates esperava que os cidadãos e líderes tomassem decisões que favorecessem a união e o fortalecimento mútuo entre as cidades-

⁴¹ Ocorreram muitas crises internas, como revoltas e problemas agrícolas, além de uma estratégia beligerante para aliviar a pressão populacional e econômica. Uma transformação das forças produtivas que fragilizou o modelo escravagista da Pólis, resultando em sua decadência, fenômeno semelhante à destruição de outras civilizações por guerras e invasões externas, como o império Maia (cf. Magalhães-Vilhena, 1984b, p. 89).

estados gregos, contrapondo-se às práticas políticas de rivalidade e agressão de sua época, marcadas pela manipulação das massas através de frágeis ou falsos “saberes” (*doxa* – δόξα), não devidamente refletidos. Ele defendia um exame mais profundo sobre a Justiça e a Política, com a finalidade de incentivar o diálogo crítico, que pudesse levar a uma maior compreensão e respeito mútuo entre os cidadãos gregos (consenso).

Porém, a ocupação espartana aprofundou a crise, culminando no regime oligárquico dos “Trinta Tiranos”, que impôs repressão e eliminou opositores como tentativa de restaurar a ordem (cf. Everitt, 2019, p. 413). O colapso ateniense pós-guerra favoreceu a ascensão de magistrados que usaram promessas populistas para obter o poder (cf. Mossé, 1971, p. 48).

Discípulos de Sócrates, como Alcibiades e Crítias, foram influentes déspotas. Após a queda da oligarquia, Sócrates foi acusado de corromper a juventude e de impiedade, sendo condenado à morte, apesar de não participar desse regime ditatorial (cf. Casertano, 2011, p. 16). Nas próximas subseções, analisaremos, no diálogo Fédon, a tragédia de Sócrates.

2.3.1. O Fédon como microcosmo socrático da obra platônica

Cabe-nos, em princípio, explicar o porquê da escolha do Fédon. A resposta é que o diálogo aborda os temas mais complexos da sua filosofia: a imortalidade da alma, unindo *mythos* e *logos*. Platão faz da morte de Sócrates o evento representativo como “microcosmo” de toda a sua obra, desenvolvida habilmente no Fédon (cf. Gerson, 2018, p. 324).

A escolha do Fédon nessa pesquisa enfatiza o voo do saber como crepúsculo da jornada de leitura das obras platônicas. Elas têm um início “encantador” em Protágoras, um meio “poderoso” na República, e um final “trágico” no Fédon (cf. Bail; Engler, 2019, p. 339). Aqui, não nos aprofundaremos no “problema do Corpus Platônico”, ou seja, como (e em que ordem) devem ser lidos os diálogos (cf. Poster, 1998, p. 283-285).

Independentemente do método a ser utilizado à ordem de leitura dos diálogos platônicos, aceita-se, academicamente, em considerar o Fédon como um dos “grandes diálogos” de Platão, ou seja, com relevante representatividade de temas filosóficos (cf. Rogue, 2005, p. 17).

Perceba-se que Platão desenvolveu intencionalmente um plano literário que visava explorar e apresentar seu pensamento de forma cada vez mais elaborado e sofisticado. Os diálogos são projetados para serem mais do que meras exposições de teorias filosóficas; eles são ferramentas literárias destinadas a engajar o leitor em um processo de questionamento e descoberta.

O Fédon, um dos diálogos mais complexos de Platão, serve como um teste final ou desafio. Ele exige que o leitor aplique e integre o conhecimento e a compreensão desenvolvidos ao longo da leitura dos diálogos anteriores.

Necessário esclarecer que o Fédon tem sido interpretado de várias maneiras, mas em estudos mais recentes, recomenda-se que o diálogo deve ser lido como uma obra dramática, que encena uma situação excepcional – o último dia da vida de Sócrates – com personagens distintos discutindo a filosofia. O conhecimento platônico, assim, é experiencial e reflexivo, exigindo envolvimento ativo na descoberta filosófica (cf. Gonzalez, 1995, p. 15-17).

Ao realçarmos a natureza dramática dos diálogos de Platão, passamos a explorar a filosofia como um processo mais orgânico e narrativo, como modo de vida, mais adequado ao contexto histórico-cultural dos gregos antigos (cf. Casertano, 2016, p. 138).

A habilidade literária de Platão se mostra na própria composição de seus diálogos, que são ricos em imagens, personagens complexos e tramas envolventes, congêneres à estrutura genealógica do *mythos*.

Os provérbios, expressões, pausas, dos diálogos platônicos são utilizados como elementos para realçar a comoção e a complexidade das questões por ele tratadas (cf. Casertano, 2016, p. 140). Essa habilidade abrangia fins mais amplos que a mera transmissão de idéias; procurava, além disso, reformar a sociedade de sua época.

Se levarmos em consideração o relato de Diógenes, ao contrário de muitos filósofos, Platão foi um artista literário na sua juventude, participando de um concurso de tragédias antes de se juntar a Sócrates (cf. Diógenes, 2008, p. 86).

Iniciado na “arte das Musas”, Platão assimilou as cenas curtas entre personagens das tragédias, que debatiam questões cotidianas e éticas, para o aprimoramento dos seus diálogos.⁴²

Desse modo, Platão pretendia realizar uma transformação cultural, promovendo uma reflexão crítica sobre os valores e as práticas da sociedade grega. Em vez de apresentar verdades fixas, os diálogos estimulam o leitor à investigação filosófica, explorando a interação entre forma literária e pensamento.⁴³ A finalidade de Platão seria mais de “formar” o leitor, que meramente informá-lo (cf. Collobert; *et al*, p. 260-262, 2012).

⁴² Os “Mimes” de Sófron, escritor do século VI a.C., influenciaram Platão, mas eram suas obras voltadas para a performance, e não para a reflexão filosófica (cf. Dezote, 1993, p. 41). Kahn aduz a suprema capacidade de Platão em explicitar nos diálogos temas filosóficos: “[...] de tal modo que, a pesar del anonimato de la forma diálogo, pudiésemos reconocer allí com seguridad el sentido de cuanto escribió, el mensaje filosófico que pretende expresar” (Kahn, 2010, p. 90).

⁴³ Gonzalez propõe um “terceiro caminho” na interpretação de Platão (cf. Gonzalez, 1995, p. 34), entre a leitura cética (refutativa) e a dogmática (doutrinária).

2.3.2. Tragédia e ética em Sócrates: os ritos e mitos no Fédon

São inúmeras as questões filosóficas a serem levantadas no diálogo Fédon. Vários filósofos já se debruçaram a analisar minuciosamente a grande obra platônica. Nossa modesta contribuição se restringirá à proposta de (re)interpretar *outramente* o Fédon através dos elementos trágicos em sua estrutura literária dramática.⁴⁴ E para melhor compreender este diálogo, traçaremos uma análise comparativa entre o gênero literário do diálogo (platônico) com a estrutura da tragédia grega, ainda que não possamos aqui, obviamente, esgotar o tema. A tragédia⁴⁵, mais do que um gênero literário (como se verá), é uma forma de expressão cultural profundamente enraizada nos mitos e rituais sagrados da Grécia Antiga. A leitura do Fédon sob um pano de fundo trágico, reexaminado por Platão em forma de diálogo, demonstra uma ética socrática sob a chave “alterológica”, isto é, voltado ao Outro.

A tragédia grega utiliza diálogos intensos, alternando entre falas de personagens e cânticos do coro, para enfatizar os conflitos emocionais e éticos dos personagens, combinando poesia e drama, trazendo à tona a vulnerabilidade humana diante do destino e dos deuses. Além de preservar valores culturais, a tragédia desempenha um papel crítico e reflexivo.⁴⁶ Ela questiona as normas sociais, explora as consequências das ações humanas e oferece uma reflexão sobre a condição humana e a até mesmo sobre os mitos, com a liberdade de reinterpretá-los, assim como fazia Sócrates, principal personagem platônico (cf. Lesky, 1996, p. 80). Uma (re)leitura trágica do diálogo Fédon parte desses pressupostos: na obra, Sócrates é o protagonista heróico que, com dignidade, enfrenta a condenação à morte, seu destino; enquanto o “coro” (seus discípulos) expressa coletivamente as emoções e reflexões que intensificam o drama, assemelhando-se com a estrutura trágica.

Embora o Fédon não apresente uma *hamartia* (ἁμαρτία) no sentido tradicional de um erro trágico do próprio Sócrates, a sua condenação pode ser vista como resultado de uma falha comunitária, de toda a sociedade ateniense. A decisão de condenar Sócrates é, por assim dizer, uma *hamartia* coletiva, refletindo a ignorância e a injustiça da Pólis. A *hybris* (ὑβρις), no Fédon, também pode ser atribuída coletivamente à Pólis ateniense, caindo na teia da

⁴⁴ Giovanni Casertano traz detalhadamente a natureza teatral dos diálogos de Platão, destacando o "Fédon" como uma representação dramática que vai além das questões puramente filosóficas (cf. Casertano, 2017, p. 139-141).

⁴⁵ A tragédia grega articula elementos formais e corais que culminam na catástrofe (cf. Sousa, 2022). Nietzsche a interpreta como a tensão entre Apolo (ordem) e Dionísio (caos), onde o sofrimento é simultaneamente destrutivo e afirmativo da existência. Os festivais dionisiacos permitiam a suspensão das normas sociais, promovendo uma catarse coletiva. A tragédia, longe de ser apenas moralizante, revela a dualidade da vida e da morte, na qual criação e destruição são inseparáveis (cf. Nietzsche, 1992, p. 29-40).

⁴⁶ Para Gazolla a tragédia usava a ilusão para explorar questões filosóficas. Através da representação de conflitos e dilemas, a tragédia incitava os espectadores a refletir sobre temas como o destino, a justiça, a moralidade e a natureza da existência. Questões como justiça, poder, lei, liberdade e responsabilidade eram representadas através das histórias e dos dilemas dos personagens trágicos. A tragédia servia como um espelho que permitia à comunidade examinar suas próprias práticas e valores (cf. Gazolla, 2001, p. 59).

ignorância demagógica, dos falsos saberes, ao condenar e silenciar o homem mais sábio da Grécia (segundo o oráculo de Delfos), o seu melhor cidadão.

É no Fédon que o conhecimento socrático se desdobra de forma mais enfática através de uma inter-relação, ou reexame, entre *mythos* e *logos*. Essa combinação – entre “arte das Musas”⁴⁷ e a tradição mitológica – permite analisar o vasto cabedal de “ferramentas” argumentativas socrático-platônicas, expressando aspectos filosóficos da condição humana difíceis de quantificar ou racionalizar. Cada argumento filosófico no Fédon envolve premissas que evocam ou dialogam diretamente com o mito⁴⁸, de forma que Platão expõe os limites da razão como única provedora de argumentos e, ao mesmo tempo, ressalta a necessidade da genealogia mítica para conferir significação à filosofia, fundamentalmente em temas que escapam de uma demonstração empírica.

Platão emprega o mito como uma forma de comunicação acessível e persuasiva para diferentes públicos, inclusive para aqueles que ainda não estão preparados para compreender argumentos filosóficos abstratos. Assim, o mito tem um papel estratégico na introdução de ideias complexas. Trata-se de uma característica recorrente em todos os diálogos de Platão, o uso do “mito razoável” (*εἰκὼς μῦθος*) para articular elementos mitológicos com explicações filosóficas, operando o reexame socrático da antiga tradição.

Além de reexaminar os mitos da antiga tradição, Platão incorpora no Fédon diversos rituais da época, cuja análise – a partir de uma perspectiva antropológica – revela como essas práticas influenciaram o pensamento socrático.⁴⁹ Entre 415 e 399 a.C., Atenas passou por intensas transformações sociais e religiosas, com a profusão de novos cultos e ritos – como os de possessão e iniciação orientados para a salvação –, que buscavam respostas para a instabilidade política e o caos social (cf. Morgan, 1990, p. 10).

⁴⁷ Havia uma rivalidade entre filósofos e poetas, apontada no debate entre Protágoras e Sócrates sobre artista Simonides e seu poema sobre a virtude, em que Protágoras acusa o discurso poético de ser uma arma política e Sócrates, a pretexto de esboçar uma defesa do poema, faz Simonides falar contra si próprio, levando-o à contradição e vergonha (cf. Berger, 2021, p. 39). Apesar das tensões, filósofos e artistas compartilhavam elementos narrativos e antropomórficos na representação dos deuses. Gobry destaca que, embora Platão critique a poesia, reconhece que ela expressa questões éticas, especialmente no que concerne à imortalidade (cf. Gobry, 2018, p. 42), demonstrando uma possível reaproximação entre filosofia e poesia no Fédon, em que Sócrates menciona um sonho recorrente que o incitava a “praticar a arte das Musas” (Platão, 1988, p. 46-47, 60d-61b). Interpretando inicialmente esse chamado como um incentivo à filosofia – considerada a mais elevada forma de música –, Sócrates decide compor uma poesia antes de sua morte, garantindo que cumpriu essa prescrição divina.

⁴⁸ O termo *mythos* (μῦθος) possui uma semântica complexa, abrangendo significados como “conversa”, “coisa pensada” e “fundamento de pensamento” (Perine, 2002, p. 38). Para Lévi-Strauss, a mitologia não é uma representação arbitrária, mas um sistema lógico e ordenado que expressa virtualidades latentes da realidade (cf. Lévi-Strauss, 2021, p. 414), de modo que: “permaneçam ou não as interpretações de Lévi-Strauss, há pouca dúvida de que os mitos têm uma lógica, uma estrutura, e uma riqueza que nós não tínhamos suspeitado e que a maior parte do trabalho de decifrá-los ainda está a nossa frente” (Keesing; Strathern, 2014, p. 367).

⁴⁹ Os rituais trazem os mitos à vida. Através do ritual, há um retorno literal ao evento primordial narrado pelo mito. Os participantes do ritual experimentam *mimesis* (μῖμησις) como se a narrativa estivesse realmente acontecendo (cf. Brisson; et al, 2024, p. 226). Os rituais “constituem indícios preciosos do modo como uma coletividade concebe e organiza sua relação com o mundo e os outros, não apenas porque revelam, numa forma condensada, os esquemas de interação e princípios de estruturação de praxis mais disseminados na vida ordinária, mas também porque fornecem a base de uma garantia de que as interpretações que o analista deriva deles sejam compatíveis com a experiência vivida pelo que os veem como um quadro propício para a interiorização dos modelos de ação” (Descola, 2023, p. 136).

Os principais cultos dessa época eram os mistérios elusinos, os mistérios dionísiaos, o orfismo e o pitagorismo.⁵⁰ Esses cultos ofereciam uma forma de escapar das limitações da vida cotidiana e alcançar um estado de êxtase e transcendência. A possessão divina era vista como uma maneira do indivíduo ser temporariamente habitado pelos deuses, permitindo uma experiência direta e pessoal com a dimensão do sagrado.

Ao longo do tempo, houve uma aglutinação entre os grupos em que já era possível se falar de um modo de vida “órfico-pitagórico” no século V a.C., combinando temáticas éticas e sagradas que aproximaram pensadores das mais diferentes áreas geográficas da Grécia Antiga, desde as Póleis de Eléia à Jônia (cf. Casoretti, 2014, p. 62). Platão é influenciado pela antiga tradição do orfismo⁵¹ precisamente através do filtro operado pela reforma pitagórica, comungando do pitagorismo em muitos de seus aspectos, como a doutrina da *anamnesis*, a ordem natural e harmonia do Cosmos. Essa visão da filosofia é particularmente evidente no Fédon, comparando-se a busca filosófica à iniciação nos mistérios sagrados.

Segundo Szlezák, o pensamento platônico se identifica e assimila toda essa gama de influências culturais do *πᾶλαιός λόγος* (*palaiòs logos*):

Reúnem-se todas as influências mencionadas – a heraclítica, a socrática, a anaxagórica, a eleata, a atomista e a pitagórica – e se considera, além disso, o que Platão recebeu de Empédocles, do orfismo e da religião dos mistérios, além do que ele também recebeu da literatura médica e matemática, e integrou em sua obra, então, torna-se definitivamente claro que ele não pode ser compreendido adequadamente como herdeiro de um único mestre particular, mas sim como alguém que completou a tradição helênica inteira existente até a sua época (Szlezák, 2011, p. 131).

Tome-se como exemplo de assimilação dessa antiga tradição o debate de Sócrates e Cébes, no Fédon, a respeito do ocorre com a alma após a morte. Vejamos:

– E se ele pesa, meu amigo! Como pesa tudo o que é terreno, tudo o que é visível, não há que duvidar! Por isso a alma que o possui se torna, ela também, pesada e o receio do invisível e do Hades a arrasta de novo à região do visível, adejando ao redor dos túmulos e sepulturas, locais onde, como é voz corrente, se revestem

⁵⁰ Os Mistérios Eleusinos, realizados em honra a Deméter e Perséfone, prometiam aos iniciados uma vida após a morte mais feliz e uma comunhão com os deuses. Divididos em Mistérios Menores e Maiores, incluíam ritos de purificação, procissões e uma revelação sagrada no *Telesterion* (cf. Morgan, 1990, p. 31). Esses rituais fornecem um contexto para conceitos platônicos de alma e imortalidade (cf. Vernant, 2009, p. 72-73). Os Mistérios Dionísiaos enfatizavam experiências extáticas e estados alterados de consciência para preparar a alma para o além. A mitologia de Dionísio envolve morte e renascimento, refletindo a crença na imortalidade da alma. O mito de seu desmembramento e posterior ressurreição simboliza a dualidade humana: a culpa titânica e a centelha dionisiaca, purificável por ritos órficos (cf. Bernabé, 2022, p. 232-233). O Orfismo, uma vertente dos cultos dionísiaos, estruturava-se na crença na metempsicose, na necessidade de purificação (*kátharsis*) e em uma vida ascética para libertar a alma do ciclo de reencarnações. Orfeu, ligado à Trácia, representava um guia xamânico que transmitia esses ensinamentos a seus seguidores, os *hierophantes* (cf. Bernabé, 2012, p. 11-12). Os órficos não tinham dogmas ou uma estrutura hierárquica religiosa rígida. Sua literatura incluía cosmogonias e rituais iniciáticos (*teletai*), diferenciando-se das religiões cívicas (cf. Braz, 2020, p. 29). Com a popularização do orfismo, os pitagóricos incorporaram elementos órficos e promoveram adaptações ao seu próprio sistema moral e religioso. O pitagorismo adotou as práticas ascéticas e a visão de purificação espiritual dos órficos, especialmente as idéias sobre a imortalidade da alma e a transmigração (*metempsicose*), adaptando-as à sua doutrina moral lastreada em um Cósmos ordenado e harmônico (cf. Bernabé, 2022, p. 172-173).

⁵¹ Bernabé nos traz uma influência órfica direta em Platão, ao descrever a alma como imortal e capaz de existir em diferentes estados ou reinos após a morte: “E digo que as suas almas, depois de saírem do corpo, puseram-se a caminho junto com outras muitas e chegaram a um lugar maravilhoso, no qual havia dois buracos na terra, um em frente ao outro, e no céu, acima, outros dois. Entre tais buracos, sentavam-se juízes que, depois de pronunciarem a sentença, ordenavam ao justo que tomara o caminho da direita, subindo através do céu [...] E aos injustos, o da esquerda, descendo” (Bernabé, 2012, p. 308-309).

espectros umbrosos de almas – pois essa é a imagem que tais almas revestem quando não saem do corpo em estado de pureza, mas, pelo contrário, partilham da substância visível que, em virtude de sua natureza, as faz também visíveis. – É natural, Sócrates. – Sim, é natural, Cébes. Como natural é que não sejam as almas dos melhores, mas as dos medíocres, que assim se veem compelidas a errar por lugares que tais, expiando as culpas do seu antigo modo de vida, que foi mau. E assim hão-de errar até que o desejo do elemento corporal, que as segue e acompanha, as faça de novo prender-se às cadeias de um corpo; o que, segundo leva a crer, se processa consoante os tipos de vida que cada um, em concreto, exercitou... (Platão, 1988, p. 80-81, 81d-e).

A imagem de uma alma que não consegue adentrar no Hades, como vimos anteriormente (a súplica de Pátroclo a Aquiles na "Ilíada"), revela uma continuidade cultural significativa no pensamento grego antigo, seja em relação à importância da purificação, por meio de rituais fúnebres, na poesia de Homero, ou pelo modo de vida, em Sócrates, bem como o próprio destino da alma após a morte (o Hades), evidenciando uma preocupação com o estado da alma e sua jornada no além, de modo a assegurar aos mortos o bem-estar de suas almas. No Fédon, Platão explora a ideia de que as almas podem se tornar “pesadas” e apegadas ao mundo material, o que as impede de alcançar um estado mais elevado de existência após a morte, levando-as a vagar perto dos túmulos e, eventualmente, a reencarnar de acordo com as suas ações e desejos terrenos, a metempsicose, um mito de origem órfico-pitagórica (cf. Bernabé, 2012, p. 307-309).

Não por acaso, a Pólis em que Sócrates se encontra preso é Fluínte, considerada o centro tradicional da comunidade pitagórica na Grécia Antiga, bem como o narrador do diálogo, Fédon de Elis, é, ele próprio, um pitagórico, e igualmente, os principais debatedores, Símiias e Cébes, além de Equécrates (a quem Fédon de Elis narra a cena). Personagens e território pitagóricos são minuciosamente escolhidos por Platão para o momento mais dramático de seu mestre Sócrates. O diálogo Fédon apresenta uma progressão argumentativa em que, à medida que os interlocutores – como os pitagóricos Símiias e Cébes – introduzem novas objeções, os argumentos se tornam progressivamente mais complexos, preparando o terreno para a exposição do mito escatológico da imortalidade da alma, sustentado por três pilares: a metempsicose (reencarnação), a anamnesis (reminiscência) e a pré-existência das almas, os quais estruturam a argumentação sobre o conhecimento e a virtude.

Ao debater com Símiias e Cébes sobre o fundamento racional da imortalidade da alma, Sócrates afirma que as Formas são a base do conhecimento por serem perfeitas e imutáveis:

[...] por que razão as outras causas, as ditas “científicas”, as não entendo [...] explicações dessas mando-as passear, só servem para me confundir! E fico-me simplesmente por esta ideia, primária e ingênua, de que o que a beleza de um objecto não é outra coisa senão o Belo em si, seja por uma presença, seja por uma

participação ou por qualquer outro processo que torne essa relação possível [...] Resposta mais segura do que esta, não a encontro, seja para mim mesmo seja para qualquer outro (Platão, 1988, p. 107, 100d-e).

Perceba-se que Sócrates não se preocupa ou se detém à existência de fato (*toi onti*) dessas realidades em si (as Formas) em seu sentido científico ou verificável de modo empírico, pois não é disso que trata “as Formas”. Antes, ele incita a Cebes aceitá-las como uma verdade possível. Também não se aflige em descrevê-las como uma idéia “primária e talvez ingênua”, pouco importando a questão de como exatamente se relacionam — seja por participação (*methexis* – μέθεξις) ou presença (*parousia* – παρουσία). Devem ser consideradas um “mito razoável” (*εἰκὼς μῦθος*): “sempre e necessariamente, o conhecimento deve passar pelo inteligível, mas não se esgota nele” (Almeida Jr. 2024, p. 312), dispensando-se provas empíricas.⁵²

Almeida Júnior propõe que, em vez de um dualismo ontológico, Platão apresenta um Cosmos unificado: o mundo inteligível se manifesta no sensível. Em seus diálogos, não separava rigidamente o sensível do inteligível, mas os via como aspectos interconectados de uma mesma realidade. Distingue-se *κόσμος* (mundo) de *τόπος* (lugar) e *χώρα* (espaço). O mundo não é apenas um local onde ocorrem eventos, e sim uma estrutura viva que ocupa um espaço e se relaciona com “as Formas” sem estar radicalmente separado delas. A interpretação da “teoria dos dois mundos”⁵³ (cf. Almeida Jr. 2024, p. 20-22) foi uma leitura posterior, especialmente consolidada no médio platonismo e no neoplatonismo.

Gail Fine, na década de 1970, questionou a visão dogmática (problema do “dualismo platônico”) que retrata Platão como um dualista rígido, argumentando que, se as Formas não tivessem qualquer influência no mundo concreto, sua relevância seria comprometida. Segundo Fine, a abordagem platônica é, na verdade, mais unificada, evidenciando interações complexas entre o conhecimento das Formas e a percepção sensível (cf. Fine, 2003, p. 70).

A leitura dogmática do “dualismo radical” influenciou corrente religiosas posteriores (como o cristianismo), reforçando a ideia de que o mundo material é imperfeito e corrupto e

⁵² Aliás, mais apropriado seria falar-se de uma “mitofísica” ao invés de “metafísica” platônica. Como bem afirma Viveiros de Castro, no sentido de que todas as metafísicas são variações de mitos, isto é, as teorias e conceitos filosóficos ocidentais são uma capacidade humana de criar narrativas que moldam nossa compreensão do mundo (uma “imaginação mitopoiética”), assim como os mitos não-ocidentais (cf. Castro, 2017a, p. 253-60). Nesse sentido, portanto, as Formas platônicas podem ser vistas como um exemplo castreano de mitofísica, pois se apresentam como uma narrativa que molda a compreensão da realidade, sem a necessidade de provas empíricas.

⁵³ O termo *theoria* (θεωρία), no grego antigo, significava “contemplação” ou “observação cuidadosa” e estava associado à participação em festivais religiosos, nos quais os *theoroi* adquiriam conhecimento sagrado para compartilhá-lo. Diferentemente de sua conotação moderna, em que teoria se refere a um sistema explicativo baseado em princípios verificáveis, a *theoria*, na Grécia Antiga, envolvia um saber experiencial e intuitivo (cf. Platovnjak; Svetelj, 2022, p. 627-628). Especialmente no *Fédon*, Platão busca integrar o inteligível e o sensível, atenuando a oposição rígida entre ambos. A criação do demiurgo, que modela o mundo sensível a partir de realidades eternas, aponta uma conexão mais dinâmica entre esses dois planos. Essa reaproximação da *theoria* ao mundo fenomênico marca uma transição do pensamento platônico rumo a uma visão mais imanente do conhecimento (cf. Kahn, 2013, p. 18-21, 206-208).

desconsiderando abordagens que integravam a experiência sensível à construção do conhecimento (cf. Almeida Júnior, 2024, p. 297-298).

A “teoria dos dois mundos” impactou, igualmente, as concepções científicas e filosóficas da modernidade ocidental européia, que separaram radicalmente alma e corpo. No pensamento cartesiano, por exemplo, essa divisão reaparece na forma do dualismo substancial. A concepção de um mundo inteligível perfeito e um mundo sensível degradado também ajudou a construir hierarquias de pensamento, reforçando tradições filosóficas eurocêntricas que marginalizaram outras formas de conhecimento, com a exclusão de saberes tradicionais e de epistemologias não-ocidentais (cf. Dussel, 1977, p. 14-15).

Em Platão, não se pode cogitar seriamente uma separação radical entre “mundos”, até porque seu pensamento é inseparável da noção de unicidade, em o individual e o comunitário sempre desembocam na harmonia do Cosmos (cf. Hadot, 2017 p. 192). O que Platão pretende é seguir em sua polarização com a antiga tradição (nada mais que o reexame socrático, e não uma abrupta negação), um papel fundacional que permite se afastar da *doxa* e se aproximar da *episteme*, através de contínua e incessante busca do cuidado da alma. Propõe buscar uma Pólis que não permita jamais condenar (pela ignorância, pelos falsos saberes) injustamente um cidadão. Há uma nítida pretensão de (re)fundar a sociedade diante da crise fratricida grega, reexaminando os elementos da antiga tradição (cf. Brisson, 1982, p. 94).

Como poderia a sociedade grega em vertigem, imersa em crises graves internas e rivalidades fratricidas, alcançar uma transformação profunda que erradicasse as raízes de sua discórdia? Para Sócrates, a resposta jaz no processo de purificação filosófica da alma do cidadão da Pólis. Eis o seu mito (re)fundador: o cuidado da alma dedicada ao conhecimento, como o núcleo de uma comunidade grega renovada. O Fédon é atravessado pela proposta ritualística de alcançar a imortalidade da alma e a tranqüila morada com os deuses no além (livrando-se do penoso ciclo de reencarnações), ao tempo em que aponta a grave crise na sociedade grega, reformulando-a a partir da purificação da alma cada cidadão e da Pólis.⁵⁴

Veja-se que os cultos e oferendas aos deuses, até então realizados pela antiga tradição, não foram suficientes para aplacar a guerra, a fome e a peste, nem tampouco os discursos falaciosos de quem tencionava instrumentalizar o poder na Pólis. É no Fédon que Platão transforma essa jornada heróica de Sócrates em um drama literário (e filosófico). Como esse homem exemplar foi condenado à morte? Certamente, assim não queriam os deuses. Para Platão a injusta condenação ocorreu pela ausência do conhecimento, pela

⁵⁴ Sócrates menciona no Fédon a importância dos ritos de iniciação e purificação para alcançar uma existência superior após a morte (cf. Platão, 1988, p. 60, 69c). Platão reconhece a relevância dos rituais gregos de *katharmos*, que eliminavam impurezas físicas e espirituais, restaurando a ordem social, onde a purificação da alma reflete a harmonia com a Pólis e com o Cosmos (cf. Bailey, 2018, p. 66-72).

ignorância, pela ausência de virtude da sociedade ateniense. Uma Pólis impura, cujas conseqüências eram muito claras para Platão: a completa e rápida decadência de toda a Grécia. Temos no Fédon uma alma trágica, marcada por uma falha que levou à catástrofe.

Na etapa final do diálogo Fédon, Sócrates aceita sua morte com tranquilidade, reafirmando sua crença na imortalidade da alma e destacando a importância de viver uma vida filosófica, uma postura que demonstra mais uma vez sua coragem filosófica (*parrhesía*), assim como o fez diante do tribunal que o condenou, e agora ao beber, plácido, o veneno (*pharmakon*) “no cálice em um só trago” (Platão, 1988, p. 131, 117d). Essa coragem não se baseia em uma certeza absoluta de que ocorrerá após a morte, mas sim na convicção de que viveu uma vida filosófica virtuosa.

A filosofia é uma preparação para a morte, uma transformação, diz Sócrates: “[...] o verdadeiro alvo da filosofia, para aqueles que porventura o atingem [...]: um treino de morrer e estar morto” (Platão, 1988, p. 51, 64a). Isso não significa buscar literalmente a morte, desprezando a vida ou o corpo, pois o filósofo não existe sem seu corpo; antes, deve dominá-lo através do caminho do conhecimento e da virtude, transmutando-se à morada tranqüila no Além. A prática filosófica envolve a busca pelo conhecimento, preparando a alma para o momento da morte com dignidade. A serenidade de Sócrates perante a morte reflete sua compreensão da vulnerabilidade e da finitude.⁵⁵

O diálogo Fédon construído por Platão não pode ser nada menos, em sua forma e conteúdo, que trágico: Atenas padece convulsionada em variações catastróficas, sob o jugo da tirania e do espetáculo performático político, das doenças e da miséria; e Sócrates, o terapeuta da alma, é condenado injustamente à morte.

Em seu último discurso, Sócrates se socorre dos mitos recônditos na antiga tradição, em seus cultos e rituais.⁵⁶ Dentre eles, a fonte de todos os mitos: a morte.⁵⁷ Os mitos se sucedem às argumentações e completam no Fédon com a fluidez característica do pensamento

⁵⁵ Gail Fine, em sua interpretação do Fédon, afirma que Platão não apresenta o corpo como uma fonte de desprezo, mas sim como motivo de reflexão filosófica para aqueles que buscam a verdade através da alma (cf. Fine, 2021, p. 97). Na cosmologia grega, a morte não era um fim absoluto, mas uma transição da alma para outra forma de existência (outro modo de ser). O corpo (*soma* – σῶμα), assim como a alma e toda a natureza, estava sujeito ao processo do movimento e da transformação (cf. Vernant, 2001, p. 16-18). Esse processo era acompanhado por rituais e práticas que visavam facilitar a transição da alma, protegê-la e guiá-la para seu próximo destino (cf. Burket, 1993, p. 378-379). Sócrates menciona no Fédon a importância dos ritos de iniciação e purificação para alcançar uma existência superior após a morte (cf. Platão, 1988, p. 60, 69c). Para Platão, a filosofia purifica a alma, permitindo que o filósofo não tema a morte (cf. Platão, 2001, p. 268, 486a-b). As últimas palavras de Sócrates no Fédon representam o ritual derradeiro: “Críton, devemos um galo a Asclépio... Paguem-lhe, não se esqueçam!” (Platão, 1988, p. 131, 118a). Asclépio era o deus grego da medicina. Oferecer um galo a Asclépio era uma prática ritual comum como agradecimento por uma cura ou recuperação. A oferenda, pois, simbolizaria a cura da sua alma (dos males do corpo e do espírito), a sua purificação através de uma vida dedicada à virtude. Muitos autores entendem que essas últimas palavras de Sócrates são particularmente enigmáticas, não havendo consenso quanto ao seu significado (cf. Sassi, 2023, p. 306).

⁵⁶ Os gregos acreditavam que os rituais implicavam efeitos concretos na realidade, capazes de influenciar o clima, a fertilidade da terra e o bem-estar da comunidade. Esses rituais, associados a ciclos de vida, morte e renascimento, destacam a transição da alma entre diferentes estados de existência (cf. Vernant, 2004, p. 138). As preces, oferendas e rituais refletem uma crença na capacidade dos deuses de influenciar diretamente a sorte e o bem-estar das pessoas. Uma ligação direta entre o comportamento humano e a vontade divina: o respeito e a correta observância dos rituais são vistos como essenciais para garantir a favorabilidade dos deuses (cf. Otto, 2005, p. 222).

⁵⁷ Segundo Levinas: “A morte, fonte de todos os mitos, só está presente em outrem; e somente nele me reduz com urgência à minha última essência, à minha responsabilidade” (Levinas, 1980, p. 161).

dos antigos, ligando a alma à natureza. Parece-nos legítimo o argumento de Lévi-Strauss de que o pensamento mítico e o científico coabitam em suas estruturas mais profundas, assim como identificou, o Platão “antropólogo” e o “filósofo”, a completude entre *mythos* e *logos*.⁵⁸

2.3.3. A ética socrática e suas ambigüidades

No caminho percorrido ao fim desta seção, podemos pensar *outramente* a ética socrática: o homem (a alma, a cultura) se alinha à *phýsis* (natureza) em uma cosmovisão *alterológica*⁵⁹. A relação ética se dá em harmonia com Cosmos, questionando as crenças e premissas subjacentes à nossa maneira de ser e viver. Portanto, pensar *Outramente* a ética socrática significa reinterpretar sua filosofia como um movimento de desestabilização das certezas. Aliás, acreditamos ter sido este o propósito de Sócrates.

Devemos reconhecer, porém, que esse ἥθος (ainda que pensado por nós *Outramente*) foi moldado por necessidades históricas e culturais específicas, daí não se extraindo valores aplicáveis “universalmente”. Trata-se, na realidade, de uma resposta socrática aos problemas da sociedade grega daquela época, que incluíam a manutenção da paz interna e a proteção contra ameaças externas.⁶⁰ Um modo de ser e viver havido estritamente dos gregos antigos.

A filosofia socrático-platônica moldou uma ética do “consenso” entre os gregos, mas, paradoxalmente, legitimou a guerra contra os bárbaros. Uma clara distinção entre “nós” (os helenos) e “eles” (os estrangeiros) que justificava a dominação de outros povos. Ironicamente, a cosmovisão *alterológica* da ética socrática se limitava a identificar o Outro restrito apenas à fraternidade helênica. Perceba-se a ambigüidade do legado socrático.

Diante desse caráter paradoxal, em que os “iguais” eram incluídos, mas a “diferença” era excluída, Sócrates, apesar de louvável esforço (com risco à sua vida – *parrhesía*), não alcançou o almejado consenso através do diálogo entre os gregos, bem como não evitou a

⁵⁸ Lévi-Strauss aduz que o pensamento mitológico não é de modo algum inferior intelectualmente ao pensamento científico, visto que ambos operam sob a mesma base lógica estrutural, mas com modos diferentes de produção do conhecimento (cf. Lévi-Strauss, 1989, p. 36). No Fedro, mito e *logos*, não opostos, mas complementares e interdependentes, ambos expressão da verdade das Musas, personificações da busca da harmonia do saber. O mito como genealogia, criador de personagens de ritmos; conduzindo, estruturado e organizado pelo *logos*, conferindo-lhe sentido (cf. Platão, 2000, p. 85-86, 259c-d).

⁵⁹ Entendemos que uma cosmovisão “alterológica” significa que o ser é sempre ser-em-relação, e que o Outro não é um objeto de conhecimento ou um obstáculo à identidade, mas aquilo que possibilita o próprio existir.

⁶⁰ Sócrates, por exemplo, atuou militarmente e via a guerra entre gregos como patológica (*stasis*), que deveria ser evitada, uma vez que ele considerava todos os gregos como parte de um mesmo “gênero” (*genos*) específico. Os gregos deveriam se unir e evitar conflitos internos para fortalecer as cidades-estados e preservar sua identidade cultural. Ao mesmo tempo, considerava a guerra contra os bárbaros (*polemos*) como justa por natureza (cf. Platão, 2001, p. 246, 470b-d). Platão defendia a superioridade dos gregos. Para ele, os conflitos contra estrangeiros deveriam ser conduzidos com o objetivo de destruí-los, criando assim um espaço político interno seguro contra ameaças externas (cf. Koselleck, 2006, p. 200). Os gregos se viam como portadores de uma civilização superior, justificando-se, assim, a dominação sobre aqueles considerados incultos ou bárbaros. Isso demonstra que os valores éticos gregos eram estruturados para pessoas seletas (homens livres, excluindo mulheres, escravos e estrangeiros), dentro de uma sociedade hierárquica, e não podiam ser concebidos como valores universais, mas sim específicos para a sociedade grega.

instrumentalização do discurso às massas na *ἀγορά*, voltado à dominação autofágica entre os próprios helenos. Platão aponta a uma *hamartia* coletiva e (re)funda seu mito na *Kallípolis*.

O projeto de dominação da modernidade européia elevou a figura de Sócrates como símbolo da humanização pelo *logos*, mas esse *logos* permaneceu ancorado numa matriz excludente, separando-o do *mythos*. A discriminar os dignos de diálogo (racionais, civilizados), daqueles reduzidos ao silêncio (selvagens, irracionais). Transformou, pois, a Grécia Clássica em seu “berço”, construindo uma imagem unidimensional⁶¹ de Sócrates, espelho de si mesma, como que possuído por uma espécie de logolatria.⁶²

O projeto moderno — da ciência ao direito, da moral ao Estado — apropriou-se da filosofia socrática, mas deslocou seu conteúdo para novos campos de dominação: o indígena colonizado, o animal objetificado, a natureza expropriada. A pretensão de universalidade do discurso racional se tornou o novo critério de pertencimento à esfera do humano — e, exclusivo, de dignidade ética. Diante destas variações socráticas (de seus devires), sentimo-nos como Teeteto: “Pelos deuses, Sócrates, causa-se espanto o que tudo isso possa ser, e só de considerá-lo, chego a ter vertigens” (Platão, 1973, p. 20, 155c). Vertigem diante do abismo: uma sensação de desestabilização da ética diante da produção de crises modernas e da construção de seu projeto filosófico lastreado na razão antropocêntrica.

Eis que, na próxima seção, analisaremos o projeto de modernidade europeu, não com a pretensão de rechaçar, em absoluto, a cultura ocidental *tout court*. Não visamos negar sua importância, por exemplo, suas contribuições científicas e tecnológicas, ou no próprio campo da filosofia, da medicina e outras áreas. Pelo contrário, o que se propõe é repensar as suas bases filosóficas: Quais as fraturas ontológicas de certos “avanços”? A quem serve esse projeto e qual seu fundamento ético? Quem está sendo excluído? A que nos levará tudo isso?

A crítica se dirige especificamente, como se vê, à estratégia etnocêntrica de dominação do Outro, compreendendo como foi produzido o discurso da razão instrumental (cf. Adorno, 2009, p. 127), servindo-se, sempre, de uma “razão instrumento”; uma ferramenta de violência cujo alvo é exploração do Outro.⁶³ Os avanços tecno-racionais, pois, passaram a ser utilizados não aos emancipatórios, mas para atrofiar o mundo (a natureza, as almas) a um

⁶¹ Convergirmos, nesse ponto, com a análise de Marcuse e seu conceito de “homem unidimensional”, no sentido de que a modernidade reduziu a existência a um único plano, eliminando a capacidade crítica e imaginativa. Nesse contexto, o consenso e a conformidade suprimem o dissenso e a alteridade, criando um ambiente onde a multiplicidade de modos de ser e viver é vista como ameaça (cf. Marcuse, 1973, p. 150).

⁶² Diz-se “logolatria” como incapacidade de decifrar os significados profundos do *logos* (que organiza e completa o mito), uma idolatria, no sentido flusseriano, que tem a capacidade de usá-lo ou articulá-lo, mas marcada pela adoração do discurso em si mesmo, de uma razão eivada pela dissimulação, pela estratégia de dominação do outro, uma razão maliciosa, instrumental, que se serve, necessariamente, de uma razão instrumento, esta frívola, estúpida, violenta, com suas mãos machadas de sangue, para a satisfação de interesses inconfessáveis por quem a manietta (cf. Flusser, 2009, p. 9). Entedemos que o poder legítimo é aquele que está a serviço do Outro.

⁶³ Em nosso mais próximo exemplo latin-americano: o etnocídio praticado contra as populações indígenas na invasão dos seus territórios pelos Europeus (cf. Quijano, 1988, p. 30).

mero cálculo (cf. Timm, 2020, p. 98). Uma razão dissimulada, de gestão identitária de crises permanentes, camuflada na ilusão de “progresso” e evidenciada em seu sustentáculo necroético antropocêntrico: a eliminação do Outro, seja por armas de destruição em massa, ou por convulsões políticas, sociais e ambientais, concentração de riquezas, exclusão e miséria.

Será possível encontrar uma “saída” desse labirinto antropocêntrico? Falar de filosofia a partir de uma perspectiva “além” da filosofia, como uma “saída”, pode parecer, à primeira vista, um contrassenso, dado que sugere um debate que se estende para fora dos limites da disciplina acadêmica. No entanto, essa aparente contradição se dissolve quando consideramos que a filosofia sempre esteve envolvida com o questionamento de suas próprias bases e limites. Isso está em linha com a tradição socrática de questionar saberes estabelecidos e explorar as fundações do conhecimento. Assim, longe de ser um contrassenso, utilizar o termo “saída” é uma maneira de ampliar a própria investigação filosófica para compreender as complexidades contemporâneas.

Convidamos o leitor a uma reavaliação ética mais ampla; “devorada” a partir de uma cosmopoeiética; uma (re)leitura “anti-narcísica”. Nesta seção, *verbi gratia*, utilizamos interdisciplinaridade (em que pese os estilhaços herdados pela modernidade) para uma tentativa de aproximação ontológica dos antigos (através do recorte socrático): observamos que o Cosmos Grego era coabitado por humanos, deuses, rios e outras entidades, mas hierarquizado, inclusive, chancelando uma ética de dominação dos gregos sobre os estrangeiros (a revelar seu caráter paradoxal). Reinscrevemos Sócrates dentro de um campo de variações possíveis (de devires), em que o filosofema se (re)aproxima do mitema, e o seu possa ser comparado, sem subsumi-lo, a outras formas de ser e viver no(s) mundo(s).

Iniciar uma jornada filosófica sem examinar como essas questões tem moldado os discursos ocidentais, seria negligenciar os fundamentos sobre os quais o nosso próprio entendimento filosófico foi construído. Como podemos questionar, sob uma perspectiva ética, pretensos discursos consensuais (como a “ecologia”), quando temas candentes à nossa realidade latino-americana – e, mais especificamente, brasileira – são debatidos sem que nossa opinião, sequer, seja levada em consideração?

Talvez seja hora de considerar não apenas as nossas vozes acadêmicas do Sul (importantes, sem dúvida), mas, em especial, as vozes daqueles que estão imersos cotidianamente nas teias vivas dos labirintos florestais. Nas pequenas ações concretas dos povos que habitam, sentem e praticam, efetivamente, outros modos de ser e viver, havidos no singelo murmúrio das águas, no colorido das matas e no sussurrar dos pássaros.

3. OS MODERNOS: DESENCANTAMENTO DO MUNDO RUMO À NECROÉTICA

3.1. FLUSSER E SUA ARQUEBIOGRAFIA DA MODERNIDADE

Definir a modernidade é uma tarefa extremamente complexa, pois ela não apresenta um conceito unívoco⁶⁴, e sim um campo de tensões entre perspectivas ontológicas, epistemológicas e éticas extremamente. Compreendê-la exige uma abordagem interdisciplinar que articule suas contradições internas e dialogue com outras tradições, reconhecendo sua pluralidade sem reduzi-la a uma narrativa homogênea. Dependendo da abordagem, a modernidade pode ser vista tanto como um período histórico marcado tanto pelo avanço da ciência e da racionalidade instrumental, quanto como um projeto inacabado. Além disso, a modernidade não se manifestou de maneira homogênea nem na própria Europa, nem tampouco em outras regiões do mundo⁶⁵, sendo atravessada por contradições e resistências.

Assim, exige-se, sempre, escolher um recorte, reconhecendo que suas características variam conforme o contexto e a perspectiva adotada. E o nosso recorte será a modernidade ocidental européia, desde o seu desenvolvimento nos séculos XVI e XVIII (a se arrogar como herdeira cultural da Grécia Clássica e Sócrates como seu herói da razão), até seu enredamento no cenário de crises permanentes⁶⁶ que experimentamos. Assim, podemos estabelecer uma análise comparativa (a partir das variações ontológicas de alma e da natureza) acerca do hipotético liame entre os antigos gregos e os modernos europeus, e identificar seu alcance.

Com efeito, o projeto moderno europeu não permaneceu restrito ao seu território, expandindo-se por meio do comércio transatlântico, da colonização, com a imposição de seus próprios interesses e valores a outros povos. Um período marcado, predominantemente, pela consolidação de um projeto hegemônico de poder. Estudá-lo permite compreender como essa

⁶⁴ Reconhece-se que o Ocidente, especialmente na tradição filosófica contemporânea, buscou repensar criticamente suas próprias formas de racionalidade, desenvolvendo modelos mais abertos à discursividade e alinhados a ideais emancipatórios, como observamos, por exemplo, nas propostas éticas e comunicativas de Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas. Contudo, não foi possível tratar detalhadamente esses modelos mais abrangentes de racionalidade devido às limitações próprias do escopo desta pesquisa. Optou-se, aqui, pela linha de uma análise crítica da modernidade centrada principalmente no pensamento de Vilém Flusser, mesmo reconhecendo-se a existência de outros importantes modelos de modernidade ainda por explorar.

⁶⁵ Embora a narrativa eurocêntrica tenha atribuído protagonismo à Europa, a modernidade resultou de intercâmbios culturais. Civilizações islâmicas preservaram conhecimento clássico grego, contribuindo para a filosofia. A China introduziu inovações como a pólvora, a bússola e a imprensa, fundamentais para a expansão europeia. A Índia forneceu o sistema decimal e o conceito de zero, aos avanços matemáticos e científicos. A África, além de seus recursos naturais, foi explorada por meio da escravidão, sustentando a economia global e a acumulação de capital europeu. Na América, civilizações pré-colombianas desenvolveram sistemas políticos e tecnológicos que foram apropriados pelos colonizadores. Esses intercâmbios revelam a constituição da modernidade como um fenômeno heterogêneo, fruto de múltiplas contribuições culturais, e não restrito à Europa dos séculos XV a XIX (cf. Souto Maior; Machel, 2024, p. 100).

⁶⁶ O conceito de "crise permanente" (como consequência do projeto moderno) foi aprofundado Koselleck, que analisa como a modernidade, ao promover uma visão linear e progressista da história, uma temporalização a engendrar crises contínuas. A instrumentalização política das filosofias da história, a partir do século XVIII, legitima programas de ação que perpetuam os estados de crise. Essa tendência resulta em uma dinâmica onde as crises se tornam uma condição perene entre os modernos (cf. Koselleck, 1999, p. 9). Observe-se que não se trata apenas de um estado permanente de crises advindo dos fluxos e contrafluxos do capital, mas da própria constituição da sociedade moderna.

matriz da racionalidade epistêmica foi construída e naturalizada, além de possibilitar uma crítica às suas pretensões universalizantes.

Priorizamos a metodologia genealógica (ou arquebiografia) de Vilém Flusser, entre tantas outras possíveis, numa tentativa de aproximação da ontologia moderna. Justifica-se sua escolha em nossa pesquisa por sua acurada capacidade como “tradutor de mundos”, antecipando, na década de 1960, discussões que já apontavam à necessidade de desestabilizar as hierarquias ontológicas antropocêntricas e de explorar perspectivas outras que valorizavam a pluralidade de formas de ser e viver no mundo. Sua vasta produção intelectual ainda está em fase de compilação e seu pensamento certamente abrirá novos caminhos à reflexão ética.⁶⁷

3.1.1. O colapso das estruturas medievais

Flusser argumenta que a modernidade surgiu do colapso das estruturas de pensamento medievais (uma variação catastrófica), deslocando a forma como o mundo era concebido e experienciado (cf. Flusser, 2017a, p. 43-45). A epistemologia medieval estava fortemente ancorada em uma visão teocêntrica e hierárquica, na qual cada ser ocupava uma dada posição Cosmos, segundo critérios metafísicos, refletindo em uma ordem natural como espectro de sua própria organização social e política. A teologia, especialmente a escolástica tomista, era a chave interpretativa desse universo, fornecendo um quadro normativo que subordinava a razão à fé e a ciência à revelação divina (cf. Porto; Porto, 2008, p. 452).

O mundo medieval era interpretado através de categorias como essência, finalidade (*telos*) e substância. Um modelo originário da tradição ptolomaica-aristotélico-tomista. Essa cosmovisão foi progressivamente suplantada por uma nova cosmologia, em que a realidade passou a ser descrita por meio de proporções, fórmulas e relações matemáticas, promovendo uma crescente abstração do mundo sensível. Essa ruptura, porém, não foi homogênea, abarcando tensões entre concepções unificadas e fragmentárias acerca do real. A ascensão da ordem epistêmica moderna passou a se lastrear na primazia da razão, na objetividade empírica e na manipulação técnica da natureza, como critérios a definir uma nova forma de “ciência”.

⁶⁷ Cabe-nos sindicar alguns dados biográficos de Vilém Flusser. Infelizmente, ainda não se confere a ele a devida relevância acadêmica no Brasil. Aliás, Flusser não é brasileiro de nascimento, apesar de o considerarmos aqui radicado. Nasceu na Tchecoslováquia em 1920, oriundo de uma família judaica, seus pais foram mortos em campos de concentração durante o regime nazista, marcando sua visão crítica sobre a modernidade e suas promessas de progresso. Refugiu-se para Londres e, posteriormente, para o Brasil, onde viveu por mais de três décadas, até 1972, tendo que se exilar mais uma vez, desta feita em retorno à Europa, em razão da ditadura militar. Flusser continuou a escrever e palestrar nos anos seguintes ao exílio, vindo a falecer em 1991, na República Tcheca. A condição de sobrevivente do Holocausto provocou em Flusser um desenraizamento, vivendo sob a experiência do exílio em vários países, o que moldou sua percepção do ser humano como desprovido de um “telhado” fixo, sempre forçado a reconstruir continuamente sua identidade de modo fluido e relacional. Sua filosofia nos convida a repensar o mundo em uma era de transformações culturais e tecnológicas (cf. Klintowitz, 1986).

Um dos aspectos mais importantes dessa variação catastrófica é a substituição da visão qualitativa e metafísica da realidade por uma abordagem quantitativa e matemática. Esse processo estabeleceu que o universo não era mais um organismo ordenado por Deus, mas um mecanismo regido por leis matemáticas fixas e imutáveis, a ser desvelado pelo homem por novos métodos, e não mais pela revelação (cf. Porto; Porto, 2008, p. 455-457).

Com o avanço mecanicismo e do fisicalismo nos séculos seguintes, essa estrutura foi gradualmente desmontada. Flusser aduz que os antigos símbolos que davam coerência à experiência medieval foram sendo substituídos por modelos analíticos, quantificáveis e mecanicistas. Ele nos traz uma imagem; a arquitetura de uma gigantesca catedral gótica na cidade (cf. Flusser, 2017a, p. 93), indicando que essa estrutura persiste na memória coletiva, porém, restam tão-somente os resquícios físicos desse longínquo passado, e não mais com um sentido epistêmico, isto é, como formas de compreensão do mundo.

A modernidade, nesse sentido, representaria um esforço para tornar o mundo transparente e inteligível por meio de uma racionalidade voltada à quantificação e à generalização, mediada por representações visuais (e mais tardiamente por imagens técnicas), mas ao “custo de uma nova fase do Ocidente rumo ao abismo” (Flusser, 2017a, p. 208).

Essa mudança produziu um desencaixe entre a experiência concreta do mundo e sua abstração teórica, um fenômeno que caracterizaria fortemente a modernidade. Se na Idade Média a experiência do real estava impregnada de sentido, na modernidade ela se torna uma operação abstrata, reduzida a padrões e mediada por códigos matemáticos, em detrimento da vivência direta. O colapso medieval, para Flusser, significou um deslocamento ontológico nas formas de construção do real que trouxe consequências ambivalentes. Se, por um lado, a modernidade trouxe inegáveis avanços técnicos, por outro lado, promoveu uma crescente alienação da experiência entre o homem e o Cosmos, atrofiada a uma razão quantificável.

A razão moderna se estrutura em torno de um modelo dedutivo, baseado na ideia de que o conhecimento pode ser sistematicamente derivado de princípios primeiros, tal como um sistema geométrico. Essa concepção é exemplificada pelo *more mathematico* (cf. Adorno, 2009, p. 44), que descreve a tentativa de estruturar todo o pensamento (as formas de ser e viver no mundo) segundo a lógica mecanicista, com especial destaque a Descartes, onde verdades universais são alcançadas por meio de axiomas e demonstrações rigorosas.

Esse modelo racionalista, ao buscar uma inteligibilidade universal, deslocou a experiência humana a um papel secundário e contribuiu para diversas fragmentações: corpo e alma, mito e razão, natureza e cultura, sujeito e objeto, humano e não-humano. O Cosmos (ou

o mundo) passou a ser concebido como uma abstração mensurável e manipulável, no qual a experiência humana direta se tornou progressivamente interpolada por (re)produções técnicas.

3.1.2. O expurgo das almas: o esvaziamento do Cosmos na modernidade ocidental

Ao analisarmos mais detidamente a dicotomia corpo/alma, verifica-se uma ruptura ontológica que abriu caminho à rejeição da antiga dimensão da *phýsis* por pensadores modernos. Observe-se que Hobbes, no Capítulo XLVI do *Leviatã* (intitulado "Das trevas resultantes da vã filosofia e das tradições fabulosas"), critica fortemente os conceitos tradicionais de alma, imortalidade e substância espiritual, associados à metafísica escolástica e à teologia cristã medieval. Sustenta que nada existe além do corpo, repelindo categoricamente a ideia de substâncias imateriais: "afligem-se em fazer parecer possível que uma alma vá sem corpo para o céu, para o inferno ou para o purgatório, e que os espectros caminhem de noite nas igrejas, adros e lugares de sepulturas" (Hobbes, 2003, p. 563).

O conceito de substância imaterial, de acordo com Hobbes, é uma *contradictio in terminis*, pois "substância" implica extensão e corporeidade, logo, a ideia de uma alma imaterial não tem fundamento empírico. Como a escolástica introduz termos como "alma" e "espírito" sem sustentação científica, a imortalidade da alma seria tão-somente uma construção teológica, estranha, portanto, às "ciências naturais", que não pode ser demonstrada objetivamente. Para Hobbes, todos esses termos foram empregados por autoridades religiosas como instrumento de poder para controlar os fiéis, em detrimento da autoridade estatal.

Desde a aurora da revolução copernicana, a ciência moderna representou, ironicamente, um "milagre" a golpear fatalmente a antiga autoridade epistêmica da Igreja Católica e seus textos sagrados, com o surgimento de um novo modelo de autoridade baseado na observação empírica e no ideal da razão universal. O mundo, agora, poderia ser compreendido e controlado por meio da razão humana. O homem seria capaz de moldar o seu próprio futuro, independentemente dos desígnios misteriosos de Deus. A tradicional metafísica da substância passou a ser incansavelmente questionada, realizando-se um verdadeiro "expurgo das almas" das obras filosóficas de pensadores modernos de maior relevância, visto que a "alma", enquanto categoria ontológica, não mais se amoldava aos paradigmas da nova ciência (cf. Valentim, 2018, p. 122).

Ao criticar e limitar as especulações metafísicas sobre a alma como substância imortal, Kant também contribuiu para esse "expurgo", baseando-se em uma epistemologia que restringe o conhecimento humano ao domínio dos fenômenos e que rejeita a possibilidade

de conhecimento racional da alma enquanto substância em si. Como *res cogitans* (substância pensante), a alma se torna apenas um conceito que surge das estruturas de nosso pensamento e não pode ser objeto de conhecimento teórico, pois não é acessível pelos sentidos, nem é validada pela experiência empírica (cf. Kant, 1998, p. 353, A 343/B 402).

3.1.3. Por que modernos?

Walter Benjamin identifica nos "modernos" uma postura ambivalente: ao mesmo tempo em que buscam romper com o passado, são assombrados pela incapacidade de criar algo verdadeiramente perene. A pergunta "por que modernos?" é, portanto, uma provocação.⁶⁸ Não diz respeito apenas à identidade dos modernos. Trata-se de um questionamento mais agudo, acerca dos fundamentos e dos efeitos do que é viver e ser moderno. Seu olhar volta-se ao futuro, perdendo o vínculo originário, pois o passado conjura o antigo, as trevas. Navega num abstrato oceano de efemeridade e descontinuidade, na ilusão de um progresso linear, de um avanço inevitável (cf. Dussel, 1993, p. 24).

Para Koselleck os modernos pretenderam modificar como a história e o tempo são concebidos. Esse ponto de inflexão ocorreu entre os séculos XVIII e XIX, quando ocorre o que ele denomina de "singularização semântica" da história. Nesse processo, a história deixa de ser entendida como um conjunto de narrativas particulares, desconexas entre si e voltadas para fornecer exemplos morais ou práticos, e passa a ser vista como um fluxo unificado e linear que abrange toda a humanidade, dotado de uma direção e um sentido próprios. A história deixa de ser a "mestra da vida", como era na tradição clássica, e se torna um instrumento de planejamento e antecipação do futuro. Desloca-se o foco da contemplação do passado, como fonte de exemplos a serem seguidos, para a construção de um futuro planejado, marcado pela idéia de progresso. Essa nova concepção implica uma ruptura entre o espaço de experiências (o passado) e o horizonte de expectativas (o futuro), caracterizada como uma "temporalização da história" (Koselleck, 2006, p. 306).

Assim, o ideal de progresso surge como o principal elemento moderno, refletindo a crença de que a humanidade avança em uma trajetória linear e ascendente, em direção a um futuro melhor, moldado pela ação humana. Essa imagem de progresso infinito, projetando-se sempre ao desejo do "amanhã", insere uma nova normatividade na história, transformando-a

⁶⁸ Para Bruno Latour o próprio conceito de modernidade é problemático, afirmando que jamais fomos modernos para ressaltar que o ideal moderno de separação rigorosa entre natureza e cultura, ciência e sociedade, humanos e não-humanos, nunca foi plenamente realizado. Segundo Latour, a modernidade criou a ilusão de purificação e distinção clara dessas categorias, mas na prática sempre operou através de redes híbridas, onde humanos e não humanos se relacionam continuamente. Dessa forma, evidencia-se que as práticas cotidianas e científicas sempre envolveram conexões complexas que não cabem em separações rígidas (cf. Latour, 1994, p. 32-38).

em um campo de disputas políticas e ideológicas. A história deixa de ser apenas um registro de eventos e passa a ser uma ferramenta utilizada para justificar ações no presente em função de um futuro desejado. Esse novo regime de temporalidade é uma ferramenta de intervenção no devir humano, no qual o futuro se torna um campo de planejamento e disputa, e o passado é constantemente reinterpretado à luz das expectativas futuras.

As contribuições de Copérnico, Kepler, Galileu e Newton na astronomia são interpretadas como protagonistas de um movimento linear e triunfal do progresso científico moderno europeu (cf. Flusser, 2017a, p. 211). Essa idéia simplifica um processo muito mais diverso, ignorando o compartilhamento de práticas de conhecimento com outros povos. Ao invés de uma inopinada “revolução”⁶⁹, devemos reconhecer a multiplicidade de contextos e atores que influenciaram a ciência moderna européia, entendida como resultado de interações globais que envolveram também o conhecimento científico asiático, africano e ameríndio.

Além disso, Stengers desestabiliza a visão convencional que se tem da ciência moderna ocidental, predominantemente enxergada como um empreendimento universal, neutro e objetivo. Para ela, a ciência é uma prática situada, permeada por interesses políticos, econômicos e sociais. Não se trata de uma busca desinteressada pela “verdade”, mas sim de um conjunto de decisões sobre o que será investigado, refletindo prioridades em um campo de disputas e interesses entre seus respectivos atores (cf. Stengers, 2002, p. 84).

3.1.4. A arqueobiografia dos modernos

Como bem aduz Rodrigo Novaes: “Flusser não faz um estudo objetivo, ou uma arqueologia, da história da ciência Ocidental. Sua análise é subjetiva” (Flusser, 2017b, p. 10). Propõe-se, então, uma “arqueobiografia”, uma metodologia a partir da própria experiência de Flusser (como um “arquivo vivo”) para uma tentativa de aproximação à ontologia moderna. Desde as camadas históricas que o precederam, até o seu modo de ser e viver no século XX, reconstruindo as diversas mediações que o conduziram. Inspirado por uma abordagem que combina elementos da fenomenologia, da hermenêutica e da crítica estruturalista, Flusser

⁶⁹ A expressão “Revolução Científica”, associada ao período entre Copérnico e Newton, tem sido amplamente problematizada por estudiosos contemporâneos da historiografia da ciência. Tal denominação impõe um mito de origem à ciência moderna, conferindo à Europa uma suposta singularidade histórica que inaugura, isoladamente, a racionalidade científica moderna. No entanto, essa narrativa apaga uma variedade de agentes, práticas e tradições intelectuais não europeias que contribuíram para os modos modernos de conhecer. Com efeito, a ciência moderna surge da circulação, contato e apropriação entre diversos saberes e povos. Além disso, a ideia de ruptura repentina entre uma ciência “velha” e uma “nova” não se sustenta historicamente: o heliocentrismo, por exemplo, conviveu por mais de um século com o modelo geocêntrico, e Copérnico não apresentou evidência observacional definitiva para sua proposta. A própria adesão à nova astronomia foi lenta, heterogênea e marcada por disputas religiosas e políticas (Doré; Haddad, 2024, p. 461-468).

afirma que o ser humano não é um ente isolado e autônomo, mas moldado por sedimentações que abragem sua percepção de mundo, suas formas de pensamento e seus modos de agir.

A proposta desta “arqueobiografia” não se limita a uma narrativa linear e cronológica da história do pensamento moderno; pelo contrário, enfatiza a circularidade, ou seja, a ideia de que o sujeito moderno só pode compreender suas condições de existência ao refletir sobre os processos que o constituíram. Isso significa que não há um ponto fixo de origem ou um caminho progressivo no qual a modernidade possa ser reduzida a um avanço unidirecional. Em vez disso, há um movimento contínuo de retorno às tradições antigas, que são constantemente reexaminadas à luz dos problemas concretos do presente. Esse processo cria um paradoxo: ao mesmo tempo em que se apresenta como uma ruptura com o passado, a modernidade não consegue se desvencilhar completamente, pois depende da reinterpretação contínua de suas próprias origens para justificar sua existência: “como chegamos até aqui, e de quem é a culpa?” (Flusser, 2017a, p. 25).

A modernidade ocidental nasce da crítica ao pensamento medieval, mas essa crítica se estrutura sobre categorias herdadas do próprio pensamento que tenta superar. O racionalismo cartesiano, baseado na dúvida metódica e no rigor lógico, não surge *ex nihilo*, mas da necessidade de responder a questões filosóficas que já estavam presentes na escolástica medieval. Igualmente, vimos que a chamada “revolução científica” europeia só puderam ocorrer porque se apoiaram na sabedoria dos antigos, na teologia medieval e na tecnologia de outros povos. Flusser argumenta que esse movimento circular é visível tanto na filosofia quanto em todas as estruturas sociais (cf. Flusser, 2017a, p. 209).

Há uma transformação da tradição, *mutatis mutandis*, como observamos, por exemplo, no reexame socrático do *palaio logos*. O *anthropos* tinha um lugar determinado na *kosmos*, cuja estrutura era inteligível e dotada de finalidade (*telos*). O conhecimento era visto como participação no ser do mundo, e não como oposição entre sujeito e objeto. Entre os medievais, a realidade é ordenada por Deus e o conhecimento verdadeiro é aquele que se orienta pela revelação. O humano é uma criatura – dependente, finita, limitada.

O pensamento moderno, porém, abandona as hierarquias metafísicas que subordinavam o mundo material a uma ordem teológica, e reposiciona o humano como centro (por isso, o uso do termo antropocentrismo) de toda a experiência. Esse deslocamento gradual inaugura um novo regime de relações com o Outro, com o mundo. Nominado agora de sujeito pensante, o humano moderno é autônomo (que busca em si mesmo os critérios da verdade), é universal (como estrutura racional pensante) e é transcendental (como condição que torna possível o conhecimento).

Surge aqui a cisão entre consciência e realidade, entre interioridade e exterioridade, fragmentando-se em outras múltiplas dicotomias. O mundo passa a objeto a ser conhecido, dominado, representado. A racionalidade moderna realiza um processo clivagem: humano/não-humano, a natureza/cultura, sujeito/objeto; a desembocar na discriminação dos próprios seres humanos, onde o Outro se torna uma categoria abstrata, a ser classificado como o selvagem, o inferior, o exótico, em razão de suas diferentes formas de ser e viver. Exploraremos, a seguir, os principais elementos dessa ontologia antropocêntrica.

3.2. A GRANDE PARTILHA: MODERNOS EM VARIAÇÕES DA ALMA E DA NATUREZA

Já identificamos que a modernidade é um processo histórico-cultural extremamente complexo e que pode ser interpretado sob diversas formas. Deste modo, cabe-nos analisar as variações de alma e natureza operadas na ontologia moderna ocidental européia. No pensamento grego clássico, vimos que a *phýsis* era autogerativa e crescente, interligando todos os seres. Em suas decisões pessoais e na Pólis, os homens compartilhavam leis e princípios de uma ordem natural. Na modernidade ocidental essa relação se modifica, substituindo a explicação teológica por uma perspectiva mecânica e racional da natureza.

A partir dessa dicotomia entre o mundo da natureza e o mundo da cultura, Descola desenvolve o conceito da "grande partilha" para demonstrar que essa ruptura histórica (essa variação catastrófica) marca a ontologia da modernidade ocidental européia, evidenciada no desenvolvimento da arte, da ciência e da filosofia modernas, a partir de uma objetividade que organiza o mundo (cf. Descola, 2023, p. 83-86). A natureza passa a ser interpretada como um sistema físico, regido por leis matemáticas a ser empiricamente explorado, separado do mundo da cultura (do homem), o que pavimentava o caminho para o domínio da racionalidade instrumental contemporânea, gerando diversas outras dicotomias abstratas a seguir analisadas.

3.2.1. A construção da Natureza moderna

No germe da modernidade ocidental europeia, a representação da natureza foi progressivamente dissociada de sua dimensão simbólica. Essa transformação é concebida já na arte do Renascimento, à emergência de uma perspectiva linear e à racionalização do espaço. A pintura, por exemplo, deixa de tratar a natureza como um cenário sagrado ou

mitológico e a transforma em um objeto de contemplação e estudo técnico, refletindo uma nova relação entre o homem e a natureza (cf. Flusser, 2010, p. 82)

Vimos que o ser humano passa a ser posicionado como sujeito autônomo, separado e superior ao mundo natural. Essa é a perspectiva fundacional do pensamento moderno, reforçada por avanços científicos e tecnológicos, como a geometria projetiva, o microscópio e o telescópio, que tornam a natureza algo observável, manipulável e subordinado à razão humana. A dissociação simbólica da natureza a torna um conjunto de "coisas" desprovidas de agência, rompendo as relações de interdependência presentes em outras cosmologias.

Essa separação radical entre homem e natureza surgirá apenas na modernidade. A natureza passa a ser entendida como o mundo das coisas ou “realidade”; e a cultura, concebida como o mundo criado pelo homem ou “artificial”. Analisando comparativamente antigos e modernos, verificamos uma variação do conceito de natureza explicitada pela analogia de Hobbes entre o homem e a sociedade às máquinas:

Assim como em tantas outras coisas, a Natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois, considerando que a vida não passa de um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquinas que se movem por meio de molas e rodas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro; tal como projetado pelo Artífice? E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. Porque pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama República, ou Estado [em latim, Civitas], que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado (Hobbes, 2003, p. 11).

Na Europa do século XVII, a ideia de natureza sofreu mudanças fundamentais, abandonando os paradigmas teológicos e finalistas de Aquino em favor de um modelo mecanicista, no qual a totalidade dos fenômenos é explicada pelas leis de interação entre as partes. A substituição do finalismo aristotélico e a ênfase na causa eficiente de Descartes (ação mecânica) desvincularam a natureza de uma ordem divina diretamente perceptível, enxergando a natureza como uma máquina que podia ser analisada, desmontada e compreendida de forma racional (cf. Flusser, 2019, p. 111)

A partir do século XVIII, a natureza passou a ser concebida como um domínio físico independente, acessível ao homem apenas pela ciência e pela racionalidade. Essas mudanças epistemológicas nos séculos XVII e XVIII consolidaram a separação entre natureza e cultura, criando as bases para o pensamento moderno. Entre os séculos XVIII e XIX, o conceito de cultura se torna fundamental na nascente antropologia moderna ocidental, de matriz

positivista-evolucionista. A cultura foi recepcionada como um domínio “científico” próprio, simbólico e separado do mundo físico da natureza, permitindo a análise das realizações humanas em relação ao ambiente (cf. Descola, 2023, p. 90).

Esse processo gerou uma tensão intrínseca: enquanto a natureza era objetivada pela ciência, a cultura se tornava subjetivada pelas humanidades (ou ciências humanas). Por meio desse dualismo ontológico, cristalizou-se em uma divisão epistemológica entre as ciências naturais e as ciências do espírito (humanas), dificultando que pudessem integrar ambas as ciências na análise conjuntural da realidade (cf. Flusser, 2010, p. 53).

O dualismo radical entre natureza e cultura é, pois, uma construção moderna ocidental. A oposição entre essas categorias, longe de ser natural, é o resultado de um contexto histórico e cultural europeu bem situado.

3.2.2 A separação entre sujeito e objeto

A modernidade encontra na “grande partilha” seu mito (re)fundador, uma ruptura no tempo e no espaço, marcando um distanciamento do passado arcaico e estável e sinalizando um novo regime de práticas e idéias. Latour entende que a dualidade sujeito/objeto se trata de um desdobramento da separação Natureza/Cultura e indica Hobbes e Boyle como seus representantes mais relevantes dessa divisão no século XVII.

Hobbes propôs um modelo político centrado no contrato social, em que os cidadãos delegam poder ao soberano. Boyle, por outro lado, institucionalizou a prática experimental em ciência, utilizando o laboratório como espaço de construção de fatos. Ambos criaram campos separados: o político, para organizar as sociedades, e o científico, para explorar a natureza. Essa separação consolidou a dualidade sujeito-objeto, permitindo à ciência operar como neutra e objetiva, enquanto a política tratava das relações humanas (cf. Latour, 1994, p. 53).

Com Kant, a modernidade consolida a separação radical entre a coisa-em-si e o sujeito transcendental. Essa proposta filosófica, apresentada pelo filósofo de Königsberg à maneira moderna, de uma “revolução copernicana”, estabelece “o ponto dos fenômenos” como o único local de mediação, onde as formas puras de sujeito e objeto se encontram sem jamais se misturar (cf. Kant, 1998, p 49, B XXIII).

Não é o sujeito que se conforma ao objeto conhecido, mas o objeto que aparece ao sujeito segundo as formas e categorias da sensibilidade e do entendimento humano. O “ponto dos fenômenos” é, portanto, o único lugar possível onde sujeito e objeto se relacionam — não como substâncias que se unem, mas como polos distintos cujos termos só entram em contato

por meio da experiência sensível estruturada pelas formas *a priori* do sujeito (espaço, tempo e categorias do entendimento). É nessa esfera dos fenômenos que a realidade nos é acessível, já que a “coisa em si” (*noumeno*) permanece incognoscível.

Assim, Kant estabelece uma separação radical entre o que podemos conhecer (fenômenos) e aquilo que escapa ao nosso aparato cognitivo (coisa em si). Apesar de se dizerem mediadores, os híbridos são vistos apenas como intermediários que transmitem essas formas puras, negando-lhes qualquer ontologia própria. Essa proposta kantiana, ainda influente em muitas filosofias contemporâneas, fundamenta-se na idéia de que o espírito humano impõe formas arbitrárias a uma matéria amorfa.

Hegel tenta superar essa rígida separação operada por Kant, ao transformar a relação entre sujeito e objeto em uma contradição dialética, em que pólos opostos são levados ao extremo para, em teoria, serem superados (cf. Hegel, 1992 p. 139). No entanto, ao invés de abolir a separação, Hegel a intensifica, fazendo dela o motor da história. A dialética, embora promova um discurso sobre mediações, trata-as como intermediários que reproduzem as qualidades ontológicas puras do espírito ou da matéria, mantendo o abismo entre natureza e espírito. Em suma, a dialética perpetua o paradoxo moderno: proclama a reconciliação enquanto amplia a separação (cf. Flusser, 2019, p. 58).

Do lado dos sujeitos, expandiu-se o território da hermenêutica, enquanto do lado dos objetos, naturalismo e técnica avançam. Essa caricatura da separação moderna se tornou insustentável, destacando ainda mais o paradoxo do projeto moderno.

3.2.3. A rígida dicotomia moderna entre corpo e alma

A rígida separação entre corpo e alma na modernidade ocidental, ocorreu particularmente através da interpretação do pensamento do dualismo substancial cartesiano. Renè Descartes entende que o corpo e a alma são substâncias distintas e independentes. O corpo é concebido como uma máquina, regida por leis mecânicas e físicas, sem capacidade para produzir pensamento. Por outro lado, a alma é a sede do pensamento e da racionalidade, existindo de maneira independente do corpo. Essa distinção baseia-se no princípio do "penso, logo existo" (Descartes, 2001, p. 38), que reconhece a existência da alma através da capacidade de pensar (*cogito, ergo sum*), sem depender da materialidade do corpo.

Essa separação cartesiana marca uma ruptura, uma variação ontológica da alma, como vimos na seção anterior na filosofia socrático-platônica. O cuidado de si, enquanto

cuidado da alma, era fundamental ao bem-estar do corpo (físico e mental), assim como à harmonia do cidadão com a Pólis.

Em Descartes, o corpo é um autômato biológico, um sistema mecânico composto por órgãos e fluidos que funcionam de forma independente do pensamento. Ele chega a comparar o corpo humano “como uma máquina feita pelas mãos de Deus” (Descartes, 2001, p. 62), com complexidade superior a qualquer invenção humana. No entanto, essa complexidade não implica autonomia cognitiva, pois os sentidos e a imaginação podem enganar, enquanto a razão, atributo exclusivo da alma, é a única fonte confiável de conhecimento.

A alma, segundo Descartes, é caracterizada pelo pensamento puro e pela autoconsciência. É através da razão que a alma apreende verdades universais, enquanto o corpo apenas responde a estímulos externos. Imune à dissolução da materialidade junto ao corpo, “não está sujeita a morrer com ele” (Descartes, 2001, p. 66), a alma é, então, imortal.

Embora Descartes tenha estabelecido uma separação rigorosa entre corpo e alma, ele admite haver uma relação em que a alma é afetada pelo estado do corpo. Na sua obra sobre as Paixões, a alma impulsiona o corpo a agir e este, por sua vez, influencia a alma por meio das sensações. A interação ocorre na glândula (pineal) que serviria como ponto de contato entre o pensamento imaterial e os processos físicos do corpo: “por intermédio dos espíritos que preenchem a cavidade do cérebro” (Descartes, 1983, p. 229).

Essa variação ontológica da alma cartesiana teve desdobramentos duradouros na filosofia e na ciência moderna ocidental. A separação entre *res cogitans* (substância pensante) e *res extensa* (substância extensa) influenciou áreas como a biologia, a psicologia e a ética, estabelecendo a base para a concepção mecanicista do corpo humano. A medicina, por exemplo, passou a tratar o corpo como um organismo autônomo, desvinculado de considerações espirituais, enquanto a psicologia cartesiana reforçou a ideia da mente como algo independente do cérebro.

O dualismo cartesiano⁷⁰ também alimentou o antropocentrismo moderno, ao considerar a razão como o critério distintivo do humano em relação ao demais seres e à natureza. Isso levou à exclusão, por exemplo, dos animais da esfera moral, pois desprovidos de alma pensante “quanto à razão ou senso” (Descartes, 2001, p. 6), são meros mecanismos biológicos sem capacidade de afeto (sofrimento) consciente. Essa idolatria moderna da razão, como método exclusivo de conhecimento, gerou uma radical cisão com o mito. Ora, entre os

⁷⁰ *Outramente*, aprendemos com Foucault que o corpo e a alma não são conceitos naturais, mas construções históricas que surgem dentro das redes de poder e saber. No processo de subjetivação do sujeito moderno, o corpo é disciplinado e a alma é um efeito dessa dominação. Essa análise desestabiliza a ideia de uma subjetividade autônoma e natural, mostrando que nossa experiência de “eu” e “interioridade” é moldada para além de uma base biológica: “o corpo também está mergulhado num campo político” (Foucault, 1987, p. 25).

antigos *mythos* e *logos* se complementavam para alcançar a *episteme*. Na modernidade, o mito foi relegado a um papel filosófico inferior e secundário.⁷¹ É o que analisaremos a seguir.

3.2.4. Mito e razão: variações de um milagre moderno ocidental

De acordo com Brisson, os mitos formulam modelos teóricos do universo, estruturando a realidade através de uma coerência interna e lógica própria, como um meio de codificação do saber e da experiência coletiva. O mito não foi superado pela ciência, mas continua operando em formas diferentes, moldando a maneira como compreendemos fenômenos abstratos e conceitos complexos. O pensamento humano, mesmo quando altamente racionalizado, não se liberta completamente das estruturas narrativas e simbólicas que os mitos oferecem (cf. Brisson, 2014, p. 281-282)

Todavia, Bernal identifica que houve uma mudança de percepção acerca do legado da Grécia Clássica para a civilização ocidental a partir de 1870 pelos historiadores europeus, que passaram a entender o pensamento grego como “criadores” da própria filosofia, descartando o conhecimento transmitido pelo Oriente. Pensadores positivistas e evolucionistas europeus⁷² confinaram a compreensão histórica da Grécia Antiga como espelho da glorificação do seu próprio “progresso”, menosprezando as intrincadas interações culturais da sociedade grega. Os historiadores românticos, especialmente os alemães, traçaram arbitrariamente uma biografia das “raças”, em que os europeus haviam se tornado povos evoluídos e civilizados, legítimos herdeiros da filosofia grega. Essa narrativa perdurou até o início do século XX, em que as referências da Grécia eram difundidas através da premissa de uma cultura seminal indo-européia, representada como o nascedouro da civilização que chamavam de “ariana” (cf. Bernal, 2005, p. 19).

Assim, a fim de demarcar o “nascimento” da razão e traçar um liame hereditário a justificar seu “renascimento” triunfal na modernidade européia, fez necessário cindir a própria história da Grécia Antiga, emulando um rompimento com a antiga tradição. Tal como a idade moderna se tornara uma era racional e a idade média uma era mística, também, para a

⁷¹ Foucault reexamina o mito platônico do corpo como prisão da alma de modo o oposto à dogmática moderna: a alma é a verdadeira prisão do corpo. Os discursos sobre subjetividade e consciência são usados para controlar e domesticar os corpos, tornando-os úteis e dóceis ao sistema de poder (cf. Silveira; Furlan, 2003, p. 182).

⁷² Sob o prisma dos positivistas haveria uma espécie de estágio primário, uma compreensão da divindade mais abstrata (e menos humanizada). No estágio posterior, a humanidade recorreria ao cristianismo para a explicação dos fenômenos da realidade, e, ao fim, haveria o “florescimento”, enfim, da razão e da ciência européia, como estágio mais avançado da humanidade (cf. Burnet, 2006, p. 53). Já o cânone evolucionista historiográfico do Ocidente traçou marcadores específicos, a dividir a sociedade grega em eras: um período (politeísta) “primitivo” marcado pela obsolescência dos mitos; e outro período (monoteísta) de avanço intelectual, ético e até “científico”, por meio do abrupto surgimento da razão. Essa ideia de uma “evolução” do pensamento grego do politeísmo ao monoteísmo obscurece a complexidade das suas tradições. Platão nunca rejeitou os deuses olímpicos, e seu demiurgo não implica uma ruptura teológica. O pensamento helênico sempre foi plural, influenciado por tradições egípcias e orientais na concepção da alma e da ordem cósmica (cf. Vernant, 2003, p. 188-189; cf. Platão, 2011, p. 101-102, 32d; cf. Trautnecker, 1995, p. 94, cf. Lopes, 2010, p. 386).

historiografia ocidental, a sociedade grega estaria dividida em um período “arcaico” (não por outro motivo assim denominado: como sinônimo de antiquado, obsoleto) em que a Grécia é retratada com olhares de exotismo, entre os séculos VIII a.C. e IV a.C, com um modelo de filosofia naturalístico, fisicalista e quase selvagem; e em contrapartida um período “clássico”, entre o século V a.C. e III a.C., um “milagre” que mudou o rumo da humanidade à evolução, *a posteriori*, da ciência e da democracia (cf. Giordani, 2012, p. 102). Um modelo de pensamento racional exemplar. Aduzem os professores Reali e Antiseri:

“(...) a superioridade dos gregos em relação aos outros povos nesse ponto específico é de caráter não puramente quantitativo, mas qualitativo, pois o que eles criaram, instituindo a filosofia, constituindo novidade absoluta. Quem não levar isso em conta não poderá compreender por que, sob o impulso dos gregos, a civilização tomou uma direção completamente diferente da oriental. Em particular, não poderá compreender por que motivo os orientais, quando quiseram se beneficiar da ciência ocidental e de seus resultados, tiveram que adotar também algumas categorias da lógica ocidental. Com efeito, a ciência não é possível em qualquer cultura” (Antiseri; Reali, 2003, p. 9).

Essas categorizações simplificam excessivamente a complexidade dos processos históricos e culturais envolvidos, e trazem consigo elementos fortemente semelhantes às versões ocidentais posteriormente surgidas na modernidade, para igualmente antagonizar, correspondente à Idade Média, uma “era de trevas”. O termo ignora a continuidade e as adaptações culturais na Grécia entre 700 a. C e 490 a.C, em que encontramos o surgimento de novas formas de arte, como a poesia de Homero (Ὅμηρος – século VIII a. C.) e Hesíodo (Ἡσίοδος – século VII a. C). Sobrepuja-se, nessa era, a valorização da cultura da oralidade (tão valorizada por Sócrates), de importância ímpar na preservação da memória e identidade da Grécia Antiga, vindo, posteriormente, a surgir um renovado alfabeto, herdado dos fenícios (cf. Finley, 1998, p. 10). Repetem-se, como se pode observar, os modelos idealizados de marcos evolucionistas modernos para criar dicotomias abstratas e arbitrárias.

Ernst Renan foi o primeiro a utilizar a expressão “milagre grego”, para demonstrar que a filosofia surgiu na Grécia inopinadamente por meio de uma razão iluminada (cf. Renan, 2011, p. 6). O ápice da racionalidade haveria ocorrido na cidade-estado de Atenas, centro de arte, da filosofia e da democracia (cf. Châtelet, 1980, p. 19-20), através de Sócrates, o ponto de inflexão para um pensamento antropocêntrico, marcando a transição de um período exótico ao estudo da racionalidade e moralidade (cf. Jaeger, 2013, p. 12; cf. Vaz, 1998, p. 34; cf. Cornford, 2005, p. 29-31). Essa temporalização linear moderna ignora que Sócrates estruturou sua ética a uma ordem cósmica, assimilada e reexaminada do *palaios logos*.

Vimos que Gernet rompe, pioneiramente, com essa idealização da Grécia Clássica como um período de inovação e genialidade da razão, ao aplicar métodos antropológicos e

etnológicos aos estudos clássicos, que posteriormente foram incorporados e expandidos à Escola de Paris (cf. Gernet, 1980, p. 16). Desta feita, a concepção de uma progressão linear da sociedade grega é finalmente desafiada, demonstrando que as tradições sagradas e familiares permaneceram relevantes à estruturação das Póleis. A pesquisa interdisciplinar reconheceu a coexistência entre o antigo e o novo na sociedade grega, destacando como valores e práticas tradicionais foram reconfigurados em novos contextos políticos (cf. Gernet, 1980, p. 4-8).

Ante a constatação de um Cosmos grego como um ζῶον ἔμψυχον καὶ ἔννοον ("vivo dotado de alma e inteligência") coabitado por uma vasta gama de seres (humanos e não-humanos), dotados de agência, em que cada qual desempenha seu papel de forma harmônica, alguns escritores ocidentais passaram a afirmar que essa visão grega “misturava” pessoas a coisas, em que tudo era objeto e não sujeito.⁷³ Veja-se o entendimento do eminente professor Reale acerca da cosmologia grega:

Naturalmente, também o homem faz parte do cosmo, e a physis, buscada de Tales em diante, ao explicar todas as coisas, também explicava, em certo sentido, o homem; mas – e este é ponto sobre o qual deve-se prestar atenção – explicava-o só como coisa ao lado das outras coisas, ou seja, como objeto e não como sujeito. De fato, no âmbito da filosofia da physis, não se atribuía ao homem lugar privilegiado, ou melhor, não se compreendia nem se justificava esse lugar privilegiado (Reale, 2013, p. 11).

Bastante criativa é a perspectiva de Reale: “o homem como coisa ao lado de outras coisas”. Ora, os habitantes da Grécia no período anterior Sócrates (o “herói da razão”), acreditavam eles mesmos serem “coisas”, como objetos e não sujeitos? Não nos parece ser o caso. Até porque, ao que se sabe, a noção de sujeito tem suas origens na modernidade. Para usarmos de similar anacronismo do autor, tratava-se de uma relação “sujeito-sujeito”, ou seja, de seres dotados de agência, de alma (rios, animais, deuses, homens), todos interligados por uma ordem natural (*phýsis*) ao Cosmos. E assim foi antes, durante e depois de Sócrates cosmologia grega. De qualquer forma, entendemos ser apavorante ao dogmatismo ocidental compreender uma relação que não se subordine aos paradigmas de separação entre sujeito-objeto, natureza-cultura, ou que não atribua ao homem um lugar especial no mundo.⁷⁴

A fim de reencontrar o suposto fio condutor do progresso ocidental em relação à modernidade europeia, foi dada a Sócrates a ingrata missão de baliza civilizatória. Não é por outra razão que o cânone ocidental afirma que Sócrates tinha um completo desprezo por questões ligadas a φύσις (natureza), dedicando-se tão-somente às questões humanas, morais.

⁷³ Com certo desprezo, Russell admite, por exemplo, que as civilizações do Egito e da Mesopotâmia continham elementos que realmente penetraram a cultura grega, porém, vaticina que a invenção da matemática, da ciência e da filosofia, foi um “fato” repentino e surpreendente (cf. Russell, 2015, p. 33).

⁷⁴ Vernant ressalta que a recusa em reconhecer a importância da pluralidade de deuses olímpicos e, por consequência, do mito (ou da mitologia) na sociedade grega, demonstra, na verdade, uma tentativa de moldar o pensamento grego a uma perspectiva européia cristã moderna (cf. Vernant, 2009, p. 22-23).

Essa versão do desprezo da *phýsis* é sustentada mais uma vez pelo egrégio filósofo Reale, através de sua interpretação da passagem 67b no diálogo Fédon (cf. Reale, 2013, p. 89).

Demostramos na seção anterior que, em verdade, Sócrates, ao narrar o mito escatológico da alma, não podia se socorrer, por óbvio, de “cientistas” (no caso, dos naturalistas, estudiosos da *phýsis*), ou seja, de uma explicação ou argumentação empírica. Com efeito, o diálogo trata justamente das limitações do uso da razão humana à reflexão sobre a morte, nada tratando o texto platônico de um suposto desprezo de Sócrates pela φύσις.⁷⁵ Sócrates não estabelece uma separação rígida entre mito e razão, mas sim uma relação complementar entre essas duas formas de discurso. O *mythos*, no Fédon, trata de temas complexos que ultrapassam os limites do discurso analítico estrito.

Da mesma forma, Brisson entende que Platão utiliza o mito em seus diálogos filosóficos com um papel transformador: o *mythos* é empregado para comunicar conceitos filosóficos profundos a uma audiência que nem sempre tinha acesso ao pensamento analítico. Esse uso platônico do mito demonstra que a filosofia grega não rejeitou totalmente a estrutura mítica, mas a reexaminou dentro de um novo horizonte filosófico (cf. Brisson, 2014, p. 37).

Enfim, importa saber que o pensamento grego antigo não fazia uma dicotomia estrita entre mito e razão. Assim entendia Platão, ao descrever que o “*mythos* só pode transmitir-se pelo *logos*” (Dixsaut, 2017, p. 373). Mito como forma de conhecimento que complementava a razão, a moralidade, a genealogia e a estrutura do Cosmos, que a pura argumentação lógico-empírica não poderia alcançar sozinha. A filosofia socrática refletia a incorporação tanto dos elementos de mistérios, quanto às práticas de abertura e argumentação características da vida política nas cidades-estado. Trata-se de uma tentativa de “enquadrar” o pensamento antigo grego em uma caixa (pequena) que não lhe cabe. Elementos sagrados, tradições, mito e razão, nunca deixaram de caminhar juntos na Grécia Antiga, sendo assimilados e reexaminados por várias correntes filosóficas gregas. Entre os antigos, o Cosmos era coabitado por seres humanos e não-humanos. Estes últimos foram expurgados da cosmologia moderna.

3.2.5. O humano e o não-humano: uma arqueologia da modernidade idolátrica

Segundo Ludueña Romandini, a história não é formada somente por dados objetivos ou práticas institucionais, mas também por elementos intangíveis que se manifestam em

⁷⁵ Na obra "A República", Platão apresenta a idéia de que a φύσις (*phýsis* ou natureza), é uma condição necessária para que, para se tornar um cidadão completo em *Kallipolis*, é necessário também receber a educação especial (*Paidéia*) dessa cidade. A cidade ideal é uma espécie de macrocosmo da alma, e a alma individual, um microcosmo da cidade. Portanto, a idéia é que tanto a cidade quanto a alma devem estar organizadas de forma harmoniosa, com cada parte desempenhando seu papel adequado (cf. Platão, 2001, p. 72-74, 369b-370c).

imagens, símbolos e mitos. Deve-se abrir espaço ao que permanece à margem do discurso oficial. Propõe, então, uma “arqueologia da modernidade” que consiste em interrogar os seus próprios fundamentos. Nossa compreensão sobre a história, o poder e a subjetividade não se constrói apenas a partir de elementos racionais e predicados materiais, mas também através de dimensões menos visíveis e categorizáveis – o que ele denomina de “ciência sem nome”. A ideia de uma “ciência sem nome” aponta a existência de um campo de investigação que, embora não reconhecido pelas metodologias tradicionais, é relevante para compreender a formação dos sentidos e das estruturas sociais (cf. Ludueña Romandini, 2017, p. 38-39).

Há uma camada de conhecimento – e de influência – que permanece oculta às análises convencionais, mas que molda significativamente a percepção da história e do poder. Essa ciência investiga justamente esses aspectos que não podem ser facilmente mensurados ou categorizados, como as emoções, as imagens e os mitos, elementos que atuam de forma subjacente, mas determinante na constituição da realidade social.

Como já explanamos, mitos não são meras representações superficiais ou fantasias sem impacto prático; eles atuam como ferramentas poderosas que estruturam a subjetividade e a organização social. Ao analisar os mitos, revelamos como eles carregam significados que vão além do seu aspecto meramente visual, funcionando como repositórios de memória, emoções e poder. Os mitos servem como narrativas fundacionais que organizam o imaginário coletivo, influenciando as maneiras pelas quais a história é contada e como o poder é legitimado. Assim, a estética, o simbólico e os afetos têm um papel muito importante na formação das relações sociais e na dinâmica do poder, que muitas vezes é subestimado pela primazia da razão e da objetividade na ontologia moderna.

Em sua “arqueologia da modernidade”, Ludueña busca as raízes do pensamento moderno europeu destacando o papel da “idolatria” enquanto projeto de dominação. A idolatria, elemento teológico na Idade Média, ao invés de simplesmente desaparecer com a modernidade e com o advento da razão, sofreu uma variação ontológica, tramutando-se em um mecanismo econômico de poder. O mercado, as instituições políticas e os sistemas de controle social se estruturam sobre um tipo de “idolatria secularizada”, onde não mais adoramos estátuas, mas fetiches econômicos e tecnológicos, uma vinculação mística com objetos e símbolos do capital, em que os algoritmos e as imagens de consumo se tornam os novos “ídolos” da sociedade contemporânea (cf. Ludueña Romandini, 2020, p. 142).

A arqueologia da modernidade de Ludueña revela que a idolatria estrutura os modos de governamentalidade e economia, bem como sustenta a própria dicotomia moderna entre o humano e o não-humano. Ao investigar a passagem da *oikonomia* teológica para a biopolítica

secular, Ludueña demonstra que a idolatria funciona como um dispositivo de distinção ontológica, separando aqueles que detêm um estatuto de subjetividade plena — dotados de razão e agência — daqueles relegados à condição de fetiches, artefatos ou entidades subordinadas ao controle humano. Essa estrutura permeia a lógica moderna de separação do humano e dominação da natureza, dos animais e das formas de existência extramodernas, que são continuamente objetificadas e instrumentalizadas (cf. Ludueña Romandini, 2012, p. 31).

Essa separação entre o humano e o não-humano surge do impulso de transformar o caos primordial em uma ordem mensurável, onde o sujeito humano, dotado de capacidade técnica e discursiva, impõe fronteiras que o colocam como legislador do mundo. Essa estratégia delimita categorias e estabelece uma hierarquia que privilegia a ação e o domínio do humano sobre a natureza — que é relegada ao status de recurso ou objeto passivo.

A construção dessa divisão opera por meio de uma série de práticas que ele denomina de “antropotecnia”, isto é, processos pelos quais o humano molda, transforma e, em última instância, submete os elementos do mundo natural à sua própria lógica. Esse conceito está ligado à história da domesticação, do controle tecnológico e do desenvolvimento de dispositivos simbólicos que reafirmam a ilusão da soberania humana sobre tudo o que o cerca. Ludueña expõe como essas práticas discursivas e técnicas criam uma ilusão de separação — transformando o “não humano” em um ente subordinado, cuja existência se define unicamente em relação à capacidade de manipulação do sujeito. Assim, a natureza deixa de ser um campo autônomo de vida, uma agência, e se converte em um cenário de exploração e controle antropocêntrico (cf. Ludueña Romandini, 2012, p. 72).

A modernidade se torna um campo de batalha simbólico, onde o humano busca domar a fluidez e a complexidade do não-humano, considerado como o produto de uma operação de exclusão, que mascara a sua mútua. Essa operação é sustentada por dispositivos políticos, científicos e filosóficos e, além disso, aprofunda o distanciamento entre o sujeito e o mundo, promovendo uma “ética do controle” que ignora as relações de alteridade.

A crítica de Ludueña aponta, portanto, para a urgência superar o modelo instrumental que caracteriza a modernidade, propondo uma “teoria de fractos”, que visa romper com a lógica da predação humana. O termo “fractos” se refere a “fractais”, estruturas geométricas que exibem padrões autorreplicantes em diferentes escalas, simbolizando a ideia de complexidade infinita e repetição, uma metáfora para a compreensão das relações intrincadas e interdependentes entre os seres humanos e não-humanos no mundo. Ao demonstrar que a separação entre o humano e o não humano é, em última instância, um constructo histórico e discursivo — um mecanismo que serve para justificar práticas de exploração e dominação —

Ludueña Romandini adota uma postura crítica e ética frente às práticas contemporâneas. Um deslocamento epistêmico profundo, capaz de gerar novas cosmologias e novas formas de habitar o mundo (cf. Ludueña Romandini, 2018, p. 109).

A estrutura do poder da modernidade, segundo Ludueña, funda-se em uma artificial autonomia do humano em relação ao mundo e demais seres. A separação entre o humano e o não humano é, em última instância, um constructo histórico e discursivo – lastreada na idéia antropocentrismo moderna (cf. Ludueña Romandini, 2018, p. 40).

O antropocentrismo coloca o homem no centro absoluto dos valores, desconsiderando a interdependência entre todas as formas de vida e contribuindo para uma visão que legitima a exploração desenfreada dos recursos naturais. Essa postura fomenta uma arrogância antropotécnica, que tende a uniformizar a diversidade de experiências existentes no mundo ao modelo determinista antropocêntrico ocidental. É que veremos em seguida.

3.3. DESENCANTAMENTO E NECROÉTICA NA MODERNIDADE ANTROCÊNTRICA

Para Flusser, o desencantamento do mundo refere-se à dissolução das camadas simbólicas e metafísicas que estruturavam a experiência humana antes da modernidade. O desencantamento torna o mundo mais previsível, porém, paradoxalmente, mais abstrato e distante: ao tentar explicar e dominar completamente a realidade, a modernidade acaba por esvaziá-la de sentido e afastar o homem da experiência simbólica que antes o conectava ao mundo de maneira mais concreta. Esse paradoxo incluiu o avanço tecnológico, que forneceu ferramentas fundamentais para a expansão colonial, como as inovações em navegação, comunicação, manufatura e agricultura, ao tempo em que, com uma visão de mundo baseada na racionalidade instrumental, permitiram que a natureza e os recursos humanos fossem tratados como objetos de exploração em nome do progresso e da acumulação de riquezas (cf. Flusser, 2017c, p. 284).

A ciência e a técnica prometem emancipar o ser humano das limitações naturais, levando-o a um futuro utópico. Flusser, porém, questiona: progresso em direção a quê? O progresso é uma linha traçada em um vazio, sem direção ou propósito claro. Ao transformar a natureza em recurso e o conhecimento em instrumento, a modernidade destrói aquilo que tenta dominar, inclusive a si mesma. É nesse cenário que desolador que Flusser retoma a máxima weberiana do “desencantamento do mundo” (Weber, 2004, p. 28).

Nesse momento, os aparelhos tecnológicos começam a se consolidar como modos operacionais de organizar a experiência e a produção. A industrialização aprofunda a

instrumentalização da vida. As máquinas passam a mediar a relação do humano com o mundo natural e social, despersonalizando o trabalho e transformando a experiência imediata em um processo mediado por sistemas técnicos. A modernidade culmina em uma sociedade dominada por aparelhos altamente sofisticados. Esses aparelhos tecnológicos se tornam onipresentes, mediando todas as esferas da vida: trabalho, comunicação, lazer e mesmo a subjetividade (cf. Flusser, 2019, p. 24).

O desencantamento, para Flusser, transforma e deforma o mundo, assim como redefine também o próprio conceito de humano. O homem moderno, separado do mistério e do mito, torna-se uma engrenagem em um sistema técnico. Deixa de ser um criador e passa a ser programado por suas próprias criações. O humano perde o sentido de pertença ao Cosmos e, ao mesmo tempo, perde a profundidade relacional com os outros, especialmente com a natureza. Esse novo homem desencantado vive solitário em um mundo de objetos e imagens técnicas, no qual o encantamento foi substituído por funções e utilidades, nas engrenagens do capitalismo.

3.3.1. O projeto moderno ocidental: sobre o que estamos falando?

Quando falamos em “projeto da modernidade” estamos nos referindo especificamente a um conjunto de ideais e valores surgido que tiveram sua origem na Europa ocidental a partir de uma tentativa de rompimento (como visto anteriormente) com a antiga ontologia teocêntrica medievla, havida de tensões internas na própria escolástica, a exemplo do nominalismo⁷⁶, e que, gradualmente, conferiu uma ênfase maior e maior no indivíduo e sua racionalidade, avançando no Renascimento, no Iluminismo e desenvolvimentos posteriores.

O termo "projeto" implica uma intenção deliberada da modernidade europeia de emancipação da humananidade através da razão, embora nem sempre coordenado (com vozes dissidentes internas⁷⁷), ou como projeto inacabado a ser revisado (cf. Habermas, 2000, p.

⁷⁶ Segundo Barreiro, a filosofia nominalista desempenhou um papel fundamental na formação do pensamento moderno, sobretudo ao rejeitar os universais como realidades extra-mentais e ao priorizar os indivíduos concretos como base do conhecimento. Tal postura contribuiu diretamente para a fragmentação das grandes sínteses metafísicas medievais e abriu caminho para o surgimento de categorias típicas da modernidade, como os direitos individuais, o contrato social e a cisão entre direito positivo e lei natural. A influência de Ockham pode ser identificada em autores modernos como Maquiavel, Hobbes e Locke, que herdaram (ainda que por caminhos indiretos) o substrato nominalista ao valorizar o empírico e o particular como seu fundamento filosófico (cf. Barreiro, 2019, p. 101-103).

⁷⁷ Desde Montaigne à Spinoza, críticas à modernidade questionam sua racionalidade instrumental e dualismos metafísicos (Montaigne, 1984, p. 102-103, cf. Spinoza, 2009, p. 14-16). É de extrema importância ressaltar que a tradição filosófica moderna ocidental, de fato, possui uma complexidade que se expressa em sua capacidade de autocrítica, gerando correntes internas que questionam suas próprias premissas. Por exemplo, enquanto se diz Descartes estabelece as bases para a separação sujeito e objeto, pode-se também partir de leituras cartesianas que identificam uma harmonia entre *res cogitans* e *res extensa*, e não uma separação radical dualista. Correntes dissidentes da filosofia ocidental, como a fenomenologia, pós-estruturalismo e comunitarismo questionam a validade de impor uma ética universalista em contextos culturais diversos, enfrentando a razão universal subjetiva, assim como, mais recentemente, o fazem Alasdair MacIntyre (cf. MacIntyre, 1988, p. 28) e Charles Taylor (cf. Araújo, 2004, p. 104), ao denunciarem a ignorância da tradição ocidental à diversidade cultural e às diferenças históricas. Embora se questione o projeto moderno de dominação, continuamos a utilizar muitos conceitos da filosofia ocidental para construirmos nossas críticas, o que denota a complexidade desse pensamento.

422), que pretende reconfigurar a sociedade, o conhecimento e a experiência. Como bem ensina Latour, a modernidade (e, por isso, os modernos) não compõe uma unidade uniforme e homogênea, enquanto modos de existência (mesmo na Europa), em que possa unificar numa categoria fixa a sua diversidade de pensamentos (cf. Latour, 1994, p. 39).

Todavia, ao realizarmos uma tentativa de aproximação a essa cosmovisão ocidental, podemos identificar uma inegável predominância entre os filósofos da modernidade europeia na crença de um progresso contínuo, tanto da aceleração material (econômica) quanto no desenvolvimento ético (de ampliação das possibilidades de liberdade e justiça), lastreando-se na promessa de “prosperidade infinita ou riqueza absoluta” (Rosa, 2019, p. 359).

Em que pese suas tensões internas (como há em todas as tradições) o projeto da modernidade se baseia numa visão universalista, que busca estabelecer valores da Europa Ocidental como princípios válidos para toda a humanidade (cf. Dussel, 1977, p. 57).

No entanto, essa pretensão de universalidade do “sujeito autônomo europeu” gerou, na prática, uma (de)formação etnocêntrica, a marginalizar a diferença, o Outro, que não se amoldava ao seu “projeto”. A consolidação do projeto moderno ocidental se expandiu com a transformação das instituições sociais, políticas e econômicas europeias em Estados-nação, através da consolidação do capitalismo, da secularização da sociedade e da criação de sistemas educacionais e jurídicos baseados em um modelo de ciência mecanicista e na razão universal. Essa pretensão universalista de um projeto emancipatório, fundado na ilusão de progresso infinito, acabou servindo de justificativa à expansão colonial e à imposição de modelos culturais e políticos de dominação e exploração (cf. Quijano, 1988, p. 39).

A crença na emancipação humana, na verdade e na justiça, que antes eram os pilares desse projeto moderno europeu, é diluída em um pragmatismo que prioriza a sobrevivência individualista. Resta apenas o cinismo. E o cinismo moderno transforma a relação com os ideais éticos em conformismo; as pessoas até reconhecem as contradições e injustiças sociais, mas continuam a agir de forma contrária a esses ideais. A razão é instrumentalizada, servindo para manter sistemas de poder e controle (cf. Sloterdijk, 2012, p. 481).

Como fizemos ao longo da pesquisa, começaremos a analisar as visões tradicionais e, pouco a pouco, aprofundaremos o debate, buscando os fundamentos históricos e culturais que moldam a experiência a ser reexaminada. Nesse aspecto, nossa investigação iniciará pelo pensamento do historiador alemão Leopold von Ranke, considerado como aquele que sintetizou que o hoje entendemos por “Europa Ocidental”. Ranke propôs uma história científica, influenciado por Savigny, baseada em dados empíricos (as chamadas fontes primárias) que associam o surgimento do Estado Moderno (no seu caso, o germanismo) a um

processo evolutivo e racional, criticando a visão filosófica ou teleológica da história de Hegel. Trata-se de uma visão nacionalista do século XIX, caracterizada pela consolidação dos Estados-nação e pelo predomínio de ideologias que legitimavam a centralização do poder político. Uma narrativa linear, baseada em uma lógica de progresso, que evidentemente não alcança a complexidade do processo histórico, cujo papel do historiador se restringia a entender o passado "como realmente foi" (*wie es eigentlich gewesen*), sem a possibilidade de interpretações historiográficas, para permitir que “os próprios documentos históricos falassem por si” (Rank, 2013. p. 83).

Influenciados por Ranke, outras tradições intelectuais fora da Alemanha também abordaram o desenvolvimento do Estado, como na França, com François Guizot e Auguste Comte, que incorporaram elementos do Iluminismo e do positivismo para narrar a história de seus próprios Estados-nação, movimento que difundiu como metodologia científica histórica das demais nações européias.

Retrocedendo a essa “divisão” da história em períodos fixos, veremos que se trata de uma necessidade, um desejo, de reimaginar o presente através de rupturas com o que representa o passado. Um mito (re)fundador. A temporalização da história (Antiguidade, Idade Média e Moderna) busca renovar a cultura ocidental, antogonizando o medievo, a partir de um hipotético laço do nascedouro da razão com a Grécia Clássica. Esta forma de narrar a aceleração da história, como um suposto dado científico, consolidou a visão moderna de que os “tempos médios” ou “séculos obscuros” (*media aetas*), representava um período da história humana a ser esquecido, eliminado, representando um mero intervalo entre a glória da Antiguidade e o renascimento da cultura européia, ambos como uma idéia de “milagres” repentinos surgidos do Ocidente. Ao nomear a “História Moderna” como a terceira fase dessa sequência, demarcou-se, em verdade, uma perspectiva eurocêntrica que associa a modernidade exclusivamente à Europa (cf. Souto Maior; Machel, 2024, p. 99).

Assim, o projeto da modernidade trouxe contradições profundas, embora tenha se autoproclamado como um ideal emancipatório, em verdade, transformou-se em uma plataforma de dominação européia global. A promessa ilusória de progresso infinito trouxe exclusão social, invasões e guerras, com uma perversa e acelerada degradação ambiental, enquanto a universalidade proclamada pela modernidade desconsiderava ou reprimia as particularidades de outras culturas, impondo um modelo eurocêntrico hegemônico. A racionalidade, que prometia liberdade e igualdade, foi utilizada para justificar o colonialismo, a escravidão e a exploração econômica, sob pretexto de uma "missão civilizadora", destinada a salvar povos considerados inferiores irracionais ou primitivos (cf. Dussel, 1977, p. 25).

O projeto ocidental moderno se valeu do uso de tecnologias e estruturas institucionais que permitiram uma centralização sem precedentes do poder, através de sua capacidade de transformar a dominação em um sistema econômico global.⁷⁸ Aliado a isso, o uso de ideologias de superioridade racial serviu para justificar a opressão de povos não-ocidentais, sob o pretexto de que a Europa os estava civilizando (cf. Mbembe, 2018 p. 32).

O capitalismo mercantil, seguido pelo capitalismo industrial, tornou a exploração de colônias não apenas uma questão de poder político, mas também uma necessidade econômica. Isso criou um fluxo assimétrico de recursos, com riquezas extraídas das colônias alimentando o crescimento econômico e tecnológico das metrópoles européias. Esse sistema consolidou um modelo de dominação baseado em redes globais de dependência que perduram até hoje (cf. Hornborg, 2022, p. 406).

Ainda há pensadores ocidentais, como Jürgen Habermas, a argumentar que o projeto da modernidade, mesmo deturpado, não está acabado, pois seus mais lídimos ideais emancipatórios ainda não foram plenamente realizados (cf. Habermas, 2020, p. 497). Por outro lado, correntes filosóficas decoloniais como a filosofia da libertação, denunciam que é preciso repensar radicalmente os pressupostos desse projeto, incorporando outras formas de saber e modos de existir marginalizados pela modernidade ocidental (cf. Dussel, 1977, p. 18).

Aqueles que ainda enxergam o resgate do projeto de modernidade ocidental tendem à construção de uma ética lastreada em fundamentações racionais e discursos consensuais universais (cf. Apel, 1999, p. 74), possuindo um caráter profundamente normativo de grandes narrativas e ainda a ignorar vozes de tradições não-ocidentais.

Entre avanços e retrocessos, a filosofia ocidental permanece antropocentrada em suas reflexões éticas, orientando-se em direção a uma visão de mundo marcada pela tendência ao atrofiamento de toda a realidade a um modo de vida unidirecional, determinista.

3.3.2. O determinismo antropocêntrico moderno como modo de ser e viver no mundo

A modernidade ocidental, ao buscar emancipação e desenvolvimento por meio de racionalidade e progresso técnico, acaba criando novas formas de contingência, risco e precariedade. Esse processo não elimina os problemas antigos, mas cria outros tantos mais,

⁷⁸ O capitalismo comercial, impulsionado pelas revoluções científicas, consolidou a dominação europeia por meio da exploração colonial e da destruição de sistemas produtivos locais. O comércio transatlântico e a acumulação primitiva fortaleceram a hegemonia econômica europeia, enquanto a ciência moderna legitimava hierarquias raciais e coloniais. O projeto moderno, portanto, deve ser compreendido como um processo excludente, sustentado por desigualdades e estruturas de dominação (cf. Souto Maior; Machel, 2024, p. 104).

gerando conseqüências perversas – efeitos opostos às intenções originais, que ampliam desigualdades, geram inseguranças e corroem a coesão social (cf. Beriain, 2011, p. 38).

Paradoxalmente, quanto mais racional e planejada é uma sociedade, mais ela toma consciência de sua própria incerteza. A secularização e a obsessão por controle eliminam as narrativas míticas que davam sentido à vida, substituindo-as por uma visão desencantada e funcional do mundo, que passa a ser operada por aparelhos (cf. Flusser, 2009, p. 20).

Ao examinarmos as sociedades ocidentais modernas, podemos identificar um processo contínuo que parece nos empurrar para uma “forma de vida” pré-determinada, da qual temos dificuldade em enxergar uma via de escape. Esta forma de vida é apresentada como a única via possível: impregnada pela promessa de universalidade abstrata, atomizando-as a meros fragmentos (indivíduos), quantificados e consumidos (em corpo e alma), tornando as subjetividades absolutamente indiferentes, indistinguíveis, não restando qualquer possibilidade para a diferença, o outro, para variações nos modos de ser e viver.

Assim, qualquer alternativa que busque escapar desta prisão metafísica parece utópica ou irrelevante dentro do arcabouço dominante. Trata-se de um projeto fracassado e cooptado por um totalitarismo que visa atrofiar o mundo a sistema unidimensional. Max Weber descreveu a modernidade como uma era marcada pelo que chamou de “jaula de ferro” (Webber, 2004, p. 165) – a racionalização crescente e a burocratização das relações sociais que aprisionam a ação humana em estruturas opressoras e inescapáveis. Cria-se, então, um ambiente em que a vida é regida por normas, procedimentos e técnicas, afastando as pessoas das esferas simbólicas que outrora proporcionavam sentido e liberdade.

Marx analisa como, no sistema capitalista, tudo (o trabalho, a natureza e as relações humanas) é reduzido à condição de mercadoria. Detalha como o valor de troca e o fetichismo da mercadoria produzem uma lógica instrumental, em que os seres humanos e a natureza são apenas meios para alcançar o fim último: o lucro (cf. Marx, 2023, p. 398-400).

Adorno retoma essa análise marxiana do fetichismo da mercadoria e do valor de troca, apontando que na modernidade tardia, sob domínio da indústria cultural e da técnica, a razão deixou de buscar emancipação humana para se tornar exclusivamente um instrumento de dominação. Ele argumenta que a “razão instrumental” é, na verdade, uma manifestação filosófica mais ampla dessa lógica capitalista da exploração econômica diagnosticada por Marx, que se expandiu para todas as esferas da vida humana. A racionalidade deixa de questionar os fins e valores éticos, limitando-se ao cálculo frio de meios e resultados, alienando e gerindo a sociedade por estruturas de opressão (cf. Adorno, 2009, p. 165).

As noções de progresso e civilização sofrem variações catastróficas, voltadas ao controle e à repressão, não nos permitindo uma compreensão mais ampla do mundo e nos afastando cada vez mais da experiência concreta. Encontramo-nos de novo na caverna platônica? Será que dela saímos? Aprisionados (ou apaixonados) em nossas próprias imagens, o humano parece incapaz de ver além de si mesmo. Uma trajetória que parece nos levar fatalmente à autodestruição, seja através de guerras fratricidas com potencial destrutivo em massa, seja pela contínua degradação ambiental que ameaça o equilíbrio do mundo.

3.3.3. A produção maquínica de crises da modernidade ocidental

A modernidade ocidental, marcada por sua ênfase no progresso técnico-científico e na emancipação individual, configurou as bases para uma série de transformações culturais, políticas e econômicas que moldaram o mundo contemporâneo. Contudo, essas mesmas fundações estão no cerne de crises permanentes que ameaçam nossa sobrevivência, como as crises ecológica, econômica, pandêmica e a possibilidade de uma guerra nuclear.

Segundo Stengers, uma “crise” representa um momento de incerteza e tensão em que as condições existentes são desafiadas, mas onde ainda há a possibilidade de escolha e transformação. A crise implica a presença de diferentes caminhos possíveis, um momento em que a humanidade pode, potencialmente, tomar decisões conscientes e direcionar seus esforços para reverter, mitigar ou transformar a situação em que se encontra. A crise, portanto, tem um caráter ativo, onde há a chance de reconfigurar os rumos, abrindo espaço para novos modos de vida e novos comportamentos coletivos. Ela envolve, muitas vezes, um reconhecimento de que as soluções habituais já não funcionam e que algo precisa mudar — mas a mudança ainda é possível (cf. Stengers, 2015, p. 49).

Já a “catástrofe”, para Stengers, está ligada à noção de um ponto de “não-retorno”. Uma catástrofe ocorre quando os processos se tornam irreversíveis, quando a escolha já não é mais possível e os danos ou as mudanças atingem um nível tão profundo que a recuperação ou transformação torna-se impossível. A catástrofe, ao contrário da crise, implica uma situação em que as respostas humanas são inadequadas ou tardias, e a capacidade de ação foi completamente superada pelos eventos. A catástrofe, assim, é o resultado de um colapso que foi ignorado ou mal gerido durante um período de crise, conduzindo a consequências devastadoras e irreparáveis (cf. Stengers, 2015, p. 65).

A distinção entre crise e catástrofe é importante porque aponta para o momento em que ainda podemos agir (crise) e o momento em que a ação é insuficiente ou impossível

(catástrofe). Obviamente, houve período de crises, no sentido exposto por Stengers, em todas as sociedades e períodos históricos. Vimos na seção anterior o colapso de Atenas, em meio à condenação de Sócrates, como representativo da crise da Grécia Clássica. A diferença é que, diante das crises da modernidade, caminha-se para a uma catástrofe, em que não há mais caminhos para seguir, além do abismo estabelecido a frente da humanidade. As crises modernas, como as acima elencadas, são apenas alguns dos muitos exemplos que, atualmente, a própria tradição filosófica ocidental vem se ocupando de examinar, através de críticas e possíveis de soluções para os impactos e as conseqüências do modo ser e viver moderno, a fim de que elas, as crises, não se tornem uma catástrofe.

Mas é justamente a catástrofe o ponto comum dessas diversas análises atuais, o abismo descrito pela escatologia cosmológica ocidental que propugna o nosso fim. Esse ponto de não retorno, essa catástrofe, esse vazio abismal, é o que vem se convencendo nominar de Antropoceno. O termo, cunhado pioneiramente pelo químico Crutzen⁷⁹ e pelo biólogo Stoermer, descreve a era geológica em que as atividades humanas se tornaram a principal força moldadora dos processos ecológicos e geológicos do planeta. Afirmam os pesquisadores: “Atribuir uma data mais específica para o início do Antropoceno parece um tanto arbitrário, mas propomos o final do século XVIII, embora estejamos cientes de que propostas alternativas possam ser feitas (alguns podem até querer incluir todo o Holoceno)”. (Crutzen; Stoermer, 2020, p. 17, tradução nossa).

Na era do Antropoceno, a intervenção humana no meio ambiente é tão profunda e onipresente que ameaça a estabilidade dos sistemas que sustentam a vida na Terra. As mudanças climáticas, resultantes do aumento das emissões de gases de efeito estufa, estão provocando elevações nas temperaturas globais, alterações nos padrões climáticos e eventos meteorológicos extremos.⁸⁰

A modernidade estabeleceu uma relação predominantemente técnica e instrumental com o mundo. O mundo deixou de ser um espaço de conexão simbólica e espiritual para se tornar um "recurso", algo que pode ser medido, controlado e utilizado pelo humano. Essa transformação implicou a perda da dimensão ontológica do mundo. O mundo não é mais experimentado uma morada compartilhada, como espaço ético, mas como um objeto externo a ser manipulado. Em um sentimento de desconexão com o mundo, as bases éticas que guiam

⁷⁹ Paul Crutzen recebeu o prêmio Nobel de Química em 1995, por seus estudos sobre a destruição da camada de ozônio na atmosfera, em razão majoritariamente pela poluição causada pelo homem na emissão de CFCs na atmosfera terrestre (cf. Crutzen, 1995). Outros autores denominam nossa era não como Antropoceno, mas como capitaloceno (cf. Moore, 2022, p. 21) e Chthluceno (cf. Haraway, 2016, p. 54).

⁸⁰ Günther Anders, nos anos 1960, alertava que a era nuclear nos força a escolher entre mundo e não-mundo. “Tanto faz se o mundo existe ou não. Por que não deveria não existir?” (Anders, 2011, p. 287, tradução nossa). Essa crítica se estende ao Antropoceno, onde a técnica ultrapassa nossa capacidade de controle. Deleuze e Guattari veem esse fenômeno como a desestruturação da Terra enquanto “corpo sem órgãos” pelas forças do capitalismo, reorganizando fluxos naturais para fins produtivos.

as ações humanas também se fragmentam. O cuidado com o mundo, com os outros, o cuidado de si (da alma), perde espaço para um modo de viver individualista, típico de nosso período: o Antropoceno (cf. Moore, 2022, p. 36).

Esse modo de ser e viver em um mundo antropológico representa, para Deleuze e Guattari, uma máquina que reorganiza continuamente fluxos de desejo, trabalho, matéria e energia, rompendo limites locais (desterritorialização) e criando novas territorializações globais (reterritorialização). A "máquina abstrata" (Deleuze; Guattari, 1995, p. 63), nesse contexto, não é um objeto mecânico tradicional, mas um sistema de conexões e fluxos. O desejo por crescimento, inovação e controle sobre a natureza é uma expressão da produção maquínica da modernidade que capturou os fluxos de desejo humanos. Esse desejo produtivo maquínico é estruturado e moldado por agenciamentos históricos e sociais específicos que foram transformando o desejo em consumo e dominação, (re)produzindo incessantemente novas técnicas, mas com um custo devastador (ambiental, econômico, social, político).

Aduz Rosa: “Não faltam autores, nas ciências sociais, que defendem a posição segundo a qual apenas motor econômico é responsável, afinal pela tendência de aceleração na Modernidade” (Rosa, 2019, p. 351). Não basta mudar as estruturas econômicas e de poder. É preciso libertar o desejo através de linhas de fuga, não capturadas pelo capital. Nessa mesma linha, Deleuze e Guattari criticam a ideia adorniana de que o capitalismo se baseia apenas na razão instrumental. O capitalismo não funciona exclusivamente pela racionalidade técnica, dispositivos do poder ou pelo cálculo frio, mas por sua capacidade de agenciar o desejo.

Desejo é produção. É uma força afirmativa e criadora, que liga coisas, faz conexões, produz realidades e até de resistir ao poder de dominação. Mas o desejo em si é rizomático, errante, como o do artista, do louco, do xamã, do amante, do revolucionário e do conservador. A ideia de que o desejo é algo que nos falta, vem da tradição filosófica e psicanalítica clássica. Para Freud, o desejo é estruturado como carência: o sujeito deseja o que perdeu, ou aquilo que supostamente o completaria: a mãe, o pai, o objeto fálico (cf. Freud, 2016, p.19).

Deleuze e Guattari rejeitam frontalmente essa visão. Nós não temos desejos — o desejo é que nos atravessa, nos constitui, nos conecta com outras forças. O desejo não é uma tentativa de preencher um vazio, mas uma força criativa que conecta, acopla e transforma. Ele não faz parte do “eu” (pois é impessoal e pré-individual), não é psicológico ou interior, como uma “vontade íntima”. O desejo deleuze-guattariano não é sobre “alcançar” um objeto externo. É sobre produzir realidades — materiais, afetivas, sociais, estéticas, políticas e éticas.

Desde sua origem, o desejo é uma máquina de desterritorialização. Toda vez que o desejo escapa do projeto de dominação (por exemplo, das normas jurídicas, do padrão de

consumo, do sujeito cartesiano), ele traça uma linha de fuga. Mas o capital tenta recapturá-lo à necessidade de comprar, de consumir. Reterritorializa o desejo na mercadoria.

Todavia, o capitalismo não reprime o desejo. Ele o mobiliza, o excita, o estimula — e depois o captura. O desejo, essa força viva, é constantemente cooptado, reterritorializado pelo capitalismo sob a forma de consumo, identitarismo, trabalho, sexualidade, entretenimento (por imagens técnicas, diria Flusser) enfim, modos de ser e viver modernos. O capitalismo, portanto, funciona desejando — e desejando que você deseje mais e mais. É, pois, um capital esquizofrênico (não como patologia, mas como metáfora), na medida em que é uma máquina de desterritorialização/reterritorialização contínua, com base em uma lógica paradoxal: liberta o desejo para expandir a produção (flexibilidade, inovação, empreendedorismo); mas o recaptura na forma de padrões sociais, do identitarismo, da mercadoria.

Dessa forma, o capitalismo não se sustenta apenas por estruturas econômicas e políticas, mas por uma engenharia do desejo. Ele faz com que as pessoas desejem sua própria dominação e que encontrem prazer naquilo que as captura. Por exemplo, uma pessoa que se endivida para consumir para “ser alguém”; o trabalho se torna “empreendedor de si mesmo”; a obediência à performance vira estilo de vida (“hustle culture”). Nesse processo, o desejo é codificado, gerido, administrado e orientado para fins de acumulação. O que deveria ser uma potência de vida, criando novas formas de ser e viver, torna-se força de produção controlada.

Como dito, desejo não é reprimido no capitalismo, mas continuamente capturado e redirecionado para alimentar a produção e o consumo. A razão instrumental, nesse sentido, seria apenas uma ferramenta dentro de uma lógica mais ampla, onde o capitalismo conecta o desejo e o consumo. Eles descrevem o capitalismo como uma “máquina desejante” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 16), que constantemente desterritorializa e reterritorializa fluxos econômicos, sociais e subjetivos.

Argumentam que o poder não opera exclusivamente de cima para baixo, ele é distribuído em uma rede descentralizada de relações, agindo em diferentes níveis e formas. Essa perspectiva desloca o foco da crítica da racionalidade instrumental para uma análise dos dispositivos que produzem subjetividades e organizam os fluxos de desejo individuais. É uma visão inovadora sobre o projeto de dominação contemporâneo, ao afirmar que o poder não é exercido apenas por instituições disciplinares (como nas fábricas ou escolas modernas), mas por mecanismos de controle difuso — como o desejo (cf. Deleuze; Guattari, 2010, p. 16).

A racionalidade moderna se transformou em um sistema de controle contínuo e flexível, baseado em redes de informação, algoritmos e tecnologia, como uma construção que

mascara as forças de captura e controle que alimentam as crises contemporâneas, como desigualdade, guerras, colapso ambiental e desinformação.⁸¹

A crítica de Adorno à modernidade tardia de modelo industrial ainda é revelante para demonstrar as contradições dos seus ideais emancipatórios, destacando como a razão instrumental perpetua a dominação e gera crises. Deleuze e Guattari ampliam essa crítica ao nosso modelo contemporâneo, afastando-se da dialética negativa adorniana para propor uma filosofia do devir, da multiplicidade e da experimentação. Ao identificar a força de captura do projeto de dominação no desejo do indivíduo, a filosofia deleuze-guattariana evoca os seus potenciais de ruptura e sua constante renovação, ancorada na produção do desejo.

Essa crítica de Deleuze à modernidade prepara o terreno para a abordagem de Flusser, que aponta o desejo na produção técnica de imagens como um elemento fundamental do projeto moderno. Flusser mergulha nas dinâmicas internas da técnica, questionando como ela molda as relações humanas e o próprio pensamento. Alerta para o perigo de nos tornarmos meros operadores de máquinas, aceitando passivamente as regras impostas pelos sistemas técnicos. Questiona a arrogância antropocêntrica que trata a técnica digital como uma ferramenta de completo domínio do humano (ironicamente, a nos escapar cada vez mais).

Para Flusser, essa relação acrítica com a técnica é uma das principais armadilhas da modernidade, descrevendo os aparelhos tecnológicos como "caixas pretas" que escondem suas operações internas: “a aparente objetividade das imagens técnicas é ilusória” (Flusser, 2009, p. 14). O Antropoceno é, em muitos aspectos, a culminação das dinâmicas identificadas por Flusser, um mundo moldado pelas imagens técnicas, onde a ação humana tem impactos catastróficos sobre o mundo e outros seres. É o que examinaremos a seguir.

3.3.4. Razão idolátrica e necroética na era do Antropoceno

Vimos que o Antropoceno, caracterizado pela influência das atividades humanas sobre o planeta, intensificou os impactos sócio-ambientais e expôs as crises permanentes herdadas da modernidade. O que resta desse processo é uma pilha de ruínas, como bem interpretou Benjamin ao analisar a pintura *Angelus Novus*. O anjo da história, com os olhos voltados para trás, contempla o acúmulo incessante de destruição, incapaz de avançar para um

⁸¹ As críticas ao conceito de “razão instrumental” são aprofundadas, mais recentemente, pelo filósofo da terceira geração da Escola de Frankfurt, Axel Honneth. A filosofia de Adorno seria limitada por sua ênfase excessiva na dominação da natureza, negligenciando as dinâmicas sociais e as formas de interação entre os indivíduos. Ele sugere que a dominação não se origina apenas da razão instrumental, mas também da falta de reconhecimento nas relações sociais. Assim, Honneth desloca o foco da razão instrumental para uma teoria do reconhecimento e desenvolve uma teoria moral dos conflitos sociais baseada na necessidade humana fundamental de ser reconhecido pelos outros. A emancipação social dependeria, pois, do estabelecimento de relações de reconhecimento mútuo (cf. Honneth, 2018, p. 77).

futuro possível. O Antropoceno escancara essa desconexão da humanidade com a realidade natural e a progressiva desvalorização da vida, revelando um desencantamento do mundo ao nos darmos conta de que alcançamos um ponto de não retorno. Essa ruptura instaurou um regime hierarquizado da vida num conjunto de objetos passíveis de exploração técnica.

Passamos, então, a consumir incessantemente imagens técnicas que, segundo Flusser, tornam-se ídolos a obscurecer nossas perspectivas (cf. Flusser, p. 17, 2009). Essas imagens não mais representam o mundo, mas o distorcem, levando-nos a confundir a representação com o real. Esse processo resulta em uma sociedade que idolatra suas próprias criações imagéticas, encerrando-se em um circuito fechado de simulacros que reforçam a alienação e a indiferença. Um exemplo dessa análise flusseriana é o atual domínio das redes sociais e da inteligência artificial se expandiram para todos os domínios da vida, redefinindo nossa percepção da realidade e moldando profundamente nossas interações sociais, econômicas e políticas. A experiência virtual se sobrepõe à realidade concreta, criando um universo de imagens que condicionam nossa percepção e nossas interações. Esse processo resulta em uma sociedade que idolatra suas próprias criações imagéticas, encerrando-se em um circuito fechado de simulacros que reforçam a alienação e a indiferença.

Ricardo Timm expande essa análise das imagens técnicas em Flusser, ao desenvolver o conceito de "razão idolátrica" (Timm, 2020, p. 35), um tipo de racionalidade que absolutiza suas próprias construções e as eleva ao status de ídolos. Essa racionalidade idolátrica opera como um mecanismo de fechamento epistemológico, no qual os sistemas de pensamento passam a se legitimar apenas a partir de suas próprias premissas, sem abertura para a alteridade, limitando nossa capacidade de aprender com a diversidade, ao custo de suprimir o Outro: o não-humano, o diferente, o mistério, reduzidos a meros recursos ou reflexos inferiores da humanidade. Essa exclusão sistemática revela o medo do homem diante do que é incontrollável e imprevisível. O mundo é transformado em uma projeção de valores em que tudo é interpretado sob a chave hermenêutica antropocêntrica, como espelho de si mesmo: Narciso apaixonado por sua própria imagem.⁸²

Se em Flusser a idolatria das imagens nos aprisiona em ilusões produzidas por imagens técnicas, em Timm essa razão idolátrica desdobra-se em algo ainda mais devastador: uma “necroética”⁸³, ou seja, uma ética que legitima o projeto ocidental de destruição e morte

⁸² O mito de Narciso conta a história de um jovem de extrema beleza que desprezava todos os que o amavam, até que, ao se deparar com sua própria imagem refletida em um lago, apaixonou-se perdidamente por si mesmo. Incapaz de alcançar seu reflexo, Narciso definha, consumido por seu reflexo inalcançável, pelo autoengano e pela incapacidade de estabelecer relações com o outro (Ovídio, 2017).

⁸³ A “necroética” é uma expressão da “necropolítica”, conceito desenvolvido por Mbembe, que descreve o poder de decidir quem vive e quem morre, estruturando-se em políticas de exclusão, violência e degradação sistemática de populações (cf. Mbembe, 2018, p. 71). Esse mecanismo de poder administra e normaliza a morte dentro de um regime de controle absoluto. Enquanto a necropolítica determina os

(Timm, 2020, p. 58). A necroética se manifesta na indiferença sistemática diante do sofrimento humano e não-humano, no colapso das estruturas sociais que deveriam preservar a vida e na transformação do planeta em um cenário de ruínas com a era do Antropoceno.

A obsessão contemporânea pelo controle e pela dominação distancia o ser humano do Outro (do mundo concreto), fundamentando práticas que ameaçam a vida em todas as suas formas. O resultado é uma sociedade moldada pelo impulso de morte, um culto a *Thanatos* que se manifesta tanto na degradação ecológica, social, econômica e política, quanto na violência sistêmica e na exploração desenfreada. A relação entre o desencantamento do mundo e a necroética é destacada pelo *modus operandi* da racionalidade moderna: reduzir a natureza a um objeto de exploração, instaurando um regime (necro)ético marcado pela indiferença à morte e à destruição. A morte não é mais dotada de significado, mas uma variável administrável dentro dos cálculos do progresso e da gestão (cf. Mbembe, 2018, p 71).

E diante da impossibilidade de eliminar instantaneamente o Outro, o projeto antropocêntrico recorre a estratégias contemporâneas de “gestão de crise” da diferença, convertendo-a em formas identitárias abstratas. Como bem nos ensina Barros (cf. Barros, 2024, p. 149-152), o Outro passa agora a ser administrado, gerido dentro de grupos egogregários: categorias abstratas que organizam a convivência não pela alteridade, mas pela delimitação de pertenças. Essa gestão de crise da diferença pode, inicialmente, parecer uma desopressão, porém, percebe-se que persiste o propósito de negar (de eliminar gradualmente) a diferença em si, deslocando-a à uma metafísica identitária.⁸⁴

A consequência é a desintegração do tecido social. A unidade se dissolve em uma disputa tribalizada pela economia da atenção. Ao fim, resta uma sociedade em ruínas. E suas estruturas (o Estado, a Política, o Direito), tornam-se o instrumento técnico à consecução do projeto de dominação ocidental, a reduzir à condição de mera sobrevivência competitiva os grupos identitários, delocados de qualquer horizonte partilhável. O desafio, portanto, é reconhecer essa armadilha necroética e questionar os alicerces que nos mantêm presos a um paradigma que não nos oferece perspectivas.

Assim, a idolatria moderna sustenta a racionalidade do projeto moderno, que dissolve qualquer possibilidade de futuro e transforma a própria existência num espetáculo de

corpos descartáveis, a necroética constrói as justificativas morais e ideológicas que sustentam esse processo, transformando a morte em um projeto racionalmente administrado e até mesmo necessário.

⁸⁴ O que se assiste, então, é a conversão da diferença em identidade impermeável. O que antes podia ser expressão de singularidade e de relação passa a funcionar como um dispositivo de demanda social codificada — onde toda reivindicação se articula a partir da pertença a um grupo, de modo quase corporativo. A política deixa de ser o campo do comum, do conflito partilhável, da escuta do Outro — para se tornar um campo de concorrência entre identidades impermeáveis. Nesse cenário, o Estado moderno, que se erguera como garantidor de direitos universais e abstratos, passa gradualmente a distribuir frágeis fragmentos de direitos a alguns grupos, guiado por lógicas egogregárias que norteiam as estruturas sociais. O ego individual se percebe desde o início como deficitário e, portanto, necessitado de se fundir a um grupo para adquirir força, visibilidade e legitimidade (cf. Barros, 2024, p. 145-146).

aniquilação. A necroética é compreendida em nossa pesquisa à luz das variações ontológicas da natureza e da alma na modernidade, em que se instaurou um modelo destrutivo da vida, tecnicamente viável e justificado dentro de lógicas perversas.

Seja em sua vertente autocrítica, que ainda preserva uma esperança na razão emancipatória como projeto inacabado fundado no ideal de consenso (*e.g.*, Habermas), seja em sua forma cínica, mais explícita, da razão idolátrica, como projeto de dominação; a ética moderna europeia converge, em ambos os casos, para uma lógica antropocêntrica de eliminação da diversidade. Não há espaço ao reconhecimento da diferença no Outro, então, ela tende a assimilá-lo ou reduzi-lo, exigindo que tudo aquilo que escapa à sua ontologia, sua forma de ser e viver, seja adaptado, normatizado ou descartado. *Estne via alia possibilis?*

3.3.5. Uma antropofagia reversa

A resposta à pergunta se é possível um outro rumo, uma saída, trata-se de um convite ao leitor para uma reflexão crítica sobre as bases do pensamento ocidental, a partir da filosofia de Flusser: um europeu radicado no Brasil que realiza um caminho “antropofagicamente reverso” em sua filosofia, como que a inverter a rota colonizadora do Atlântico Sul.⁸⁵

Demonstramos como o projeto do projeto de dominação do Outro da modernidade ocidental (e suas implicações necroéticas) resultou num estado de crises permanentes e um possível ponto de não-retorno (o Antropoceno). Ancora-se em concepções filosóficas modernas das variações ontológicas da alma (sujeito/cultura) e da natureza (objeto/técnica).

Em contrafluxo ao atual estado de coisas, Flusser acredita que é ingênua a ideia de uma tecnofobia, um retorno puro e simples ao passado. O caminho a ser adotado converge a uma abertura do que não foi capturado pela modernidade, do que está à sua margem.

Deve-se, então, abandonar a temporalização moderna da história (a ilusão de linearidade, como imagem em uma “linha reta”) e redescobrir a espiralidade da existência, a repensar nossas categorias de espaço, tempo e cultura, acolhendo a pluralidade e a alteridade que a modernidade tentou suprimir (cf. Flusser, 2019, p. 142). Flusser delineou um reexame singular da modernidade (uma “arquebiografia”), utilizando sua própria trajetória: desde as referências intelectuais da tradição filosófica europeia às influências da cultura brasileira.

⁸⁵ Essa era a principal rota marítima colonizadora de Portugal (principalmente Lisboa) a portos brasileiros, como Salvador, Recife e Rio de Janeiro, explorando o tráfico escravagista de negros, bem como na extração de matérias-primas como pau-brasil, açúcar, ouro e, posteriormente, café (cf. Souto Maior; Machel, 2024, p. 125).

Nessa trajetória, Duarte encontra uma aproximação entre Flusser e Oswald de Andrade, a partir da ideia de *Homo Ludens*⁸⁶ – ser lúdico (cf. Duarte, 2024, p. 102). O espírito lúdico, presente na poesia e na literatura de Oswald, rejeitava a rigidez do pensamento europeu e propunha um modelo cultural mais espontâneo, intuitivo e aberto à experimentação. Em seu diagnóstico da "pós-história", Flusser afirma que o futuro dependerá de um modelo de (co)existência pautado pelo jogo e pela criação de novas regras (cf. Flusser, 2019, p. 29).

Para Oswald, a antropofagia cultural não era apenas uma forma de resistência à cultura europeia dominante, mas também uma atitude lúdica e criativa diante da tradição. O ato de "devorar" influências externas e recriá-las dentro de um novo contexto é uma expressão do jogo cultural, em que o riso, o deboche e a paródia são formas legítimas de produção intelectual e artística.⁸⁷ Com o advento da era da cultura digital, Flusser indica que essa dimensão lúdica se intensifica, pois estamos constantemente interagindo com imagens técnicas e algoritmos. A modernidade foi estruturada por jogos simbólicos, em que a ciência, a política e a economia operam como grandes sistemas lúdicos, nos quais os participantes seguem regras pré-estabelecidas, programadas em aparelhos técnicos. Há o risco de nos tornarmos jogadores passivos, que aceitam as regras impostas pelos sistemas computacionais sem questioná-las. Não basta apenas jogar, é necessário compreender quem programa os jogos e quem tem o poder de mudar as regras (cf. Flusser, 2019, p. 32).

Enquanto Oswald formulou a antropofagia como método de absorção crítica das influências estrangeiras para (re)fundar a cultura brasileira; Flusser faz um movimento contrário, uma “antropofagia reversa”, ele utiliza ideia de síntese cultural brasileira – como a antropofagia e a ludicidade – e os internaliza para reinseri-los em sua própria filosofia, invertendo a colonialidade do pensamento (cf. Duarte, 2024, p. 115).

Para Flusser, isso exige um salto filosófico do antropocentrismo ao reconhecimento do Outro, do progresso linear à convivência com o abismo, da dominação à coexistência. Propõe, então, uma ficção filosófica lúdica, um exercício de alteridade radical: adota, em uma de suas obras (cf. Flusser, 2023), o ponto de vista de uma lula-vampira-do-inferno, um cefalópode existente no vazio abissal dos mares do Atlântico e do Pacífico, para revelar, ironicamente, aspectos da condição humana e do pensamento ocidental.

⁸⁶ O conceito de *Homo Ludens* foi desenvolvido pelo historiador holandês Johan Huizinga, para quem o jogo (*ludus*) é um fator fundamental para o desenvolvimento da cultura, sendo anterior ao próprio pensamento racional e às instituições sociais. Desde rituais religiosos até o teatro e o esporte, a ludicidade estrutura comportamentos humanos, demonstrando que a competição, a cooperação e a criatividade são inerentes à experiência humana (cf. Huizinga, 2019, p. 41-44). O conceito de *Homo Ludens* se contrapõe à visão do *Homo Sapiens* (ser racional) e do *Homo Faber* (ser que produz ferramentas), enfatizando que a cultura humana não se baseia apenas na razão ou na produção material, mas também na capacidade de brincar, inventar e criar significados.

⁸⁷ Embora Oswald de Andrade não tenha citado diretamente Johan Huizinga, sua visão do jogo como um elemento essencial da cultura e da criação artística dialoga fortemente com a ideia de *Homo Ludens*.

Essa ficção filosófica lúdica questiona o que consideramos como a “realidade” é construída e dependente de perspectivas (no caso, a humana e da lula), como um espelho distorcido (anti-narcísico). Uma diferença corporal, pois as configurações corporais moldam percepções e realidades radicalmente distintas, permitindo desconstituir a hierarquia ontológica que privilegia o humano sobre os modos de ser e de viver de outros seres não-humanos (cf. Flusser, 2023, p. 48-51). Para romper com a rigidez da linguagem filosófica tradicional, recorre à ficção, ao lúdico, especialmente em seu *Vampyroteuthis Infernalis*.

Agora, recorreremos a uma aproximação entre Flusser e Viveiros de Castro: “Flusser realiza um exercício perspectivista ao colocar o *vampyroteuthis* como humano” (Reis; Reis, 2018, p. 1). A crítica de Flusser ao antropocentrismo e à modernidade antecipa as bases para uma ontologia relacional entre a natureza e a cultura não reduzível a uma oposição binária. A cultura se integra à natureza, ao invés de instrumentalizá-la: “o que estou vendo de minha janela é ‘natureza’, no sentido de *phýsis*” (Flusser, 2010, p. 97). Essa reconexão entre natureza/cultura de Flusser encontra ressonâncias no perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, que lança suas reflexões em diálogo com saberes locais e cosmologias não-ocidentais.

Viveiros de Castro se utiliza também de uma ficção filosófica, assim como Flusser, ao engajar-se com essas cosmologias. Ele propõe que a própria forma da nossa imaginação conceitual deve entrar em regime de variação, o que equivale a uma transformação da estrutura do pensamento por meio do contato com outros modos de ser e viver. Sua “operação antropológica” também mobiliza uma forma de ficção filosófica, pois realiza um deslocamento radical da perspectiva antropológica tradicional (centrada no “nós” ocidentais) para uma experiência de pensamento pelo ponto de vista do Outro (o ameríndio). Da mesma forma, Flusser propõe uma inversão de perspectiva, permitindo uma reflexão sobre o humano a partir do olhar do Outro (um animal que habita as profundezas do abismo oceânico).

Além disso, Viveiros de Castro (assim como Flusser) também busca inspiração em elementos literários do movimento antropofágico modernista brasileiro, de modo a expressar o perspectivismo ameríndio como uma espécie de ritual de devoração do cânone Ocidental.⁸⁸

Na próxima seção, investigaremos a possibilidade de habitar o mundo de uma forma estruturalmente diversa do antropocentrismo ocidental, a partir das variações de alma e natureza no perspectivismo ameríndio.

⁸⁸ São estratégias que permitem o surgimento de múltiplas perspectivas, incluindo contradições e ambigüidades, uma abertura ao pensar filosófico, que não deve se limitar apenas aos rigores sistemáticos e argumentativos (de inegável relevância), mas também de invenção (*poiētikē*) de especulação, de ficção e diálogo com o outro (cf. Reis; Reis, 2018, p. 3-5). Veja-se que o conhecimento é uma forma dinâmica e relacional, assim como verificamos na seção anterior a estrutura trágico-literária dos diálogos platônicos, em que a produção filosófica é difundida por meio de polaridades e questionamentos, do *mythos* e do *logos*.

4. OS EXTRAMODERNOS: O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO

4.1. O HORIZONTE EXTRAMODERNO: O QUE NOS DIZ O PERSPECTIVISMO?

Há uma tendência contemporânea no *status questionis* filosófico no sentido de valorizar e integrar saberes não-ocidentais ou (extramodernos⁸⁹). Investigaremos nessa seção as intersecções filosóficas e antropológicas dessas cosmologias extramodernas, especificamente o pensamento ameríndio, no que diz respeito às especulações e implicações éticas que podemos extrair dos estudos de Eduardo Batalha Viveiros de Castro, com ênfase em sua peculiar metodologia de pesquisa, que parte do ponto de vista do Outro.⁹⁰

Castro reconhece em Claude Lévi-Strauss⁹¹ o seu principal referencial teórico e pessoal (cf. Castro, 2009, p. 201), onde o vínculo entre antropologia e filosofia permaneceu influenciando (ironicamente, a contragosto do próprio Lévi-Strauss) a obra de maior importância de Castro: “Metafísicas Canibais”.⁹² O perspectivismo ameríndio representa a síntese dos estudos antropológicos e filosóficos de toda a carreira acadêmica de Castro.

Eis, pois, um dos motivos da escolha desse livro em nossa pesquisa: o caráter de compêndio no itinerário de seu pensamento, adensado em inúmeros artigos, entrevistas, livros, etnografias, conferências em universidades. E, em seu provocativo título, já se sugere um movimento de “devorar” as idéias e influências ocidentais, através da junção dos termos “metafísicas” e “canibais”, referindo-se a ontologias plurais (porque plurais são os saberes

⁸⁹ Convém esclarecer que o conceito de “extramodernos” pode ser problemático segundo Bruno Latour, pois sugere a existência de culturas ou grupos humanos que permaneceram completamente à margem da modernidade, como se fosse possível manter uma separação absoluta entre “modernos” e “não modernos”. Para Latour, essa divisão radical simplifica a complexidade das interações culturais e tecnológicas que ocorreram globalmente, ignorando que todos os grupos humanos participam, em maior ou menor grau, das redes híbridas e entrelaçadas características da modernidade (cf. Latour, 1994, p. 38-41).

⁹⁰ O título original da obra é “*Métaphysiques Cannibales*”, publicado em 2009 pela PUF (cf. Castro, 2015, p. 8), demonstrando a inserção e relação de Viveiros de Castro com o pensamento francês. Antes mesmo da publicação, o autor já havia conquistado reconhecimento acadêmico, ministrando conferências em universidades como Cambridge, Chicago e no laboratório Lévi-Strauss em Paris. Cabe-nos aqui elaborar uma breve biografia de Eduardo Batalha Viveiros de Castro. Trata-se um renomado antropólogo brasileiro, nascido em 1951, no Rio de Janeiro, amplamente reconhecido na antropologia por suas contribuições ao estudo das sociedades indígenas da Amazônia. Ele é professor titular no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (cf. Castro, 2008b, p. 9).

⁹¹ Lévi-Strauss fundamentou seu pensamento na ideia de estruturas inconscientes universais que moldam as culturas (cf. Strauss, 2021, p. 44), estabelecendo um paralelo entre o pensamento mítico e a filosofia (cf. Strauss, 1993a, p. 262). Inspirado na lingüística estrutural, seu método visava encontrar padrões recorrentes em diferentes sociedades (cf. Strauss, 2017, p. 45), de modo que sua abordagem ficou amplamente conhecida por “estruturalismo”, tendo em vista que a cultura é compreendida como uma linguagem, a ser decifrada através das suas “estruturas” internas (daí derivando o nome estruturalismo), em vez de focar nas particularidades históricas ou funcionais das sociedades (cf. Dosse, 1993, p. 31). Foucault, inicialmente também influenciado pelo estruturalismo, tornou-se um de seus críticos mais ácidos ao enfatizar o papel das relações de poder nas práticas discursivas e produção do conhecimento. Para ele, o estruturalismo negligenciava a historicidade dos saberes ao postular estruturas universais e atemporais (cf. Foucault, 2008, p. 225). Viveiros de Castro, em contrapartida, argumenta que o próprio Lévi-Strauss antecipou elementos do pós-estruturalismo (devires straussianos?) ao flexibilizar sua abordagem das mitologias, enfatizando a transformação e a multiplicidade em suas análises tardias. Embora Viveiros de Castro reconheça essa influência, ele propõe uma abordagem distinta, rejeitando a universalidade das estruturas e enfatizando a multiplicidade ontológica das cosmologias ameríndias (cf. Castro, 2008a, p. 2-4).

⁹² O fato de haver sido concebida, segundo o próprio Castro, como uma “resenha”, ou “à guisa”, de um livro imaginário que ele acredita nunca ser capaz de finalizar, chamando-o “O Anti-Narciso”, cujo fictício título faz referência à inversão do espelho pelo qual o Ocidente olha para os outros — já denota uma crítica à centralidade do pensamento ocidental e ao narcisismo cultural que permeia as ciências humanas (cf. Castro, 2015, p. 12-13).

ancestrais, as filosofias e, por isso, as metafísicas – e não uma “metafísica”), em que a identidade e a realidade não são fixas, e sim constantemente transformadas.

Da mesma forma, o subtítulo da obra, "Elementos para uma Antropologia Pós-Estrutural" (Castro, 2015), já posiciona a metodologia adotada pelo autor: um incisivo questionamento aos discursos ocidentais etnocêntricos, com foco na diferença, nas pequenas especificidades locais, na fluidez das estruturas culturais, sempre sob a perspectiva do Outro. Ao mencionar explicitamente o pós-estruturalismo no subtítulo do livro (os “elementos”), indica-se para um reposicionamento epistêmico, aberto a novas construções, e não um sistema fechado ou uma teoria completa, senão enquanto componentes questionadores.⁹³

O termo “perspectivismo” já remonta à sua tese de titulação de doutorado: “Araweté: Os Deuses Canibais” (Castro, 1986, p. 608). Nesse trabalho etnográfico, Castro analisa a cosmologia da etnia amazônica Araweté e sua relação entre os humanos e os deuses canibais. É a partir dessas observações que ele começa a desenvolver os princípios que mais tarde (nas *Metafísicas Canibais*) formalizaria como sob o nome de "perspectivismo ameríndio".

Os rituais de devoração, descritos na etnografia dos Araweté, mostram que a identidade e a “perspectiva” de um ser podem ser transformadas pela absorção de outro, seja no plano físico ou espiritual (cf. Castro, 1986, p. 176). Viveiros de Castro, mais tarde, expandiria esse “perspectivismo” e o conceito de devoração em seus estudos sobre o devir e a metamorfose espiritual. Assim, a base do perspectivismo ameríndio já estava firmemente presente desde as primeiras pesquisas acadêmicas de Castro.

O perspectivismo ameríndio parte da idéia de que diferentes seres – humanos, animais, espíritos – possuem modos próprios de ver e existir no mundo. Isso significa que a realidade é sempre mediada pela perspectiva de cada ser, e não há uma única realidade objetiva, como comumente se assume no pensamento ocidental (cf. Castro, 2015, p. 16). Cada ser, no Cosmos ameríndio, percebe os outros de acordo com sua própria forma (corporal).

Ao longo de décadas de suas publicações acadêmicas, a metodologia de Viveiros de Castro reflete uma preocupação em evitar a imposição de categorias ocidentais sobre as culturas indígenas. Ele questiona as dicotomias modernas entre natureza e cultura, humano e não-humano, sujeito e objeto. Sua abordagem se baseia em uma crítica radical à tradição ocidental de categorizar e estruturar o conhecimento a partir de uma perspectiva única e homogênea. Esta é, por assim dizer, “a coluna vertebral” de seu pensamento.

⁹³ O pós-estruturalismo é um movimento intelectual surgido na França na década de 1960 como uma reação crítica ao estruturalismo, uma abordagem que dominava várias áreas das ciências humanas, como a antropologia, a lingüística e a crítica literária. O estruturalismo, influenciado fortemente pelas idéias de Ferdinand de Saussure e Claude Lévi-Strauss, buscava identificar as estruturas subjacentes que determinam o comportamento humano, os significados culturais e as práticas sociais (cf. Dosse, 1993, p. 32).

Enquanto tradições filosóficas ocidentais tendem a buscar um princípio unificador da realidade, o perspectivismo⁹⁴ propõe que a interação de cada ser com o mundo depende de sua corporalidade e posição ontológica, definindo modos distintos de existência. Em várias oportunidades, o que também o faremos ao longo da pesquisa, emprega-se o exemplo de um jaguar que, segundo os povos ameríndios, enxerga o sangue das suas presas como caium (*kaũũ* – cerveja de mandioca dos indígenas), enquanto para os humanos representa o sangue em si. Essa diferença ontológica não é vista como “incorreta”, mas como uma diversidade radical de perspectiva que surge da posição ontológica de cada ser em uma rede complexa de relações.

Assim, as perspectivas operam através de uma dinâmica relacional, no âmbito de uma pluralidade ontológica de mundos. Essas diferentes perspectivas não são meras alternâncias da subjetividade, mas configuram variações ontológicas, isto é, mundos distintos. Cada ser percebe o mundo de acordo com suas capacidades corporais, a partir de seu próprio ponto de vista, e não como a realidade é em si; posto que é relacional (cf. Castro, 2015 p. 74).

Sempre se fez necessário esclarecer que o perspectivismo não é um relativismo cultural, porque não se trata de uma mera variação de crenças sobre um mesmo mundo objetivo, mas sim da existência de múltiplas realidades ontológicas, constituídas a partir das relações entre diferentes seres. Cada ser — humano ou não-humano — possui uma perspectiva própria e válida, mas essas perspectivas não existem de maneira isolada ou arbitrária; elas estão interligadas em uma rede relacional que compõe a própria realidade. A realidade não é uma estrutura única e fixa, mas uma rede de relações que se manifesta de maneiras diferentes para diferentes seres. Essas múltiplas ontologias relacionais compõem o Cosmos ameríndio, seguindo uma lógica em que a posição de cada ser nesse Cosmos (sua corporalidade) define como ele percebe e interage com o Outro (cf. Castro, 2015, p. 25).

No perspectivismo, a realidade não é uma substância única que pode ser completamente compreendida ou dominada por uma perspectiva singular, rompendo com o paradigma da objetividade de uma natureza única, como no Ocidente, onde a realidade é concebida como algo externo, que pode ser "descoberta" e definida de maneira uniforme.

Importa também ressaltar que o perspectivismo ameríndio não relativiza o conceito de verdade. No perspectivismo, a verdade não representa uma correspondência absoluta com o mundo exterior, como uma única ontologia válida, mas uma relação dinâmica de pontos de vista que a constroem. Não significa que as diferentes perspectivas de determinados seres sejam mais "erradas" ou "ilusórias" que outras, mas sim que cada ser constrói o que

⁹⁴ Cabe-nos aqui uma distinção com o perspectivismo desenvolvido por Nietzsche, atribuindo ao humano a tarefa de interpretar e criar sentido por meio da vontade de poder (cf. Nietzsche, 2005, p. 36-38). Em contraste, o perspectivismo ameríndio de Castro pressupõe uma ontologia relacional, em que humanos, animais e espíritos, possuem perspectivas válidas (não hierarquizadas) no mundo.

chamamos de verdade a depender de sua composição corporal (sua posição no Cosmos). A verdade, portanto, não é única, mas compartilhada (cf. Castro, 2015 p. 42-44).

Voltando ao exemplo do jaguar e do humano: ambos têm modos distintos de perceber o mesmo ambiente, mas esses modos não estão isolados: eles se cruzam, interagem e se transformam. Cada perspectiva tem validade dentro de sua própria lógica ontológica e está inserida numa rede relacional em um Cosmos múltiplo (denominado por Castro de “multinaturalismo”), diferindo-se do relativismo multicultural.

De forma provocativa, Viveiros de Castro contrapõe a questão da verdade na metafísica tradicional à idéia de “mitofísica”⁹⁵, pela qual os mitos ameríndios devem ser levados a sério, pois não são meras narrativas fantasiosas ou crenças primitivas, mas expressam conhecimentos complexos a partir de formas ontológicas, políticas e éticas. A metafísica, em seu sentido clássico (aristotélico) é um pensamento especulativo sobre o ser das coisas. Para Castro, a antropologia acabou por se apropriar dessa investigação sobre o ser (antes reservada à filosofia) ao comparar ontologicamente diferentes povos através de seus mitos. Portanto, o mito não é um oposto da realidade; é, antes, uma forma de descrevê-la e organizá-la a partir de uma lógica explicativa singular (cf. Castro, 2017a, p. 266-267).

Vimos com Descola que a modernidade ocidental européia sói separar a realidade em duas partes: a natureza, que seria objetiva e estudada pelas ciências naturais; e a cultura, que representaria como diferentes povos percebem e interpretam a natureza. Criou-se, pois, uma divisão ontológica (a “grande partilha”), em que a antropologia, por muito tempo, permaneceu limitada a estudar como as diferentes culturas entendem a “realidade” sempre sob o ângulo do pesquisador ocidental (cf. Descola, 2023, p. 88).

Viveiros de Castro corrobora o entedimento de Descola, de que essa separação é uma construção histórica e cultural que a modernidade ocidental trata como uma imposição categorial e epistemológica, a partir de uma “universalidade abstrata”. Na antropologia clássica do século XIX e início do século XX, a produção do conhecimento sempre esteve centrada no antropólogo, no pesquisador, que interpreta e traduz o pensamento dos outros povos com base nos conceitos e categorias da sua própria cultura (cf. Castro, 2015 p. 39).

Assim, as cosmologias e mitos dos povos estudados eram tratados como reflexos ou representações que precisavam ser “decifradas” à luz de uma visão de mundo ocidental (como o único ponto de referência válido), em torno do qual todas as outras formas de pensar se subordinam hierarquicamente, pois, entendidos como inferiores, selvagens e exóticos.

⁹⁵ Viveiros de Castro, ao propor o conceito de “mitofísica”, rejeita a visão reducionista dos mitos como meras expressões culturais ou explicações simbólicas. Ele enfatiza que os mitos ameríndios são formulações ontológicas plenas, não subordinadas a uma concepção “mítica” em oposição à “científica” (cf. Castro, 2017a, p. 255).

Contrariamente, Castro defende que os modos de pensar e existir dos ameríndios sejam compreendidos de forma tão legítima quanto a visão de mundo ocidental, adotando-se uma postura simétrica (cf. Castro, 2017a, 272). Em vez de serem vistos como "pré-modernos" (termo que pressupõe um atraso em relação à modernidade), Castro nos traz o conceito de "extramodernidade"⁹⁶, referindo-se a modos de ser e viver no mundo que escapam à lógica dicotômica e linear da modernidade ocidental. Os extramodernos indicam outras possibilidades ontológicas que coexistem com o mundo moderno, sem necessariamente compartilhar de seus pressupostos filosóficos, políticos e epistemológicos.

Os extramodernos não devem também ser confundidos com os pós-modernos. Enquanto o pós-modernismo é uma crítica ocidental interna à modernidade, que questiona seus valores sem necessariamente romper com seus fundamentos, os extramodernos nunca pertenceram totalmente à modernidade. Eles não são um estágio anterior ou posterior da modernidade, mas sim mundos que coexistem e resistem à sua hegemonia.

Além das cosmologias ameríndias, os extramodernos incluem uma ampla variedade de tradições entre as quais: a sabedoria africana Ubuntu, o *Dreamtime* (Tempo do Sonho) dos aborígenes australianos, o xamanismo siberiano (os Evenki e os Yakuts), o taoísmo e certas correntes do sufismo islâmico, rejeitam a ideia de uma razão universal e temporalização linear. Esses grupos, apesar de se situarem em diferentes contextos históricos e geográficos, compartilham modos de viver diversos da modernidade ocidental (cf. Castro, 2024, p. 64).

No âmbito dessa fecunda "extramodernidade", nosso recorte está voltado especificamente ao perspectivismo ameríndio, radicalmente diferente da modernidade ocidental, avesso às dicotomias entre sujeito e objeto, natureza e cultura, humano e não-humano. O perspectivismo ameríndio traça uma complexa interconexão entre os seres, onde a realidade de um é a ficção de outro, e vice-versa, opondo-se às concepções ocidentais sobre objetividade e a natureza da realidade, a apontar para modos de pensar que não buscam uma única verdade universal, uma ontologia fixa (cf. Castro, 2004, p. 238-241).

4.1.1. O pensar antropofágico

O modo como Viveiros de Castro apresenta o perspectivismo já é, por si só, uma operação de devoração intelectual, inspirada na antropofagia modernista de Oswald de Andrade, tal como o ritual canibal de devoração, onde o que é devorado não desaparece, mas

⁹⁶ Embora não haja uma atribuição clara de quem primeiro cunhou o termo, ele tem sido popularizado pelo próprio Eduardo Viveiros de Castro em suas obras (cf. Castro, 2020, p. 2-4).

é transformado. Assim, o movimento antropofágico brasileiro⁹⁷, havido na primeira metade do século XX, é uma referência explícita castreana (cf. Castro, 2015, p. 33).

O conceito de "pensar antropofágico" se origina em Oswald de Andrade. Trata-se de um processo dinâmico de apropriação cultural e intelectual, a fim de desestabilizar a passiva colonização do pensamento brasileiro por idéias externas, não para expurgá-las, mas metabolizá-las e incorporá-las ativamente. O termo “antropofagia” implica uma resistência à dominação, visando à formação de uma identidade nacional lastreada na diversidade e na riqueza das influências múltiplas (indígenas, africanas, européias, entre outras). Ao tempo em que rechaça qualquer forma de imperialismo ou hierarquia cultural (cf. Bopp, 2012, p. 74) e que também rejeita um temerário ufanismo (cf. Castro, 2017b, p. 9).

O que se pretende é “devorar” a tradição ocidental, deixando-a bem nutrida e embelezada, com em um ritual antropofágico, para que possa ser plenamente *compreestível*, ou seja, compreendida e comestível, assim como faziam os tupinambás ao capturar os guerreiros de outras tribos. Não se trata de uma simples metáfora entre o deglutir e regurgitar, mas sim de um “sofisticado ritual dialógico, capaz de produzir uma Semiofagia, pois o ato de comer efetivamente o corpo humano após o ritual antropofágico só era possível porque o ser comido era um sujeito de palavra – de discurso” (Machado, 2020, p. 6).

Essa postura de “devoração”, de confronto direto com a tradição ocidental, denota o viés literário de Castro, criando uma fusão entre narrativa antropológica e reflexão filosófica. A maneira como o autor organiza e apresenta seus argumentos, utilizando estratégias discursivas e lingüísticas para convencer e provocar o leitor, demonstra uma qualidade literária que contribui para ampliar o impacto e a profundidade do pensamento castreano.

Esse estilo literário está a serviço de uma crítica mais ampla, na qual o campo epistêmico é reimaginado em um espaço de coprodução de conhecimento com os povos indígenas, legitimado por meio de uma “transdução” (cf. Castro, 2015, p. 57), como uma das mais relevantes tentativas de aproximação à “vasta floresta, densa, diversa e abundante que é o *socius* amazônico” (cf. Castro, 2015, p. 62), a que denomino de *floresta incomensurável*.⁹⁸

⁹⁷ Trata-se de uma alusão à antropofagia cultural, que remonta ao Manifesto Antropófago de Oswald de Andrade (cf. Andrade, 1978, p. 13), pelo qual a cultura brasileira deveria se apropriar seletivamente de influências externas e reinventá-las de acordo com suas próprias necessidades e contextos, de maneira a afirmar uma identidade nacional independente e resistente à colonização do pensamento. Essas idéias tiveram um impacto profundo não apenas na literatura e nas artes, mas também em campos como a filosofia, a sociologia e a antropologia, influenciando a maneira como o Brasil lida com as complexidades de suas heranças culturais. Viveiros de Castro aplica uma idéia semelhante na antropologia, em que ele “devora” conceitos da filosofia ocidental e os transforma ao aplicá-los ao estudo das cosmologias indígenas (cf. Castro, 2015, p. 32).

⁹⁸ Quando falamos de “floresta incomensurável” estamos nos referindo, em verdade, ao espanto (no sentido mesmo de θάμβος), ao observar *in locu* “abismo verde” amazônico em toda sua intensidade de flora e fauna, causando-me vertigens e reflexões. Essa visão inicial de incomensurabilidade que tivemos, porém, pode ser amainada através de uma tentativa de aproximação através da metodologia castreana (como se verá). A compreensão parcial é possível entre ontologias distintas e ocorre por meio de modelos de interpretação, não da tradução literal. Como explica Cupani, a tradução busca equivalências exatas, enquanto a interpretação (a exemplo da transdução) exige um esforço hermenêutico para captar o universo semântico do outro, demandando ajustes na língua do intérprete (cf. Cupani, 1996, p. 114).

Essa crítica se dirige ao método antropológico alicerçado no projeto de dominação ocidental, que reduz os extramodernos a meros objetos de estudo etnográfico, marginalizando-os a um multiculturalismo exótico (cf. Castro, 2015, p. 57). Para além dessa etnologia alienante, Castro almeja ultrapassar as barreiras que nos afastam dos povos amazônicos: uma tentativa de aproximação desta floresta que parece tão distante de nós mesmos, brasileiros. Um experimento de desopressão no “devir-mundo da filosofia”.

Castro chama de "devir-mundo da filosofia" a expansão da filosofia para além dos seus limites tradicionais e eurocêntricos, integrando a diversidade de perspectivas não-ocidentais (cf. Castro, 2015, p. 25). A filosofia deve se abrir para novos territórios de pensamento e incluir todas as vozes e conhecimentos de diferentes povos. Esse devir não significa que a filosofia se dissolve ou renuncia à sua potência, mas que se transforma ontologicamente ao se expor à alteridade radical. Em outras palavras, a filosofia deixa de pensar o mundo como seu objeto e passa a ser pensada por múltiplos mundos, abrindo-se à pluralidade de ontologias que existem fora da tradição ocidental moderna.

E para essa abertura é que se utiliza do movimento modernista para elaborar uma ficção filosófica, ritual de devoração da tradição ocidental, através de um pensar antropofágico (como o fez, ainda que de modo reverso, Flusser). A filosofia desaparece como autoridade e reaparece como alteridade — uma filosofia que devém mundo, porque o mundo se tornou muitos. É o que trataremos a seguir.

4.1.2. Equívocos da identidade: a transdução da floresta incomensurável através do pensar antropofágico

A interpretação das cosmologias ameríndias apresenta grandes desafios, pois opera dentro de um regime ontológico distinto da tradição filosófica ocidental, exigindo um deslocamento conceitual na forma de expressá-las. Para dar conta dessa complexidade (dessa *floresta incomensurável*), Castro argumenta que a “tradução cultural” é sempre marcada por equívocos, ou seja, por diferenças ontológicas e epistemológicas (cf. Castro, 2018, p. 253).

Ainda que possamos identificar certas continuidades ontológicas, isso não implica uma transparência epistemológica: conceitos semelhantes podem ser formulados e expressos de maneiras radicalmente distintas. A comparação deve estar a serviço da tradução, e não o contrário. A tradução não deve buscar equivalências diretas, mas uma transposição que respeite as diferenças sem reduzi-las a categorias do tradutor.

Para tanto, Viveiros de Castro introduz o conceito de “equivocação controlada”, que reconhece os equívocos como inerentes ao processo de tradução. Em vez de tentar eliminar as diferenças, a boa tradução permite que os conceitos de uma tradição desestabilizem os do tradutor, preservando a alteridade (cf. Castro, 2005, p. 12).

A comparação, embora seja utilizada rotineiramente como método na antropologia para analisar as formas como os povos estruturam suas sociedades, nem sempre é adotada nos estudos filosóficos. Em sua proposta filosófica do perspectivismo ameríndio, Castro dialoga diretamente com o comparativismo superior de Maniglier, adaptando-a a uma metodologia de comparação que não parte de um referencial fixo e universal. Um deslocamento ontológico no qual a filosofia passa a se abrir para diferentes modos de ser (cf. Maniglier, 2013, p. 254).

Isso significa que as diferenças (“equívocos”) ontológicas e epistemológicas criadas pelos deslocamentos de conceitos podem ser compreendidas através de uma tentativa de aproximação, mas que há a necessidade de entender e estudar essas diferenças a partir de seus próprios termos (cf. Castro, 2015, p. 82). Maniglier também afirma que esses equívocos devem ser levados a sério, evitando traduzir os conceitos de uma tradição para outra sem considerar suas condições próprias de inteligibilidade. A comparação deve se basear na premissa da diferença de visão de mundo (cf. Maniglier, 2020, p. 246).

Viveiros de Castro adota o modelo de “transdução”⁹⁹ (cf. Castro, 2005, p. 105), que combina tradução e comparação, ciente de que não é possível encontrar correspondências diretas entre conceitos diferentes, mas sim integrá-los de modo que se transformem mutuamente. Em vez de eliminar as diferenças, a transdução as mantém como constitutivas do processo de significação. O pensamento ameríndio, por exemplo, não pode ser compreendido aos olhos da metafísica ocidental sem que haja um deslocamento conceitual significativo. Muitas vezes, os conceitos indígenas são traduzidos para categorias ocidentais, como se bastasse encontrar equivalentes: interpretar o “xamã” como “médico”, ou “sacerdote”, apaga a diferença ontológica e reduz o pensamento do Outro ao sistema de referência do tradutor.

A transdução, portanto, é o método proposto por Viveiros de Castro para pensar com o Outro (e não sobre o Outro). Provoca-se um deslocamento (ontológico e epistemológico) em que o Outro é co-produtor do conceito, ou seja, atua no processo de criação do saber, possibilitando novas compreensões aos intérpretes. A transdução mantém a diferença: os conceitos se tocam, se confrontam, e ambos se transformam no processo. Isso gera novas

⁹⁹ A ideia de “transdução” foi desenvolvida originalmente por Gilbert Simondon. Ele utilizou esse conceito para descrever processos nos quais estruturas e relações surgem e se organizam a partir de um campo pré-existente de potencialidades. Em termos simples, a transdução refere-se à maneira como novas formas e significados se desenvolvem através da interação e diferenciação contínua entre elementos dentro de um sistema. O destaque é nessa ênfase da transformação contínua, em que Simondon contrasta com visões mais estáticas, como o hilemorfismo aristotélico, que tradicionalmente separa forma e matéria (cf. Simondon, 1995, p. 11).

compreensões, novos conceitos. Um conceito não é simplesmente descrito linguisticamente nos termos de outra tradição: o conceito ocidental se modifica ao tentar compreender o ameríndio, e vice-versa. Assim, a alteridade não é reduzida a um esquema de inteligibilidade, mas incorporada como elemento ativo na formação do conhecimento (cf. Castro, 2005, p. 4).

No perspectivismo ameríndio, “alma” pode significar um ponto de vista, algo que define quem vê e como vê o mundo, pois todos os seres têm alma (inclusive animais, plantas, espíritos), e essa alma é o que permite que vejam o mundo como humanos — embora seus corpos sejam diferentes. Trata-se de uma ontologia relacional, em que as entidades são definidas por suas relações umas com outras. Múltiplas realidades coexistem e são acessíveis segundo a perspectiva de cada ser (multinaturalismo), o que difere da concepção ocidental de um mundo estruturado por categorias fixas, que postula uma realidade objetiva acessível por meio da razão universal. (cf. Castro, 2015, p. 15). O papel da filosofia (e da antropologia), então, pode ser reconcebido radicalmente. Não como disciplinas separadas, com fronteiras rígidas entre razão e cultura, mas como práticas complementares.

4.1.3. Entre a antropologia e a filosofia (e também além)

Mas por que se falar em antropologia em uma pesquisa filosófica? A uma, porque a antropologia (ἄνθρωπολογία), em seu sentido etimológico, é duplamente ligada à filosofia, visto que deriva de sua origem grega acerca de um estudo sobre o ser humano. A duas, porque a antropologia tem como campo de estudo o que convencionamos denominar de “natureza do ser humano” e, inevitavelmente, toca a seara filosófica, pois investiga questões sobre a condição humana. Esses são temas clássicos da filosofia (nas subáreas da metafísica, ontologia e ética), mas também da antropologia.

Assim, a antropologia mantém um diálogo permanente com a filosofia, seja para questioná-la, aprofundá-la ou complementá-la.¹⁰⁰ Tim Ingold define a antropologia como “filosofia com gente dentro”, ressaltando que seu objetivo não se limita à descrição cultural, mas envolve a interação direta com sujeitos e suas perspectivas, inclusive, a refletir sobre a clássica pergunta ética “como devemos viver?” (Ingold, 2018, p. 4).

Inicialmente, a antropologia, um ramo da filosofia, surgiu como disciplina acadêmica autônoma no século XIX, no contexto da diversificação e especialização das ciências segundo

¹⁰⁰ Ingold nos traz uma representação irônica da relação entre filósofos e antropólogos: “[...]os filósofos são almas reclusas, mais inclinadas a voltar-se para dentro, em um exame cuidadoso dos textos canônicos de pensadores como eles próprios – em sua maioria, embora não exclusivamente, homens brancos mortos – do que a se envolverem diretamente com realidades desordenadas da vida cotidiana. Os antropólogos, ao contrário, praticam sua filosofia no mundo” (Ingold, 2018, p. 8).

os padrões ocidentais do positivismo e evolucionismo. Sua consolidação esteve fortemente atrelada ao projeto colonial europeu, orientada pela classificação de sociedades consideradas “primitivas” em contraste com as sociedades “científicas”. Esse modelo de conhecimento reforçava uma hierarquia entre culturas, a subordinar os saberes não-ocidentais. Ao assumir um eixo de um progresso linear “civilizatório”, buscou-se universalizar a experiência humana, ignorando os diferentes modos de ser e viver de outros povos, através de um forte viés etnocêntrico como padrão ontológico e epistemológico (cf. Keesing; Strathern, 2014, p. 372).

Kant concebia uma antropologia filosófica para reponder a pergunta: “o que é o homem?”, sob a hipótese de que há algo em comum a todos os seres humanos. Esse âmagos se funda na razão, que estrutura a experiência e possibilita princípios universais de moralidade e conhecimento. Pressupõe-se, então, uma humanidade baseada na racionalidade como atributo definidor do ser humano: “acima de todos os demais seres na terra” (Kant, 2006, p. 27).

A busca por uma “natureza humana” reflete a própria ontologia moderna, uma metafísica do sujeito. As ciências naturais e do espírito da modernidade europeia se unem em um projeto de controle do mundo que pretende desvendar a realidade última por trás das aparências. Essa metafísica, lastreada na noção de um “sujeito racional”, estruturou o pensamento moderno a partir de um modelo de autonomia em que homem poderia guiar sua própria vida, o seu destino, na consciência reflexiva e na ação moral segundo “princípios e conceitos universais de naturezas pensantes em geral” (Kant, 1998, p. 404, A 405).

Ao longo do século XX, novas correntes filosóficas e antropológicas criticaram essa concepção, dado o seu caráter excludente e sua pretensão de neutralidade e universalidade. Lévi-Strauss buscou romper esse paradigma hierarquizante e hegemônico europeu (cf. Castro, 2008a, p. 8), seguido por outros pensadores que questionaram a tendência de comparar outros povos com base nos valores e padrões ocidentais modernos (cf. Candeia, 2022, p. 379).

A antropologia vai gradualmente se afastando da filosofia e, já nas bordas no século XXI, inaugura-se a chamada “virada ontológica”¹⁰¹, uma abordagem em que os pesquisadores do campo social questionam suas próprias premissas e perspectivas para uma reflexão crítica sobre a necessidade de compreender as culturas a partir de seus próprios saberes. O papel do antropólogo, então, muda: deixa de ser o tradutor de culturas a partir de categorias ocidentais e passa a reconhecer ontologicamente modos de ser e viver não ocidentais em seus próprios termos (Castro; *et al*, 2014b, p. 5). Trata-se de uma inflexão significativa na maneira como se

¹⁰¹ A “virada ontológica” desafia a visão de uma realidade única, reconhecendo que diferentes povos possuem formas de mundos ontologicamente distintos. Propõe uma antropologia colaborativa, na qual as cosmovisões estudadas guiam a pesquisa, combatendo o colonialismo epistêmico. Embora criticada por dificultar comparações interculturais, revitalizou o campo ao romper com paradigmas ocidentais. Entre seus principais pensadores estão Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, Martin Holbraad, Morten Pedersen, Roy Wagner, Tim Ingold, Annemarie Mol e Marilyn Strathern (cf. Candeia, 2022, p. 405).

constrói o conhecimento, com repercussões para além da antropologia, influenciando debates filosóficos e nas humanidades em geral (cf. Castro, 2018, p. 248).

Como um dos grandes pesadores dessa virada ontológica, Viveiros de Castro promove um “exercício de descolonização permanente do pensamento” (Castro, 2015, p. 20), em que o conhecimento passa a ser coproduzido participantes da pesquisa (sociedades, grupos e pessoas), criando-se uma versão epistemológica compartilhada. A antropologia, então, é entendida por Castro como uma “ciência menor”, no sentido de que é devorada e transformada pelas práticas e conhecimentos das sociedades não-ocidentais que ela própria investiga (cf. Castro, 2015, p. 18). As metateorias antropológicas são influenciadas pela através das análises comparativas prescrutadas, gerando reflexões que dialogam com questões ontológicas. Veja-se que a antropologia, após um período de afastamento, reencontra a filosofia, pois coproduz saberes juntamente com os povos que antes eram objeto de pesquisa.

Note-se que Viveiros de Castro, ao contrário de Kant, não está interessado em responder “O que é o Homem?” – *Was ist der Mensch?*, à metafísica universal do sujeito capaz de conhecer, agir moralmente e organizar o mundo segundo leis da razão, estabelecendo um critério normativo para distinguir entre o humano e o não-humano (animal, selvagem, irracional, bárbaro). Castro não parte dessa pergunta, porque ela, em si, já pressupõe uma ontologia única, antropocêntrica e homogênea. Em vez de buscar uma essência humana universal, demonstra que existem várias formas de ser e viver no mundo. Não visa descrever “o homem”, pois não há uma “natureza humana” a ser revelada, mas uma posição relacional de uma realidade povoada por outras perspectivas – uma dentre múltiplas possíveis. Orienta-se, então, à ontologia e epistemologia ínsitas nos ritos dos povos ameríndios; à sua cosmologia; à mitofísica de seus saberes (cf. Castro, 2018, p. 252).

4.1.4. A metafísica desdentada: alicerces filosóficos e antropológicos da devoração

A despeito sobre o que é “esse homem em termos universais”, é necessária uma breve digressão do tema a partir da contribuição de Sloterdijk ao introduzir o seu conceito de antropotécnica¹⁰²: o que chamamos de “natureza humana” é, na verdade, uma técnica humana, um conjunto de práticas culturais e históricas que moldam e transformam o ser humano ao

¹⁰² Convém esclarecer que, em Peter Sloterdijk, a possibilidade de um Cosmos humano se refere à ideia de que o homem, por meio da técnica e da cultura, busca continuamente construir ambientes artificiais (esferas) para se proteger e habitar. No entanto, Sloterdijk vê essa tentativa de criar um Cosmos exclusivamente humano como algo problemático e paradoxal. Embora os humanos estejam constantemente tentando moldar seu ambiente de modo a garantir segurança e conforto existencial, o filósofo adverte que esse empreendimento produz crises, rupturas e alienações, já que a realidade nunca é plenamente controlável ou dominável por tais esferas humanas artificiais. Portanto, um Cosmos estritamente humano seria inalcançável, uma utopia sempre atravessada por tensões e conflitos, segundo Sloterdijk.

longo do tempo. Para Sloterdijk, o ser humano é plástico, o que o torna fundamentalmente indefinível, pois sua existência é constantemente modificada pelas tecnologias, pelos modos de vida e pelas estruturas sociais que ele mesmo cria (cf. Sloterdijk, 1999, p. 32).

Esclarecemos, ainda, que o termo "metafísica desdentada" é tão-somente uma provocação à metafísica tradicional ocidental – particularmente à forma como ela foi interpretada na modernidade. A crítica parte de uma interpretação da metafísica moderna, especialmente em Descartes, que fundamenta seu *Cogito* na distinção entre *res cogitans* e *res extensa*, estabelecendo uma dualidade que sugere que a introspecção racional pode acessar a verdade sobre a existência do sujeito pensante (cf. Descartes, 2001, p. 38-39).

A força, ou a “mordida”, da metafísica tradicional esmaece quando Kant desloca o problema do ser para as condições da possibilidade do conhecimento. Segundo ele, a realidade tal como é em si mesma (*noumenon*) está além do alcance dos sentidos e da razão especulativa, dado que só temos acesso aos fenômenos, isto é, às coisas tal como se apresentam a nós, mediadas pelas formas a priori de espaço e tempo e pelas categorias do entendimento (cf. Kant, 1998, p. 318, B 346).

Enquanto a metafísica tradicional fazia afirmações ontológicas sobre a substância (como a *ousia* aristotélica ou a *res cogitans* cartesiana), Kant argumenta que tais especulações ultrapassam os limites legítimos da razão, pois a substância, como conceito, só é aplicável dentro da experiência possível e não ao real em si. Assim, a filosofia transcendental kantiana redefine a substância como uma categoria do entendimento, indispensável para organizar a experiência, mas inaplicável ao domínio do *noumenon*.

Embora critique a ontologia da substância, Kant não abandona a especulação pelo real, mas a reformula nos termos dos limites do conhecimento humano. O modelo kantiano fundamenta o conhecimento na representação, ou seja, na maneira como a realidade se apresenta ao sujeito por meio dos fenômenos, organizados pelas formas *a priori* e pelas categorias do entendimento.

Essa estrutura pressupõe uma unidade necessária do sujeito enquanto condição do conhecimento, garantindo a identidade do objeto dentro dos limites da experiência possível. Como resultado, a diferença é sempre pensada dentro dessas categorias, subordinada à síntese que fixa (“unidade da razão”) a experiência, sem acesso à diferença em si mesma (cf. Kant, 1998, p. 326, A 359).

A partir do século XX, iniciam-se duras críticas à primazia da representação e ao modelo transcendental de conhecimento e à sua estrutura correlacionista¹⁰³. Essas críticas são formuladas através da ideia de “diferença ontológica”, da revalorização do ser além da estrutura correlacionista, movimento que se convencionou chamar de filosofias da diferença, em que a realidade não é simplesmente representada, mas continuamente produzida por relações, forças e fluxos, enfatizando uma ontologia da multiplicidade, da relação e do devir.

A “diferença ontológica” é um conceito desenvolvido por Heidegger que trata da distinção entre o ser (*Sein*) e os entes (*Seiendes*); entre a existência como tal e as coisas que existem (cf. Heidegger, 2012, p. 281). Ele sugere uma destruição da metafísica (*Destruktion*), para pensar o ser de uma forma radicalmente nova, pela “destruição fenomenológica do *cogito sum*” (Heidegger, 2012, p. 267).

Após Heidegger, resta apenas uma metafísica “desdentada”. Não há identidade fixa; o ser se manifesta e se oculta historicamente, irreduzível a uma essência estática. Quando fala ontologia, Heidegger critica a separação radical de ser e mundo (sujeito e objeto), recusando sua atrofia a um esquema representacional. Propõe o ser-no-mundo – *Dasein* (cf. Heidegger, 2012, p. 287-289). O “eu penso” kantinano herda o sujeito autocentrado cartesiano, tratando o ser humano do ponto de vista apenas epistemológico, como sujeito do conhecimento, e não sob o prisma ontológico, como *Dasein*.

Heidegger, porém, não estende essa diferença ontológica aos seres não-humanos, afirmando que os animais são pobres de mundo e, por isso, só o homem é um autêntico “formador de mundo”, não se atentando que tais reflexões “só reforçam o abismo entre eles [humanos e não-humanos] sem implicar a admissão da animalidade do homem nem, muito menos, a da humanidade do animal” (Valentim, 2016, p. 322).

Deleuze e Guattari também rompem com a ideia de uma identidade fixa (representacional). Porém, vão além ao ampliar a definição de diferença ontológica: não se restringindo apenas ao humano; surge de fluxos e interações que ultrapassam os limites da corporalidade em um processo contínuo de devir, constituído por linhas de fuga, rizomas e devires (Deleuze; Guattari, 1995, p. 30). Esses devires são fluxos de formação e deformação, atravessados por relações com humanos e não-humanos (animais, máquinas e ecossistemas).

O “eu” deleuze-guattariano é um processo em contínua desterritorialização, no qual a diferença, a alteridade, o “Outro” não é um elemento externo a ser confrontado, mas sim uma força constitutiva da própria subjetivação. Eles introduzem o conceito de “devir-animal”

¹⁰³ O conceito de correlacionismo foi introduzido por Quentin Meillassoux para descrever uma característica da filosofia moderna: a ideia de que o conhecimento humano é limitado à correlação entre pensamento (sujeito) e ser (objeto). A realidade em si existe, mas é incognoscível, tornando impossível qualquer acesso ao “real” (cf. Meillassoux, 2022, p. 42).

(utilizado por Castro em seu perspectivismo), enfatizando que a subjetividade é um processo rizomático em contínua fuga das formas estabelecidas (cf. Deleuze; Guattari, 1995, p. 46).

É justamente nesse contexto, dos filósofos da diferença acima apontados, que se pode compreender a proposta filosófica do perspectivismo ameríndio, no sentido de que todos os seres (humanos e não-humanos) possuem ontologias próprias, pressupondo uma multiplicidade de naturezas coexistentes e interconectadas – tendo, como veremos a seguir, a sobrenatureza e o multinaturalismo como seus elementos cosmológicos ou, mais apropriadamente, de especulação filosófica. É o que trataremos na próxima subseção.

4.2. (SOBRE)NATUREZA E MULTINATURALISMO NAS TERRAS BAIXAS DO SUL

Primeiramente vamos tentar compreender o que é essa floresta, essa “natureza” habitada pelos povos ameríndios, e que parece tão distante de nós. O termo mais comumente empregado pelos antropólogos para denominá-la é: "terras baixas da América do Sul" (Castro, 2002, p. 38). A expressão se refere ao seu aspecto enquanto região geográfica, englobando principalmente a bacia amazônica (Brasil, Peru, Colômbia, Venezuela, Equador, Bolívia, Guiana, Suriname e Guiana Francesa), caracterizada principalmente pela sua baixa altitude em relação ao nível do mar. É uma área conhecida por sua densa floresta tropical, com uma vasta biodiversidade e complexidade de povos indígenas com uma grande variedade de tradições culturais e sociais. Essa terminologia ajuda a distinguir essa região das terras altas, como os Andes, que apresentam características geográficas e climáticas bastante diferentes.

A região possui uma grande diversidade de grupos étnicos, cada um com suas línguas, tradições e sistemas sociais, tais como as etnias indígenas dos Tupinambás, dos Araweté, dos Yanomami, dos Yagua, dos Jivaro, dos Wari', dos Piaroa, entre tantas outras. Apesar dessa diversidade cultural e lingüística entre as etnias que habitam as terras baixas da América do Sul, existem vários elementos, segundo Viveiros de Castro, que as conectam na forma como concebem o mundo e em seus modos de vida: compartilham de uma profunda conexão com a floresta amazônica, através de suas cosmologias, de práticas de manejo e um vasto conhecimento sobre a biodiversidade local (cf. Castro, 1979a, p. 3).

4.2.1. O multinaturalismo

Como dito, Viveiros de Castro identificou, em suas etnografias, traços semelhantes entre as variadas etnias das terras baixas da América do Sul, especialmente suas cosmologias.

Observou que, apesar de resguardarem particularidades, têm uma visão singular de que o Cosmos ameríndio é habitado por diferentes tipos de seres (humanos, animais, espíritos etc.) que possuem uma "interioridade" comum que permite que todos os seres tenham perspectivas distintas, mas igualmente válidas sobre o mundo (cf. Castro, 2007, p. 5).

Nesse ponto, Viveiros de Castro está particularmente interessado em como esses povos oferecerem novas maneiras de entender as relações entre humanos e não-humanos em suas sociedades, maneiras estas bastante diversas das dicotomias ocidentais (natureza/cultura, humano/nãohumano), que Castro conceitua como “multinaturalismo”. Ao contrário do “multiculturalismo” ocidental, que pressupõe uma uniformidade natural subjacente à diversidade cultural, no multinaturalismo existe uma pluralidade de "naturezas" ou realidades que são vividas de maneiras diferentes pelos seres. Essa pluralidade de naturezas convive com uma unidade de "cultura" ou esfera espiritual compartilhada (cf. Castro, 2004, p. 233).

O multinaturalismo, portanto, contrasta com a idéia de uma realidade objetiva e universal, propondo que a realidade é múltipla e variada, dependendo do sujeito que a percebe. Trata-se de uma provocação direta às suposições ocidentais modernas, que tendem a homogeneizar a experiência da "natureza" (cf. Valentim, 2018, p. 111).

No perspectivismo ameríndio, "natureza" é um conceito abrangente e integrado, que não se limita ao ambiente físico ou material. A natureza inclui uma rede de relações que engloba seres vivos, elementos da terra, forças espirituais e o Cosmos. Em vez de separar rigidamente natureza e cultura, há no perspectivismo uma continuidade entre esses domínios, de modo que elementos como rios, árvores e montanhas não são objetos inertes, mas seres com agência na configuração e transformação do mundo (cf. Castro, 2007, p. 7-8).

4.2.2. A sobrenatureza

O termo “sobrenatureza” pode ter significados distintos dependendo do contexto filosófico e antropológico em que é utilizado. Em certas concepções ocidentais, diz respeito a uma realidade transcendente separada da natureza. No entanto, nas cosmologias ameríndias, “sobrenatureza” não deve ser confundida com "sobrenatural", pois se refere a uma forma de ontologia relacional, na qual todos os seres possuem agência, intencionalidade e perspectiva.

Para os povos ameríndios, as transformações, como os ciclos biológicos de vida e morte (corpo e alma), são vistos como parte de um processo contínuo em que espiritualidade e materialidade estão entrelaçadas. Assim, o que os ocidentais classificam como sobrenatural (exterior) pode ser natural (integrado) aos ameríndios.

Segundo Lévi-Strauss, os povos indígenas não vêem a natureza como algo externo, mas como parte integrante de sua vida social e espiritual, criando uma continuidade entre o natural e o cultural, operada pela “sobrenatureza” (cf. Lévi-Strauss, 2021. p. 338). Note-se que não se trata de uma espécie de “cultura indígena” projetada na natureza, mas de uma ontologia própria, um *tertius genus*.

A sobrenatureza inclui todos os seres como componentes do Cosmos (cf. Castro, 2015, p. 86). O que denominamos de “natural” e “sobrenatural” se unem nas cosmologias ameríndias, onde não há meramente objetos físicos ou entidades espirituais separados em planos ontológicos distintos, mas seres relacionais, com interioridade e posição ética.

Assim, para esses povos ameríndios amazônicos, a natureza e o espaço cósmico são percebidos de maneira muito diferente das noções espaço-temporais ocidentais, pois ambos os planos (sobrenatural e natural) formam um *continuum* que integram a realidade cotidiana da floresta (cf. Castro, 2007, p. 9). Nesse sentido, o ambiente (físico e espiritual) é permanentemente redefinido em um fluxo, em metamorfose contínua.

4.2.3. Territorialização, desterritorialização e reterritorialização florestal

Neste ponto, já compreendemos que a floresta, para os povos indígenas das terras baixas do Sul, é muito mais do que um simples ambiente físico; é vista como um espaço vital e sagrado, integrado às suas cosmologias, sistemas de conhecimento e práticas de vida. O espaço ameríndio não é uma categoria estática, mas um lugar material e espiritual, uma realidade em constante fluxo e reorganização. Contrasta, pois, com a noção de geograficidade fixa – territorial, delimitada, mapeada do Ocidente. Nas terras baixas do Sul, cultura e pensamento expandem os zoneamentos ontológicos tradicionais (cf. Castro, 2007, p. 12).

O espaço é pensado através de uma “geo-filosofia”: está sempre ligado a um contexto geográfico e histórico específico, profundamente relacionado ao ambiente em que surge o saber (cf. Deleuze, 1992, p. 125). Espaço e território influenciam o modo como o conhecimento é produzido, em oposição à filosofia ocidental, que muitas vezes busca a universalização, ignorando as condições concretas de onde o pensamento pode florescer.

Esses conceitos estão ligados às idéias de Deleuze e Guattari (cf. Deleuze; Guattari, 1995, p. 45). A territorialização significa construir um espaço de pertencimento, um território onde formas de vida se organizam e se relacionam. Mas aqui “território” não é apenas um espaço geográfico com fronteiras, e sim um campo de sentido, de afetos, de práticas. É sempre mais do que o espaço físico, é vivido, carregado de relações e memórias.

Desterritorializar é o processo de romper com um território organizado, isto é, com um campo de sentido, um regime de relação, uma estrutura de identidade ou de poder previamente estabelecida. Ao nos desterritorializar, percebemos que o que parecia natural era, na verdade, uma construção histórica, política e cultural.

E o nosso desejo opera como máquina de desterritorialização, ou melhor, como parte de um sistema de conexões. Ele se acopla a outras máquinas (sociais, técnicas, corporais, políticas, afetivas, éticas). Cada máquina desejante desterritorializa alguma coisa: ela rompe uma estrutura fixa e a faz circular. Portanto, para Deleuze e Guattari, desejar é produzir realidade, é inventar modos de vida. Isso nos dá a chance de construir outros vínculos, outros modos de ser e de pensar, fora do mapa estabelecido.

Castro “devora”, reinterpreta, o pensamento deleuze-guattariano para reposicioná-lo ao perspectivismo ameríndio, ao desprendimento de identidades fixas dos povos das terras baixas do Sul. O corpo é um local de inscrição cultural e espiritual que reflete e influencia a organização social e espacial. Ele é visto como um espaço dinâmico onde se cruzam o social (*socius*) e o Cosmos, mediando e manifestando as relações entre estes dois domínios. Assim como o território, o corpo não é passivo ou estático; é ativo na geograficidade ameríndia:

Essa maneira de conceber o corpo é comum entre os povos indígenas das terras baixas da América do Sul [...] Neste caso, o corpo humano não mais ocupa um lugar único e estável no esquema do cosmos, já que sua forma é inteiramente relativa à perspectiva de um testemunho – humano ou não humano –, fornecido pelo olhar do outro, em vez de ela ser um atributo essencial de uma dada classe de seres [...] Dizer de uma entidade que ela é uma pessoa significa, antes de tudo, atribuir a ela uma qualidade de membro da comunidade: o humano só pode ser algo coletivo, e a pessoa representa um pedaço da sociedade antes de ser um indivíduo com destino e caráter individuais. Mas aqui também é preciso compreender que, para as populações amazônicas, a idéia de sociedade tem um sentido bem diferente do nosso [...] A natureza a que um corpo dá acesso é assim determinada por sua própria fisicalidade: cada corpo corresponde a um ambiente ao mesmo tempo físico e social – um mundo vivido – qualitativamente diferente (Castro; Taylor, 2019, p. 778).

A floresta é habitada como um território relacional: nela vivem não apenas humanos, mas também espíritos, animais, plantas, rios, todos com agência. Cantos, rituais, afetos e mitos conectam corpos à terra. A floresta é matriz de identidade, memória e saber. A desterritorialização é um estado de devir: deixar de ser aquilo que se é, sem ainda saber o que se pode vir a ser — mas só quando há condições de reterritorialização. Quando não há, o que se segue é apagamento, desespero, dissolução. Por isso, toda linha de fuga precisa ser acompanhada do cuidado com o corpo, com o Outro.

Assim, a desterritorialização florestal é o movimento de ruptura, deslocamento, perda de identidade ou dissolução do território anteriormente construído. Pode ser traumático

(colonialismo, exílio, urbanização massiva), mas também pode ser gerador de novos fluxos, novas possibilidades, em linhas de fuga, originando a uma reterritorialização.

Pode representar, por exemplo, o avanço do extrativismo capitalista, reduzindo a floresta a um “recurso” a ser explorado: madeira, minérios, carbono, como imposição de uma lógica cartográfica, jurídica ou tecnocrática, que separa floresta e povo, fragmenta saberes e desqualifica cosmologias não-ocidentais, que rompe os vínculos entre corpos e territórios. A floresta vira mercadoria, esvaziada de seus sentidos originários e habitáveis. Porém, a desterritorialização também desfaz formas fixas, desmonta estruturas normativas, desconstrói identidades, desnatura o mundo tal como nos foi dado. E é justamente nesse desmonte que se abre um campo de experimentação. Quando povos ameríndios reocupam seus territórios e revivem seus rituais, seus mitos, seus cantos — eles estão reterritorializando a floresta.

A reterritorialização é o movimento de criar um novo território, reconstruir um campo de sentido a partir daquilo que foi deslocado, ou mesmo reocupar territórios antigos sob novas formas. Como dito, não se trata de restaurar um passado idealizado, mas de criar modos de (re)existir na floresta, como mundo compartilhado. Reterritorializar a floresta é também reterritorializar o pensamento, o corpo e o modo de viver, como quem planta mundo em terra devastada, em ruínas.

Nas cosmologias indígenas, esses movimentos são constantemente negociados nas relações com humanos, não-humanos e espíritos: o território é vivo e se atualiza em cada gesto, cada mito, cada prática. A desterritorialização florestal é nefasta, mas abre a possibilidade para a reterritorialização, reconstruindo novos modos de ser e viver.

O espaço ameríndio é o encontro entre o físico, o social e o espiritual, e o corpo é uma chave para acessar e compreender essa complexidade. Dessa forma, as dimensões subjetivas e culturais são fundamentais na compreensão geográfica indígena, não havendo uma rígida divisão entre as fronteiras corpo e seu ambiente, diversamente da visão cartesiana e kantiana de um espaço objetivo e independente da experiência humana.

Na tradição ameríndia, essa visão se manifesta através da interligação entre o corpo, a aldeia e o Cosmos, formando uma “geontologia” que não separa os aspectos físicos dos espirituais ou sociais. O corpo, por exemplo, não é visto apenas como objeto físico, mas como um ponto de conexão entre diferentes esferas do Cosmos, refletindo relações sociais e territoriais. Isso representa uma forma de ver o espaço como algo vivo e interdependente, onde a subjetividade e a experiência dos sujeitos são fundamentais para sua compreensão.

4.2.4. A tragédia dos “selvagens”: a mitopoiética da colonização permanente do pensamento

O colonialismo nas Américas, a tragédia dos “selvagens”, como projeto moderno europeu (iniciado no século XV), pode ser compreendido como uma gigantesca máquina de captura das linhas de fuga do desejo. Promovendo uma dominação territorial, econômica ou militar, e também um processo de controle ontológico e desejante, que procurou aprisionar mundos possíveis, formas de ser e viver não assimiláveis à lógica moderna ocidental.

A vida povos originários das Américas se organizava por alianças e metamorfoses — por ontologias relacionais em que o humano não era centro e a mercadora não possuía valor. Esses mundos, para o olhar moderno ocidental, eram linhas de fuga: formas de existência que escapavam ao modelo antropocêntrico, cristão, patriarcal, dicotômico, capitalista. E é por isso que precisaram ser capturadas, domesticadas, convertidas, silenciadas, eliminadas.

Além da pólvora e da espada, a máquina colonial operou um sofisticado mecanismo de reterritorialização do desejo, por meio e da substituição da imposição de um Deus único e dissolução do corpo coletivo na figura de um “índio” abstrato. Cada aldeia queimada, cada pajé silenciado, cada floresta transformada em lavoura foi a clausura de uma linha de fuga do desejo — uma tentativa de matar a diferença como possibilidade de outros mundos.

Ailton Krenak argumenta que a luta dos povos indígenas não se restringe à disputa por território, mas está profundamente ligada à preservação de suas tradições, culturas e modos de vida. Ele critica a concepção moderna de humanidade como algo distinto da natureza, identificando-a como a raiz das crises socioambientais contemporâneas. A resistência indígena é uma afirmação da diversidade contra a homogeneização imposta pela modernidade, que marginaliza outras formas de existência (cf. Krenak, 2019, p. 17-18).

Por isso, os extramodernos não são meros sobreviventes da modernidade, mas “Outros” (r)existências que nunca foram completamente assimilados ou subordinados ao seu projeto dominador. A modernidade, ao se impor como projeto universal, tentou apagar ou subordinar outros modos de ser e viver, mas falhou em sua totalidade. Povos indígenas, quilombolas e camponeses tradicionais são exemplos concretos de extramodernos que resistem às categorias modernas. Resistem mesmo em gestos singulares, *cosmopoieticamente*.

A resistência indígena às violências coloniais não pode ser compreendida apenas em termos militares ou estratégicos. Suas cosmologias rejeitam as hierarquias fixas e as noções de poder centralizado, características das sociedades colonizadoras. As sociedades indígenas amazônicas são organizadas de forma não-estatal, o que as torna mais resistentes à subjugação

por sistemas hierárquicos ocidentais. Essa flexibilidade social e política permite que se adaptem a mudanças externas sem perder a coerência de seus modos de vida tradicionais: “a saída passa pelo outro, pelo ser-enquanto-outro dos outros” (cf. Castro, 2020, p. 21).

“O resistente acredita em algo. A absoluta desesperança o aproxima do abismo do nada” (Esquirol, 2022, p. 2). Diante dos desafios ambientais e coloniais, os povos indígenas das terras baixas do Sul demonstram que modos de vida e sistemas de pensamento podem sustentar a sobrevivência mesmo em condições adversas. O conhecimento da biodiversidade, suas práticas sociais e suas cosmologias garantem sua resistência, ao tempo em que oferecem uma obstinada crítica às categorias ontológicas e éticas do pensamento ocidental: “Gaia é chamada a resistir ao Antropoceno, isto é, a aprender a viver com ele mas contra ele, isto é, contra nós mesmos – nós os humanos [ocidentais]” (Castro; Danowski, 2014a, p. 145).

E se a conquista territorial envolveu armas, cruzes e cercas, a conquista do imaginário se deu por meio de uma guerra ontológica e epistêmica: o silenciamento de outras formas de pensar, conhecer, imaginar e habitar o mundo. Uma forma única e totalizante de compreender o real, baseada na matriz da modernidade europeia ocidental. Rebaixou os mitos e ritos indígenas à condição de superstição, ignorância ou folclore. Essa operação continua ativa até hoje — nas escolas, nas universidades, nas igrejas, nas leis, na mídia e até na forma como muitos de nós pensamos o que é “real”, “sério”, “inteligente”, “científico”, “moderno”.

A colonização do pensamento se perpetua por meio daquilo que Quijano chamou de colonialidade do saber (cf. Quijano, 1988, p. 52). A ideia de que mesmo após a descolonização formal (política), as estruturas de dominação epistêmica continuam operando uma mitopoiética da colonização permanente do pensamento dos (sobre)viventes no sul das Américas. A colonização não se restringe à ocupação territorial e à exploração econômica, mas se perpetua através de estruturas de pensamento que organizam nossa visão de mundo.

Utilizo o termo mitopoiética como o processo pelo qual uma sociedade, grupos ou agenciamentos (re)criam, elaboram ou modificam, mitos para organizar suas concepções sobre as noções de identidade, território e pertencimento. Esse processo não é fixo, pois os mitos são reinterpretados conforme o contexto histórico e social.

O mito, entre antigos e modernos, é uma forma de dar corpo, história e sentido ao desejo. Nasce da insistência do desejo em significar o indizível. Desejo de saber de onde viemos ou por que morremos. O mito territorializa o desejo no tempo e, simultaneamente, o desejo desterritorializa o mito, porque o atualiza, o reconta, o reinventa a cada geração.

Tem-se no projeto moderno, então, uma “mitopoiética da colonização permanente do pensamento”, porque é uma criação contínua de imagens, valores e estruturas de sentido, que

naturalizam a dominação epistêmica e ontológica do Ocidente sobre os demais mundos possíveis. É um mito moderno (sob garbosos nomes de “razão”, “progresso” ou “civilização”) que produz e reproduz a ideia de que só existe um modo legítimo de pensar, conhecer, existir.

São os mitos modernos que sustentam a maquinaria desejante do projeto de dominação. Portanto, esses mitos devem ser levados a sério (tanto quanto os ameríndios) e não desapareceram com a ascensão da ciência e do racionalismo; eles apenas mudaram de forma (talvez para imagens técnicas?), criando novas histórias que moldam o mundo.¹⁰⁴

Assim, a mitopoiética da colonização permanente do pensamento é um processo contínuo e estruturante em que certos mitos fundadores da modernidade ocidental organizam e limitam o nosso horizonte do pensamento, naturalizando formas de ver, interpretar e estruturar o mundo de acordo com a lógica da colonialidade. Essa mitopoética da colonização permanente do pensamento envolve a maneira como conceitos, categorias e epistemologias são moldados, perpetuando uma visão de mundo hierárquica e eurocêntrica.

Frente a essa mitopoiética colonizadora, Viveiros de Castro propõe uma “descolonização permanente do pensamento” (cf. Castro, 2015, p. 15). Não nega a tradição ocidental, mas devora seus alicerces totalizantes para criar um pensamento que não precise se fundar na eliminação da diferença, a partir da valorização das cosmologias ameríndias. Quando um xamã sonha com um espírito e se transforma nele é uma linha de fuga ontológica.

Mais do que um mecanismo de sobrevivência, as cosmologias ameríndias abrem espaço para “linhas de fuga”, onde o humano não é mais o centro absoluto do pensamento, mas parte de uma rede de relações dinâmicas e interdependentes. Esse deslocamento nos faz repensar as bases da filosofia contemporânea, abrindo caminhos para uma verdadeira descolonização epistemológica e ontológica (cf. Castro, 2015, p. 34).

E é o desejo que cria as *lignes de fuite*, um dos conceitos mais belos, potentes e paradoxais da filosofia (cf. Deleuze e Guattari, 1995, p. 82). É paradoxal, pois ao mesmo tempo, é uma desterritorialização, um processo de devir, de transformação contínua do desejo, do corpo, do pensamento e do mundo; mas também dá origem a uma reterritorialização (uma nova organização ou dominada por uma captura). Trata-se de uma questão ética, porque envolve as perguntas: Como viver? Como somos moldados para desejar o que nos domina? Como imaginar formas de desejar que não capturem o mundo em mercadorias ou algoritmos?

¹⁰⁴ Gray afirma que: “[...] *la vida sin mitos es imposible, por eso la ciencia se ha convertido en un canal para los mitos, y el más importante de ellos es el mito de la salvación a través de la ciencia*” (Gray, 2014, p. 71). Temos alguns exemplos de mitos modernos: a) O mito do progresso – a ideia de que a humanidade avança infinita e linearmente a um “evolução”, justificando a exploração da natureza e das culturas não-ocidentais; b) O mito da racionalidade científica – a crença de que apenas a ciência moderna produz conhecimento válido, obscurecendo outras formas de saberes ancestrais; c) o mito da civilização e da barbárie – um dos mitos mais antigos da modernidade ocidental, usado para justificar a colonização e a marginalização de outras culturas. Como se disse, os mitos devem ser levados a sério, pois estruturaram relações de poder, conhecimento e identidade.

4.3. OS CORPOS SEM FRONTEIRAS

Em nossa epígrafe, transcrevemos o relato de Lévi-Strauss sobre a invasão européia das Antilhas, em que os indígenas afogavam os brancos para observar se seus corpos se decompunham. Já os europeus formaram comissões religiosas para averiguar se os indígenas poussiam ou não alma, isto é, se eram seres humanos ou animais. Ilustra-se, assim, como ontologias radicalmente distintas percebem e se relacionam com o corpo e a alma.

A noção de alma, como entendida na tradição ocidental, é marcada por uma visão metafísica substancialista, que a define como um princípio de identidade intrínseco e universal ao humano. Como já mencionado, essa perspectiva sustenta que a alma é a essência do ser humano, a categoria que o diferencia e o define como tal: “este eu, isto é, a alma, pela qual sou o que o sou, é inteiramente distinta do corpo” (Descartes, 2001, p. 39).

Já em etnografias sobre os povos ameríndios, como os Araweté ou os Yanomami, o que chamamos de “alma” não corresponde a uma entidade única ou estática. Em vez disso, ela é múltipla, emaranhada com aspectos corporais, espirituais e ambientais. A “alma” é relacional: não é algo que um indivíduo detém, mas sobrenada em fluxos intrincados de relações entre os seres humanos e não-humanos (cf. Castro, 1996b, p. 132).

Entre os antigos, vimos que no Fédon Sócrates utiliza os mitos transmitir conhecimentos sobre a alma, por exemplo, seu destino após a morte ou se ela é ou não imortal. Através do cuidado de corpo, do diálogo entre cidadãos, dos deveres em comunidade na Pólis, das práticas espirituais e ascéticas, o homem conecta sua alma ao Cosmos Grego.

Nas cosmologias ameríndias, a alma também desempenha um papel importante, mas de maneira radicalmente distinta. Sob a lente do perspectivismo ameríndio, descrito por Viveiros de Castro, a alma é um princípio que possibilita a comunicação e a transformação entre diferentes entidades. Plantas, animais, rios, montanhas e espíritos são dotados de agência e possuem suas próprias perspectivas, sendo tratados como seres com os quais se deve estabelecer uma relação equilibrada, de cautela. Essa relacionalidade é legitimada pela diferença no Outro. Esse Outro (humano ou não) é visto como fonte de crises, de tensões, de equívocos, e o desequilíbrio das relações entre os seres pode desencadear vinganças (espirituais ou físicas) que afetam a harmonia cósmica ameríndia (cf. Castro, 2011, p. 904).

Enquanto a cosmologia grega busca o consenso entre iguais, a cosmologia ameríndia opera por meio do equívoco, ou seja, do reconhecimento de que cada ser possui uma perspectiva própria e que não pode ser completamente assimilável. Esse equívoco não é um obstáculo, mas a base para uma (cosmopoi)ética que valoriza a diferença e a diversidade,

contribuindo para o equilíbrio de um mundo frágil. Os rituais indígenas, muitas vezes incompreendidos pelo olhar ocidental, são práticas éticas que lidam com a manutenção da harmonia entre as forças do Cosmos. Essas práticas garantem que as relações entre todos os seres permaneçam equilibradas, evitando uma catástrofe (espiritual e material).

Veja-se que a ética ameríndia é voltada ao equilíbrio cósmico, tal como a harmonia na cosmologia grega, mas diferente da ética socrático-platônica, que se alicerçava no consenso entre iguais, no perspectivismo ameríndio ela se baseia no equívoco, na cautela ao diferente, no “medo do Outro”. Esse medo não é negativo, mas representa o reconhecimento da alteridade radical, mantendo relações cuidadosas entre os seres, pois o equilíbrio é frágil.

4.3.1. A corporeidade ameríndia

No perspectivismo ameríndio, a identidade de um ser não é fixa. A princípio, ela é definida por sua corporeidade, por exemplo, a perspectiva de um jaguar é distinta do humano. Mas essas identidades podem mudar, são relacionais, marcadas pelo que Castro definiu de “pronomes cosmológicos”. Assim como os pronomes lingüísticos mudam conforme quem está falando (eu, tu, ele), a identidade de um ser pode mudar conforme sua posição no Cosmos (cf. Castro, 1996b, p. 130). Não existe um “verdadeiro”, ou único, *modus* de ser.

E, afinal, o que é um corpo no perspectivismo ameríndio? Primeiramente, vamos tentar entendê-lo pelo que ele não é. O corpo não é (apenas) uma entidade biológica ou física; ele é, antes, um ponto de intersecção entre o social, o espiritual e o material. Diferentemente da visão ocidental tradicional, que separa o corpo da alma (da mente) e da natureza (do mundo), os ameríndios veem o corpo como uma expressão contínua e permeável, aberta a influências e transformações conforme interage com o seu ambiente (cf. Castro, 2019, 773).

Portanto, ele não se define de forma isolada, mas em relação a outros corpos e o mundo. Esse aspecto relacional implica que o corpo pode ser alterado por outras perspectivas, integrando qualidades e forças de outros seres. Rituais específicos representam formas de capturar essas outras perspectivas para além de seu próprio corpo, promovendo uma conexão com os demais seres que habitam o Cosmos (cf. Castro, 1979b, p. 46).

O corpo também é visto como o ponto de origem da perspectiva de cada ser. Cada tipo de ser (humano ou não) vê o mundo de uma maneira particular, cuja percepção é influenciada pelo formato de seu corpo. No perspectivismo ameríndio, o corpo é mais que um recipiente do espírito (ou da mente); ele é uma manifestação integrada da sua própria identidade, tanto física quanto espiritual (cf. Castro, 2019, p. 784). Alterações corporais

podem, portanto, transformar a percepção de um ser, moldando sua maneira de ver e interagir com outros seres, por exemplo, as pinturas ou adornos corporais realizados em rituais de passagens de idade, simbolizando mudanças de *status* e de identidade.

Note-se que a morfologia, a forma ou estrutura física de um corpo, não determina, por si só, a identidade de um ser. A morfologia é como uma "vestimenta" que pode ser alterada ou vista de maneira diferente dependendo da perspectiva (cf. Castro, 2019, p. 784). Assim como os seres humanos podem mudar de roupas, no perspectivismo ameríndio os seres podem mudar de forma, ou serem vistos em outros formatos (corporais), por diferentes observadores. Isso implica que a forma externa de um ser é uma manifestação dinâmica, temporária e contextual, e não uma marca definitiva de sua identidade como essência.

Castro observou que os ameríndios “negam a dar uma forma material, destacada do corpo, às relações que se estabelecem em torno dele” (Castro, 2019, p. 772). Essa negação em materializar relações se alinha com práticas específicas que valorizam a oralidade, a memória e a transmissão de conhecimento por meios não-materiais. Essas práticas enfatizam a importância da flexibilidade, da adaptação e da renovação contínua das relações e do conhecimento, que poderiam ser prejudicadas pela fixação material do corpo ou identitária.

E o que seria uma pessoa (ou um ser humano, ou a humanidade) no perspectivismo ameríndio? Mais uma vez, iniciaremos uma tentativa e definição pelo que não é o ser humano. Em contraste com nossa visão ocidental, a idéia de "humano" não é estritamente ligada a uma classificação biológica ou a uma espécie (como *homo sapiens*). No perspectivismo, a humanidade é uma condição que pode ser estendida a várias formas (ou vários corpos), além dos seres que entendemos como “humanos biológicos”. Todos os seres são potencialmente humanos (incluindo animais, rios, plantas e até entidades espirituais) na medida em que são capazes de reconhecer e interagir, como seres sociais e morais, uns com os outros, pois o que importa é posição que cada ser ocupa em relação a outros (cf. Castro, 1996b, p. 126). Esta posição é determinada pela capacidade de perceber e ser percebido.

Nas cosmogonias das terras do baixo Sul, há o mito do “tempo das origens”, em que todos os seres eram primordialmente humanos, não havendo diferenciação. Com o passar do tempo, cada ser foi se separando, transformando-se em outras formas (não-humanas), e hoje possui sua própria perspectiva, sua posição (corporal) no Cosmos (cf. Castro, 2015, p. 61).

Em tentativa de aproximação ao pensamento ameríndio, podemos dizer que todos os seres têm “alma”, ou interioridade, humana — a *grosso modo*, todos os seres são pessoas

(*personhood* – personitude¹⁰⁵). Mas o que diferencia os seres entre si não é uma identidade essencial, e sim a perspectiva que cada um ocupa. Em outras palavras: a diferença entre os seres não está no que *são* interiormente, mas em como vêem o mundo. Voltemos ao clássico exemplo do jaguar, que vê o sangue como cauim, como nós vemos uma cerveja, ou como um urubu vê a carne podre como o nosso churrasco, já nós, os “humanos biológicos” percebemos essas coisas como sangue, carniça, etc.

Portanto, cada ser percebe e interpreta o mundo a partir de sua própria perspectiva corporal — e não a partir de uma diferença de essência. A perspectiva, então, é uma posição ontológica relacional, variável, situada e instável — não uma identidade fixa.

E se há uma interioridade comum (“humana”) na origem dos seres, ocorre, então, o descentramento do “homem” como uma figura excepcional aos demais seres, conferida pela modernidade Ocidental (cf. Castro, 1996b, p. 119). No perspectivismo ameríndio, o “humano” é uma perspectiva que pode ser assumida por todos, isto é, uma forma comum (originária a todas as espécies), descentralizando-se a idéia de que o humano é o ponto máximo de referência, o centro de todas as coisas. Antagoniza-se, pois, à noção da modernidade ocidental de que a humanidade detém uma posição superior ou privilegiada no Cosmos.

4.3.2. A pessoa no perspectivismo ameríndio

Uma pessoa, no perspectivismo ameríndio, é um ser que possui um ponto de vista. Esse ponto de vista cria a sua subjetividade, permitindo que ele veja a si mesmo e os outros de uma forma singular (cf. Castro, 2007, p. 12). Viveiros de Castro propõe o conceito de “natureza em pessoa” (Castro, 2007, p. 10) como uma tentativa de transdução da visão ameríndia, que concebe todos os seres do Cosmos (humanos ou não) como dotados de agência, de intencionalidade: “A ‘personitude’ e a ‘perspectividade’ – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie” (Castro, 2015, p. 29).

Trata-se de uma personificação do que, no Ocidente, chamamos de “natureza”, em que todos os seus componentes (rios, montanhas, animais, plantas, espíritos) são considerados como “pessoas” (e não meros objetos), com capacidade de estabelecer laços intersubjetivos: “no que concerne à personitude dos seres, a experiência, justamente, ‘pessoal’, é mais decisiva que qualquer lista taxonômica ou dogma cosmológico” (Castro, 2015, p. 19).

¹⁰⁵ Luciani propõe o conceito de personitude (*personhood*) fractal como modo de pensar a pessoa ameríndia: “Quando falo de personitude fractal, estou enfatizando tanto o encerramento de pessoas inteiras em partes de pessoas quanto a replicação de relações entre Eus [*selves*] e Outros [*alters*] em diferentes escalas (intrapessoal, interpessoal e intergrupal): dois lados de uma mesma moeda” (Luciani, 2001, p. 95).

Diferente da visão utilitarista ocidental, que enxerga a natureza como um recurso a ser explorado, os ameríndios a consideram imbuída de agência e participante nas redes de relações que constituem a vida comunitária. O ser humano, então, não é situado em um papel superior ou de dominação, mas um ser que deve reconhecer a diferença, agir com cautela e respeitar o Outro, visando o equilíbrio cósmico e evitando a catástrofe.

Tornar-se uma “pessoa” (ou “humano”) não é um dado natural ou biológico, mas uma conquista simbólica, prática e relacional. Entre os ameríndios, fazer-se “pessoa” é uma conquista que se dá por meio de uma série de práticas corporais (o modo de ver, sentir e estar no mundo): “a personificação do homem ideal depende de uma adesão correta às regras ditadas pela tecnologia do corpo” (Castro, 1979b, p. 44). Assim, a “humanidade” é performada através de técnicas relacionais corporais. Não é uma essência, mas um processo.

Reconhecer a natureza como “pessoa” traz implicações filosóficas profundas, pois carrega consigo uma ética de respeito que considera nossa noção de “natureza” como um sujeito moral, levando-se em conta a sua intencionalidade, sua personitude, promovendo um modelo de coexistência que valoriza o Outro (o ambiente e todos os seres).

Mas se natureza pode ser considerada uma pessoa, o que é exatamente uma sociedade indígena? Viveiros de Castro destaca três componentes principais dessa concepção: o componente populacional, que identifica a sociedade como um “povo” ou uma fração distinta da humanidade; o componente institucional-relacional, que define a sociedade como uma organização social com normas, regras e estruturas de relações; e o componente cultural-ideacional, que compreende a sociedade como um conjunto de ideias, valores e práticas que moldam a vida coletiva e a identidade dos indivíduos (cf. Castro, 1979a, p. 9-10).

Além disso, Castro identifica dois conceitos classificatórios sob o ponto de vista antropológico: a *societas* e a *universitas* (cf. Castro, 2000, 184-189). A primeira enfatiza uma visão individualista, onde a sociedade é vista como uma associação de sujeitos autônomos que se organizam em função de interesses e contratos. A segunda, em contraste, adota uma concepção ampla, considerando a sociedade como um organismo, no qual a pessoa é uma parte que com ela contribui, refletindo um pensamento mais comunitário e coletivo.

No sentido mais amplo (*universitas*), a socialidade se estenderia para além dos humanos, em que todos os seres podem participar de redes sociais complexas. A abertura para

uma compreensão ampliada da sociedade fundamenta o questionamento à crença ocidental na dicotomia rígida entre sociedade (humana) e natureza.¹⁰⁶

Assim como a sociedade é percebida pelos ameríndios como uma rede social dinâmica e complexa, o corpo é visto como um ponto de articulação a essas forças cósmicas, integrando o ser humano a uma rede de interações espirituais e naturais. Esse entendimento do corpo como um meio de conexão direta com o Cosmos revela a importância da corporalidade nas cosmologias indígenas, onde alguns seres (especialmente os xamãs) exercem papéis de mediação e equilíbrio entre as múltiplas perspectivas em tensão ou conflito.

Viveiros de Castro nos traz a relevância do corpo na sociedade indígena Xinguana. Ele usa o termo "fabricação do corpo"¹⁰⁷ para representar o processo contínuo pelo qual os Xinguanos moldam o seu próprio corpo, conferindo-lhe significados que vão além da materialidade. Esse processo se dá por meio de práticas como rituais de passagem, uso de adornos e pinturas corporais, e outras expressões simbólicas, as quais tornam o corpo uma manifestação de identidade, posição social e relação com o Cosmos (cf. Castro, 1979b, p. 44).

Isso se assemelha à reflexão deleuze-guattariana de "Corpo sem Órgãos" (Deleuze; Guattari, 2010, p. 21) que propõe uma visão do corpo como um espaço de potencialidade, onde as identidades se constroem e se transformam continuamente. Assim, a "fabricação do corpo" na sociedade xinguana destaca um modo de pensar o corpo (e o mundo) sem hierarquias, sem organização fixa, sem codificação dominante. Um corpo em devir.

Ao enfatizar que o corpo é o ponto nodal de diferenciação das perspectivas entre seres, Castro define o perspectivismo ameríndio como um "maneirismo corporal" (Castro, 2002, p. 46), pois a percepção do mundo nos povos ameríndios é mediada através do corpo e de suas características afetivas e somáticas, e não apenas pela morfologia ou aparência externa dos seres. O corpo atua como um canal de expressão e diferenciação de experiências, determinado pela capacidade de afetar e de ser afetado pelo mundo e pelos outros.

Ao descrever o perspectivismo como um "maneirismo", Viveiros de Castro remete à ideia de uma forma de expressão somática estilizada, na qual os corpos diferem não apenas em estrutura, mas em seus modos de percepção e ação (cf. Castro, 2015, p. 26). Cada ser, seja humano ou não, possui uma perspectiva única, expressa através de suas características

¹⁰⁶ Émile Durkheim, em uma visão mais tradicional do ocidente, sustenta que a sociedade é uma realidade cultural e moral, característica exclusiva dos humanos, e que as normas sociais são próprias da humanidade, constituídas pela cultura e transmissão histórica (cf. Durkheim, 2007, p. 25-27).

¹⁰⁷ O termo "fabricação" é usado por Viveiros de Castro para indicar que, embora o nascimento garanta o corpo físico, a identidade e o significado desse corpo são moldados socialmente. O corpo, em um sentido mais amplo, não é uma entidade pronta ao nascer, mas algo "fabricado" pela socialidade. A fabricação do corpo é um processo educativo, onde, desde a infância, a criança ameríndia é ensinada sobre suas responsabilidades dentro da sociedade, tanto pela transformação corporal quanto pelo aprendizado sobre as normas e valores da comunidade que habita (cf. Castro, 1979b, p. 23).

corporais específicas que moldam a maneira como experimenta a realidade. Esse "maneirismo" implica que as experiências e as percepções são dependentes da interação entre a forma física e as capacidades emocionais e sensoriais de cada corpo.

As diferenças entre as perspectivas são somáticas e patêmicas, ou seja, relacionadas aos afetos, potências e capacidades emocionais e sensoriais de cada ser. Em vez de uma distinção biológica fixa, a diferenciação corporal no perspectivismo é entendida como uma manifestação dinâmica e constantemente em transformação. Assim, o corpo deixa de ser visto apenas como uma entidade física para se tornar um ponto de convergência de experiências, afetos e capacidades que determinam como um ser interage com o mundo e com outros seres.

A fabricação do corpo, nesse sentido, surge da relação entre a perspectiva interna (subjetividade) e a forma corporal externa, através das interações e pontos de vista com outros seres (cf. Castro, 1979b, 47). A identidade de um ser como pessoa é definida por sua perspectiva e relação com outros seres, variando conforme o contexto. Essa visão oferece uma “maneira” relacional (dinâmica) de entender a humanidade e a subjetividade.

Uma pessoa deve possuir capacidade de perspectiva, de ter um ponto de vista, de agência. Essa intencionalidade é concretizada, materializada, na forma de uma alma: “tais capacidades são reificadas na ‘alma’ ou ‘espírito’ de que esses não-humanos são dotados. É sujeito que tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista” (Castro, 1996b, p. 126).

Em outras palavras, ao atribuir uma alma à pessoa, os ameríndios estão conferindo a esse ser uma presença efetiva e uma subjetividade reconhecível, transformando características como o ponto de vista ou a intencionalidade em uma entidade que age (e interage) no Cosmos. E é da alma ameríndia que trataremos a seguir.

4.3.3. A alma ameríndia

Se o corpo é o elemento central do perspectivismo ameríndio, o que é a alma? A alma é concebida na percepção de outrem. O corpo e a alma são dimensões integradas que expressam o modo como um ser é percebido pelos outros, inclusive por seres de diferentes espécies: “o corpo é tão imagem quanto a alma, e esta é tão material quanto aquele. [...] a única coisa que as distingue é o ponto de vista incidente sobre elas” (Castro, 2019, p. 783)

A alma corresponde à sua aparência tal como seria interpretada por outro ser – seja um espírito, animal ou mesmo outro humano – que vê esse corpo a partir de uma perspectiva externa. A alma, nesse sentido, é a “imagem” relacional e mutável que o ser projeta para o mundo, a depender do contexto em que se encontra e das entidades com as quais interage.

A "imagem" a uma manifestação perceptual e simbólica que um ser (como, por exemplo, o humano) apresenta ao mundo, especialmente em relação aos outros seres que o observam. Em vez de ser um mero reflexo externo da aparência física, essa imagem é uma representação fluida (relacional), moldada pelo ponto de vista do observador, pela forma como ela é percebida por predadores, espíritos ou entidades outras (não-humanas).

Portanto, a imagem não é icônica; ela não precisa se parecer fisicamente com o ser que representa. Ao contrário, a imagem é uma forma intensiva de presença, uma “imagem ativa”, funcionando mais como um índice ou “representante” do que como uma réplica física. O corpo permite a experiência e a perspectiva, enquanto a imagem pode ser alterada conforme o contexto e o olhar do Outro (cf. Castro, 2006, p. 321).

“As ‘almas’ ameríndias, humanas ou animais, são assim categorias perspectivas, edícticos cosmológicos cuja análise pede menos uma psicologia animista ou uma ontologia substancialista que uma teoria do signo ou uma pragmática epistemológica” (Castro, 1996b, p. 126). Alma e corpo são percebidos como dimensões reversíveis e interdependentes, assim como o fundo e a forma de uma figura dependem do ângulo e do olhar de quem a observa.

A alma é a manifestação do corpo tal como percebida de fora, seja por outros humanos ou por entidades não-humanas, e é tão concreta e presente quanto o próprio corpo. A relação reversível entre corpo e alma implica que a identidade de um ser está em constante interação com as percepções e os pontos de vista do Outro. Portanto, não há uma essência fixa e separada que define o corpo ou a alma, mas sim uma interação contínua e fluida que depende da perspectiva do observador.

Podemos problematizar ainda mais a questão ao afirmar que no perspectivismo ameríndio os “espíritos” também possuem uma alma (percepção de quem observa) e uma imagem (percepção de outrem, do observador). Os espíritos, como os xapiripê da etnia Yanomami, são seres “não-humanos invisíveis” que possuem uma conexão com o mundo visível através do xamanismo (cf. Castro, 2006, 327).

Eles podem se manifestar em várias formas e não são restritos a uma forma física ou representação específica. Os espíritos podem assumir aspectos de diferentes seres, como animais, fenômenos naturais (como o trovão e o raio) e até elementos simbólicos (como a escuridão e a luz). Eles são forças autônomas; são entidades ativas e dotadas de agência, capazes de interagir com os humanos, especialmente com os xamãs. Como exemplo de "espíritos" com alma, tomemos os deuses canibais dos Araweté, que são seres com uma existência e poder próprios, interagindo com os humanos de forma predatória ou protetora. Os deuses canibais Araweté possuem uma corporeidade imortal e se alimentam de humanos, são

invulneráveis e eternos, apresentando uma "imagem" específica aos xâmas durante os rituais (cf. Castro, 1986, p. 695).

Nesse contexto ritualístico, a "imagem" dos espíritos aparece de uma determinada forma naquele momento do ritual, enquanto seu corpo “verdadeiro” é visível apenas para seus congêneres ou outros seres espirituais. Assim, mesmo os espíritos, em suas múltiplas manifestações, seguem essa lógica relacional e reversível entre alma e corpo.

4.3.4. Devir-Animal: o corpo entre “ser” e “perceber”

Analisaremos, agora, como a interseção entre o corpo e alma pode revelar as camadas complexas do perspectivismo ameríndio. O corpo é transformável, é uma superfície de passagem, de intensidades, e a “alma” não está fora dele, ela se expressa através das metamorfoses possíveis. Um ser pode se tornar Outro — ou ver o mundo como Outro — sem deixar de ser si mesmo.

Para tanto, Castro emprega o conceito de "devir-animal" deleuze-guattariano para explicar essa intersecção entre o corpo e alma no perspectivismo ameríndio (cf. Castro, 2015, p. 62). “Devir” não é “virar” alguma coisa de forma literal (um xamã, por exemplo, não “vira” um jaguar), mas é entrar em relação com outro ser de modo tão profundo que se passa a experimentar o mundo como ele. O termo “animal” representa uma linha de fuga que não está capturada pelas normas e funções humanas (cf. Deleuze; Guattari, 1995, p. 14).

No “devir-animal”, os corpos são vistos como fronteiras porosas, onde as transformações ocorrem através de rituais; uma devoração ontológica, pois a própria percepção de mundo é afetada. Ele é o *locus* das transformações entre humano, animal e espírito. Um exemplo dessa ideia é a maneira como diferentes animais percebem seu ambiente e suas interações. Como já explanamos anteriormente, para um jaguar o sangue das suas presas é visto como cauim (a nossa cerveja), enquanto para os urubus os vermes da carne apodrecida são percebidos como um peixe assado para nós (cf. Castro, 2015, p. 21).

Essa diferença de perspectiva não é um erro ou uma ilusão, mas sim uma “verdade” ontológica para o jaguar ou o urubu. Cada ser, dependendo de seu corpo, de seu lugar no Cosmos, tem um modo de perceber e interagir com o mundo. O “devir-animal” é a metamorfose que permite a fluidez de identidades. Está ligado às práticas rituais ameríndias, em que o xamã transita entre mundos (humano, animal e espiritual), assumindo diferentes formas e perspectivas para mediar conflitos e tensões entre esses os seres.

Assim, o xamã encarna o conceito de “devir-animal”, sendo capaz de ultrapassar os limites de seu próprio corpo físico e acessar percepções e realidades que estão além do humano, como, no exemplo, assumindo a percepção do jaguar. O xamanismo é descrito, pois, como uma forma de cosmo-política ou “diplomacia cósmica” (Castro, 2006, p. 320) que “transduz” diferentes pontos de vista ontológicos.

Os humanos “comuns” (ou não-xamãs) são como “espectros”; figuras etéreas e limitadas em sua percepção. Essa ideia de “espectros” remete à incapacidade dos humanos “comuns” de acessar a visão profunda que os xamãs têm, especialmente porque os não-xamãs possuem “olhos de espectro”, ou seja, uma visão que não consegue perceber a realidade mais complexa da floresta e dos seres que a habitam. Viveiros de Castro afirma que, no pensamento ameríndio, os xãmas estão próximos aos filósofos da Grécia Clássica:

O ‘xamã’ humano, assim, não é um tipo sacerdotal – uma espécie ou função –, mas alguém mais semelhante ao filósofo socrático – uma capacidade ou funcionamento. Pois se, como sustentava Sócrates, todo indivíduo capaz de raciocinar é filósofo, amigo potencial do conceito, então todo indivíduo capaz de sonhar é xamã, amigo da imagem” (Castro, 2006, 322).

Trata-se de um de onirismo especulativo, permitindo ao xamã ocupar diferentes posições ontológicas e ver o mundo a partir do ponto de vista do Outro. Esse onirismo especulativo é uma reflexão sobre o papel dos sonhos na compreensão do mundo, e tem uma importância filosófica tanto no pensamento grego antigo quanto no perspectivismo ameríndio.

Em ambas as tradições, os sonhos são portadores de significados ligados ao Cosmos, à relação entre o humano e o não-humano. Para Platão, os sonhos podem revelar desejos e instintos primitivos e também nos unem ao Cosmos. Nas cosmologias ameríndias, os sonhos são interpretados como uma “ponte entre mundos”, como experiências ontológicas em que um ser tem acesso a outras perspectivas. O sonho é, pois, incorporado como parte do conhecimento, seja na Cosmologia Grega, seja no xamanismo das Cosmologias Ameríndias.

O sonho para o xamã é uma via de comunicação com as perspectivas invisíveis aos outros seres e uma forma de acessar outros modos de (que) ser e ver o mundo. Ao assumir a perspectiva de um espírito ou animal, ele entra em um estado semelhante ao sonho, em um transe, onde as distinções entre humano e não-humano, real e simbólico, tornam-se maleáveis e interligadas. Essa especulação é uma forma de filosofia viva, baseada na experiência e na imaginação, em contraste com uma abordagem puramente racional ou analítica.

É uma experiência de “morte simbólica”, em que, no transe ou sonho, o xãma (aquele que possui capacidade de sonhar), deixa temporariamente a sua identidade humana e

adota a perspectiva dos espíritos ou de outros seres. O sonho representa uma morte em estado de deslocamento da percepção.

Essa relação entre o sonho e a morte também é um componente importante na cosmologia grega, como vimos na seção 2, em que a alma de Pátroclo, uma vez abatido na guerra entre gregos e troianos, visita em sonho Aquiles para lembrar o seu dever de realizar os rituais fúnebres, demonstrando que o “sonhar” estabelece uma comunicação entre vivos e mortos. E assim como Sócrates descreve a filosofia como uma preparação para a morte (cf. Platão, 1988) – um exercício que permite ao filósofo se libertar das limitações corporais e aproximar-se do Cosmos –, a prática xamânica envolve um “morrer” temporário que permite ao xamã experimentar os “olhos de espírito”, buscando uma compreensão que escapa às fronteiras da experiência comum.

Na etnia Yanomami, por exemplo, aos xamãs “morrem” temporariamente e acessar a perspectiva dos espíritos, “sob efeito da droga alucinógena yãkoana” (Castro, 2006, p. 329), vendo os humanos da mesma forma que os espíritos os veem – como espectros. Esse “morrer” temporário representa uma transição para o ponto de vista dos deuses xapiripë, onde o xamã pode experimentar o mundo através dos olhos de espírito, permitindo-lhe uma compreensão ampliada que os diferencia dos humanos “comuns”.

Essas metamorfoses também se encontram presentes na Grécia Antiga, em que deuses olímpicos poderiam se transformar em animais e, até mesmo, transformar os homens em animais, bem como se transformarem, eles próprios, em homens, permitindo-se, igualmente, uma fluidez transontológica na Cosmologia Grega.

Um caso clássico dessa fluidez é de Dionísio, associado ao êxtase e ao transe, que permite aos os sátiros e ménades entrar em contato com uma realidade “Outra” (cf. Bernabé, 2022, p. 232). A identidade humana e a animalidade se mesclam; os limites do ser humano podem ser dissolvidos ou transformados por meio de experiências místicas. “Dionísio, aliás, uma vítima canibal como o morto Araweté” (Castro, 1986, p. 607).

Entre antigos e extramodernos, percebe-se que identidade e forma são sempre provisórias e mutáveis. Podem ser temporariamente adaptadas conforme a necessidade dos xamãs ou o desejo dos deuses, abrindo caminho para uma compreensão da realidade como um campo dinâmico e interconectado.

No perspectivismo ameríndio, as entidades que habitam a floresta *incomensurável* — animais, rios, plantas ou espíritos — são vistas como sujeitos, cada um com sua própria perspectiva e maneira de ver o mundo. A floresta, portanto, é um ambiente intersubjetivo, onde diferentes seres interagem, cada qual percebendo e experimentando a realidade de

maneiras distintas, conforme suas perspectivas corpóreas. Como descrito por Viveiros de Castro, essa multiplicidade de pontos de vista revela mundos plurais, em que não há uma hierarquia estável entre humanos e não-humanos (cf. Castro, 2015, p. 41).

4.3.5. Corpo e alma: virtualidade e multiplicidade

Quando um ser interage com outros, ou é visto a partir de uma nova perspectiva, ele pode assumir um "novo corpo" e uma "nova alma" para essa interação específica. Cada nova situação permite que uma nova versão ou manifestação desse par (corpo-alma) seja formada (cf. Castro; Taylor, 2019, p. 783). Em outras palavras, o ser pode ter várias “faces” ou “formas” (combinando aspectos de alma e corpo) dependendo do ponto de vista a partir do qual ele está sendo observado.

Retornemos ao exemplo do jaguar: na sua própria perspectiva e entre seus congêneres (outros jaguares), o jaguar se vê como “humano”, ou seja, como um ser semelhante a si mesmo. Mas, quando ele é visto pelos “humanos biológicos” (nós), ele aparece como um jaguar. Desta feita, o jaguar possui uma nova combinação de corpo e alma (ou identidade) para nós (de animal). Em um terceiro contexto – em uma interação ritualística – ele pode ser visto como outro tipo de ser, como um espírito-jaguar que simboliza poder e ameaça, assumindo outro par (corpo e alma).

Em cada situação, ele se transforma e se adapta, exibindo uma faceta diferente de si mesmo. Note-se que um único ser possui múltiplas identidades e perspectivas. E, assim, conforme mudam as perspectivas, pode-se mais uma vez se desdobrar em uma multiplicidade de pares (corpo-alma) *ad infinitum*. Essa capacidade de multiplicação é parte da “virtualidade” do ser, ou seja, sua capacidade de mudar indefinidamente conforme a perspectiva (cf. Castro, 2006, p. 323-324).

"Virtualidade" significa um conjunto de possibilidades sempre presente que pode ou não se manifestar, dependendo das interações e percepções dos observadores. Não se trata de algo que existe de forma material, mas de algo que pode existir e que está "a espera" das condições certas para se tornar visível ou ativo. Essa virtualidade faz com que o ser não tenha uma única identidade ou forma "real", mas múltiplas potencialidades (cf. Castro, 2015, p. 34).

A virtualidade é ativada (ou atualizada) pela perspectiva do observador. Um ser tem uma "alma" e um "corpo" que se manifestam de maneiras específicas conforme quem está interagindo com ele. Assim, o ser carrega internamente a capacidade de multiplicidade – essas formas estão em potencial e só se tornam visíveis ou significativas no ato da interação, de

modo que cada interação revela uma riqueza de possibilidades. O ser, em seu estado "virtual", é mais do que aquilo que aparece fisicamente ou de imediato; ele contém internamente uma flexibilidade e uma abertura para inúmeras interpretações (cf. Pitta, 2022 p. 258).

Para o xamã, o espírito-jaguar pode assumir uma "forma" que o permite se comunicar ou oferecer orientação. Esse espírito-jaguar, que para o xamã parece humano (ou seja, passível de uma comunicação em comum), pode ser visto de forma muito diferente por outro membro da aldeia que não participa do ritual, para quem o jaguar pode ser apenas um animal feroz. Essas diferentes facetas ou "formas" do animal-espírito-jaguar são virtualidades que se atualizam de acordo com o contexto e a perspectiva de quem o vê.

4.4. O TEATRO DA DEVORAÇÃO

Nesse ponto, concentraremos nossa discussão em como o corpo se torna um veículo para as transformações espirituais no perspectivismo ameríndio. A idéia de devorar o Outro será examinada como um ato de transformação ontológica. A predação (devorar outro ser, ou ser devorado), carrega implicações que vão além da nutrição e sobrevivência física, resultando em uma troca de perspectivas, qualidades e forças cósmicas.

4.4.1. O corpo em transformação contínua

Vimos que, em Viveiros de Castro, o corpo é o *medium* entre as diferenças ontológicas – humana, animal e espiritual (cf. Castro, 2015, p. 26). No perspectivismo ameríndio, quando um espírito, um homem ou animal é devorado, ele não desaparece, mas é incorporado em uma nova forma, sendo trans-formado. Nesse processo, o corpo devorador consome e se transforma com o Outro (devorado), assumindo suas qualidades e capacidades. Esse processo, portanto, é entendido como um mecanismo de troca e reconfiguração ontológica, ou de captura da perspectiva do Outro:

[...] 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. O contexto “sobrenatural” típico no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um homem – sempre sozinho – e um ser que, visto primeiramente como animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto, e fala com o homem (Castro, 1996b, p. 135).

Há também a devoração espiritual no contexto dos rituais, onde o xamã, ao "devorar" a perspectiva do espírito, assume temporariamente seu ponto de vista, tornando-se o espírito

devorado, incorporando seu conhecimento e suas capacidades. Assim, o xamã não é um mediador passivo entre mundos, mas um agente ativo de transformação, que encarna a ideia de que devorar o outro é tornar-se o Outro (cf. Castro, 2006, p. 332).

O ritual de devoração em si é um teatro da transformação, onde a identidade do devorador é continuamente refeita através da incorporação do Outro: “todo canibalismo é espiritual, especialmente quando é corporal” (Castro, 2011, p. 908). Esse teatro da transformação mostra que o corpo não é apenas um invólucro material, mas um *locus* de contínua recriação ontológica.

O corpo (a carne) do ser devorado é a “forma” como ele percebe o mundo, e essa percepção é intrinsecamente ligada ao tempo. Cada corpo carrega um tempo próprio: experiências vividas, tradições, afetos, modos de nascer e morrer – tanto o tempo individual de cada ser, quanto o tempo cósmico e ancestral das tradições e linhagens (cf. Castro, 2006, p. 328). Ao devorar um corpo, devora-se também sua trajetória, seu tempo vivido, sua relação com o passado mítico e com a linha ancestral à qual ele pertence.

Assim, a devoração é um ato que modifica a linha do tempo do devorador, porque o transforma, acrescentando ao seu próprio devir a trajetória temporal do devorado. O tempo é, então, menos linear e mais cíclico e relacional, e os corpos mudam em consonância com essas transformações temporais.

4.4.2. Tempo e devoração

A relação entre tempo e devoração no perspectivismo ameríndio demonstra como os rituais de metamorfose perpassam o conceito moderno de subjetividade e alteram a compreensão do tempo (cf. Castro; Taylor, 2019, p. 790).

Convém, primeiramente, compreendermos que a nossa concepção de tempo está profundamente associada à cosmologia moderna ocidental, como uma narrativa linear e teleológica, contrastando com as visões cíclicas (típicas dos mitos) predominantes entre os antigos, como nas cosmologias gregas, africanas, médio-orientais e asiáticas. A noção de tempo linear não surgiu de forma abrupta, sendo, antes, o resultado de uma série de transformações culturais e filosóficas que ocorreram ao longo na Europa, especialmente entre a Idade Média tardia e o Iluminismo (cf. Koselleck, 2006, p. 31).

A cosmovisão européia cristã de tempo foi reinterpretada em termos seculares na modernidade. A história passou a ser vista como um processo humano, e não mais divino, mas a ideia de uma marcha ao progresso irreversível permaneceu. Com o advento da

Revolução Industrial, a noção de tempo linear ganhou uma dimensão prática. O tempo começou a ser tratado como mercadoria, um recurso mensurável e monetizável, alinhado à necessidade de eficiência e produtividade. A industrialização trouxe o "tempo do relógio" (Adorno, 2009, p. 77) como padrão para organizar a vida cotidiana, substituindo os ritmos naturais pelo compasso das máquinas e da produção. A linearidade se tornou uma ferramenta de aceleração do tempo, gerindo o trabalho, a economia e a própria existência moderna.

Koselleck faz uma crítica à concepção de tempo como um processo linear e progressivo advindo da modernidade ocidental, ao afirmar que se trata de uma crença alimentada à expectativa de um futuro sempre melhor ou mais avançado, levando a uma visão ingênua e até perigosa da história. A expectativa de que o tempo seja um campo de constante progresso linear ignora a complexidade dos eventos históricos, o que pode levar a justificativas para ações políticas em nome de um futuro ideologicamente totalitário, de modo que não se deve falar em uma “história” ou um “tempo absoluto”, como um projeto unificado e linear (*Geschichte*), mas sim em histórias e tempos diversos (cf. Koselleck, 2006, p. 49).

Para os povos das terras do baixo Sul, por exemplo, o tempo não é uma linha contínua e progressiva como é concebido no pensamento moderno. Em vez disso, o tempo é cíclico, fluido, e intrinsecamente ligado aos rituais que conectam mundos. O passado, o presente e o futuro coexistem de maneira contínua, com o passado sendo sempre "presentificado" em rituais, nos mitos e em práticas comunitárias corporais: “a metamorfose é anterior e exterior ao processo do processo – ela é um devir” (Castro, 2006, p. 323).

A noção de tempo não é mera sequência de acontecimentos (como um trem seguindo em sua trilha para um ponto futuro), mas uma atualização dos ciclos e relações estabelecidos, um campo de interações entre humanos e não-humanos. Cada ser — humano, animal ou espírito — tem sua própria perspectiva e sua própria temporalidade. Isso significa que não há uma única linha temporal, mas uma multiplicidade de tempos que coexistem e interagem. A visão do tempo depende da posição ontológica de cada ser, o que cria uma pluralidade de realidades temporais.

A concepção de tempo é refletida nos rituais de devoração, onde o corpo do outro, seja humano, animal ou espírito, é incorporado (cf. Castro, 2006, p. 324). O ritual permite que os xamãs “saíam” de suas identidades pessoais e temporais, entrando em uma dimensão onde o tempo é experienciado de maneira distinta, a partir da perspectiva do Outro, uma zona de transição e abertura – o tempo muda de direção, torna-se não-linear e cíclico.

Esse processo de uma temporalidade cíclica (onde não há um início ou fim absoluto, mas um fluxo contínuo de transformações) é representado no perspectivismo ameríndio pelos

rituais de devoração, interpretado como uma renovação (cf. Castro, 2006, 320-321). A caça, por exemplo, não é vista como um simples ato de matar, mas como uma troca “diplomática” onde o caçador deve reconhecer o espírito do animal e retribuir por meio de rituais.

O ato de devoração desempenha um papel fundamental nesses rituais, pois através dele ocorre uma transformação ontológica, em que o corpo devorado é uma oferenda ou meio de comunicação com outros seres não-humanos, um símbolo de troca entre mundos (cf. Castro; Taylor, 2019, p. 798). Tempo e devoração se fundem como forças criadoras de mundos. Não é o tempo dos relógios; é o tempo da metamorfose dos corpos, da criação de outros modos que ser e viver, por meio da alteridade incorporada.

A carne devorada (o corpo) é o veículo dessa mudança, servindo como ligação entre os diferentes estados de existência. Devorar o outro não apenas transforma o corpo, mas também o tempo, criando uma fusão entre passado, presente e futuro que dissolve a subjetividade individual em favor de uma identidade relacional.

Dessa forma, enquanto a modernidade ocidental busca uma estabilidade temporal na subjetividade, uma continuidade da identidade pessoal ao longo da vida; no perspectivismo, a identidade é temporária e definida pelos encontros e relações, especialmente através da devoração, que marca momentos de transformação, em que o "outro" é incorporado através da devoração, tornando-se parte do "eu" e dissolvendo a separação ontológica entre ambos.

Ao contrário do dualismo substancial cartesiano corpo/alma, Merleau-Ponty também rompe com essa idéia de separação rígida e entende que a carne não está mais separada do espírito, configurando-se como um elemento ontológico primordial, um elo qual o ser se manifesta e se conecta ao mundo. A "carne do mundo" (Merleau-Ponty, 1993, p. 86) dissolve a dicotomia entre interior e exterior, criando uma continuidade entre a experiência humana e o Cosmos. A carne deixa de ser apenas humana e se torna partícipe do tecido cósmico.

Nesse sentido, o perspectivismo ameríndio também oferece um contraponto direto à subjetividade moderna. Se na modernidade o "eu" é percebido como uma unidade autônoma e atemporal, o perspectivismo propõe uma visão relacional e mutável, onde as fronteiras entre o indivíduo e o coletivo, o humano e o não-humano, são continuamente negociadas. A dissolução da subjetividade moderna encontra uma expressão marcante nos rituais ameríndios de devoração, onde o corpo e a carne se tornam símbolos de interação e transformação.

Assim, a carne é uma substância ativa no processo de transformação que vai além do conceito de um "eu" estático (cf. Castro, 2002, p. 239). O corpo é o ponto de encontro entre o espiritual e o físico, o individual e o coletivo, o humano e o não-humano, mediando as diversas perspectivas, os modos que ser e viver no mundo.

4.4.3. Humanos, espíritos e outros modos de ver (e que ser)

Discutiremos, agora, a idéia de que a realidade é sempre mediada pelas múltiplas percepções dos diferentes seres (humanos, espíritos, animais). Essa pluralidade perceptiva será analisada como uma base ontológica no pensamento ameríndio que convoca a um Outro que ser. Essa concepção é profundamente diferente da ontologia ocidental moderna, que pressupõe uma realidade única e objetiva, conhecida através da razão humana. Para os ameríndios, cada ser possui uma perspectiva própria, que define não apenas como eles veem o mundo, mas também quem eles são (cf. Castro, 2015, p. 56). A identidade e a percepção são inseparáveis, pois ser é ver o mundo de um modo específico.

A diversidade de modos de ver o mundo não implica que os seres compartilhem as mesmas estruturas de percepção. No caso dos espíritos, sua percepção do mundo está ligada aos mundos espirituais que não são diretamente acessíveis aos humanos, exceto em estados rituais ou xamânicos. O xamã, em particular, é capaz de transitar entre diferentes perspectivas (entre mundos), assumindo temporariamente o ponto de vista dos espíritos ou dos animais: “os xamãs – humanos ou animais, pois as espécies não-humanas, também possuem xamãs – são os únicos seres que mantêm as características primitivas anteriores à separação entre humanos e animais, em particular o poder de mutação inter-específica” (Castro, 2006, p. 323).

Todos os seres, humanos ou não, têm agência e modos de ver que são válidos dentro de seus próprios contextos. Essa multiplicidade perceptiva é o que possibilita a coexistência de diferentes formas que ser no Cosmos Ameríndio. Cria-se, então, uma série de implicações éticas, onde a percepção é tanto uma manifestação da identidade quanto uma ferramenta para a (re)construção das relações “equivocas” entre seres. Veremos a seguir como se processa essa ética ameríndia baseada na diferença ontológica radical.

4.4.4. A alteridade radical: o outro em nós – devoração e medo

Vimos na seção 2 uma ética socrática sedimentada no consenso, em laços de fraternidade dos cidadãos gregos (que os diferenciava dos bárbaros), onde o cuidado de si (da alma) se voltava ao bem comum na Pólis e à harmonia e ao Cosmos. Por sua vez, a ética dos ameríndios das terras baixas do Sul se lastreia na diferença, no “equivoco” com o Outro.

No perspectivismo ameríndio, o mundo é um campo de relações onde a alteridade é radical, de modo que a interação com o Outro(s) exige uma ética da diferença, onde o

entendimento é estabelecido, paradoxalmente, pelo reconhecimento da impossibilidade de uma correspondência completa. A presença do equívoco, onde cada ser vê o outro como um "humano" em seu próprio contexto, implica uma ética em que a negociação das perspectivas alheias é o cerne da convivência.

Dessa forma, o equívoco sustenta uma epistemologia que não busca verdades universais ou um consenso absoluto, mas uma pluralidade de pontos de vista que convivem em constante tensão. Essa ética lastreada na diferença também se manifesta na maneira como os ameríndios concebem o cuidado de si: ao invés de se concentrar na alma, como propõe a ética socrática; o cuidado ameríndio se volta para o corpo e sua transformação. Os rituais xamânicos permitem que um ser se transforme temporariamente em Outro, assumindo suas características e perspectivas, e criando um vínculo profundo com a alteridade.

Essa abertura à diferença permite uma coexistência voltada ao equilíbrio cósmico, onde as tensões das relações devem ser constantemente (re)pactuadas. Dessa forma, a ética ameríndia não visa à eliminação das diferenças, mas a sua integração, baseada na inquietação e na ansiedade havidas do contato com outros seres radicalmente “estranhos”, ou seja, a partir do que Viveiros de Castro denominou de o “medo dos outros” (Castro, 2011, p. 888). O medo, aqui, não é uma simples reação emocional, mas um componente ético nas interações entre os seres. O Outro pode ser percebido tanto como uma ameaça quanto uma necessidade, exigindo uma negociação cautelosa para mitigar possíveis perigos à própria existência.

Nessa dinâmica do medo, o Outro é um agente “diferente” com o qual é preciso interagir com precaução e respeito, pois ele detém uma perspectiva própria, muitas vezes dotada de poderes ou intenções que podem afetar o equilíbrio social e cósmico. O medo é, portanto, uma resposta complexa que se integra à construção das realidades sociais, determinando o que é familiar e o que é estranho. Ele atua como um princípio organizador das relações e ajuda a definir as fronteiras que sustentam a identidade coletiva. O Outro, descrito por Castro, representa também a presença do não-humano, englobando todos os seres. Cada um desses "Outros" possui uma subjetividade própria que, a qualquer momento, pode ser capturada, devorada, por outro ser (cf. Castro, 2011, p. 888).

Assim, para os ameríndios, o Outro pode ser uma ameaça, porque detém uma visão de mundo que não se alinha completamente com a sua perspectiva (humana), mas que é, ao mesmo tempo, necessária à manutenção e renovação da vida social e cosmológica, visto que a identidade é definida em contraste com o que ela não é. E as interações com o Outro ajudam a definir e redefinir quem "nós" somos.

Descola nos traz exemplos que ilustram essa dinâmica do Outro como um agente dotado de intenções e poderes próprios (cf. Descola, 2023, p. 235): a etnia Achuar, na região amazônica do Equador, os animais e elementos naturais são entes com “alma” (e não um mero recurso), ou seja, intenção e poder próprios, de sorte que a caça é vista como uma interação com seres que possuem uma subjetividade e que devem ser tratados com cautela, tendo em conta a possibilidade de um desequilíbrio cósmico em que os deuses metamórficos dos animais (objeto de caça) possam se vingar através da captura da alma do predador.

No ato de caçar, os Achuar realizam rituais e oferecem tabaco aos animais para apaziguar seus espíritos e garantir que os animais, como "outros" não-humanos, não se voltem contra eles ou tragam conseqüências desastrosas para a comunidade. Essa relação de precaução reflete o medo pelos poderes invisíveis, espirituais, que os animais podem exercer sobre os humanos. O caçador deve manter um equilíbrio com os seres da floresta, pois sabe que se ultrapassar certos limites pode desestabilizar a harmonia com não-humanos, atraindo perigos espirituais ou físicos.

No perspectivismo ameríndio, a ética se baseia na aceitação de que o Outro sempre será, em certa medida, incompreensível e misterioso, prevalecendo sempre uma relação que vise o equilíbrio cósmico. O mito da "Queda do Céu", na cosmologia Yanomami, por exemplo, trata de destruição e renovação. O céu, outrora sustentado por pilares, desabou sobre a terra, resultando em um colapso que transformou assustadoramente o mundo, devido à desarmonia entre os seres humanos e não-humanos (cf. Kopenawa; Albert, 2015 p. 194-195).

Por fim, assim como fizemos em relação ao pensamento ocidental moderno e ao socratismo, devemos trazer considerações críticas ao perspectivismo ameríndio, não para negá-lo, mas para reconhecer sua complexidade filosófica, seus limites e as implicações epistemológicas e éticas. Questionar, aqui, significa levar a sério a proposta de Castro, ao ponto de não tratá-la como uma solução total ou como uma nova ortodoxia ontológica.

Se no projeto moderno ocidental a assimilação do Outro se dá pela negação (o Outro é inferior, irracional, selvagem, e deve ser domesticado ou eliminado), será que, no perspectivismo, a devoração não correria o risco inverso: de reduzir o Outro à condição de espelho ontológico, mesmo que em um sentido ampliado e relacional? Seria o Outro realmente acolhido em sua diferença radical ou incorporado funcionalmente ao ponto de dissolver sua exterioridade?

Ao passo que a devoração mitopoética nas cosmologias ameríndias transforma ontologicamente quem devora, modificando sua carne, sua perspectiva e seu tempo, permanece a dúvida se tal processo é possível fora de um horizonte de simetria radical, ou

seja, se a devoração pode ocorrer sem submeter o Outro a uma forma de apropriação. Seria o perspectivismo ameríndio uma ontologia que impõe seu sistema de referência? Essa ontologia (ainda que fluida e relacional) ocuparia o lugar de novo paradigma estrutural, obliterando as microéticas não-ameríndias que não cabem no esquema de pessoa-corpo-perspectiva?

Uma vez tecidos os questionamentos e considerações críticas, entendemos que o perspectivismo ameríndio não deve ser adotado como modelo estrutural de uma ontologia “alternativa” em substituição à modernidade, e sim como abertura ao pensamento para o que resiste a ser modelado, que a coloca em devir, em exílio de si mesma.

A devoração, então, não seria uma apropriação do Outro, mas o reconhecimento de que jamais poderá ser compreendido plenamente, e justamente por isso, ao ser devorado, ele nos transforma. Trata-se de um ato de transformação mútua, uma zona de contato entre mundos que nunca se totalizam. A relação não se fecha em assimilação nem permanece em pura exterioridade –, ela inquieta, desestabiliza, desafia.

Devorar o Outro, afinal, não é absorvê-lo, é permitir que ele nos desfigure, nos atravessasse e nos reconfigure. Esse espaço mais amplo de abertura ao Outro não parece ser suportável dentro de uma ética do consenso. Ao propor uma ética baseada na diferença, o perspectivismo ameríndio de Castro é, para além de uma teoria, uma ferramenta (como um martelo) que nos obriga a abandonar o conforto da identidade, inclusive da própria filosofia tradicional, a repensar o diálogo, a coexistência e os limites ontológicos.

Desde o início da década de 2000, sólidas críticas foram formuladas à virada ontológica na antropologia e, posteriormente, em divergência especificamente à proposta do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro: “sua busca por alteridade leva a ignorar as próprias desigualdades e relações de dominação reais e materiais, tanto dentro das sociedades nas quais se concentra quanto entre essas sociedades e a nossa” (Heywood, 2022 p. 417).

Em ácidas críticas, Felipe Verde utiliza a metáfora do “quarto de espelhos” para descrever a circularidade do perspectivismo ameríndio. Para ele, a proposta de Viveiros de Castro não é uma abertura para novas formas de pensamento, mas uma estrutura fechada onde cada entidade vê a si mesma como humana e os outros como diferentes. Esse jogo de reflexos infinitos não levaria a uma compreensão mais profunda da alteridade, mas apenas a uma reafirmação da diferença como um princípio intransponível (cf. Verde, 2017, p. 140-142).

Porém, se o perspectivismo está fechado em seus próprios argumentos (num quarto de espelhos), voltamos ao problema inicial apontado pelo próprio Verde: ou explicamos as cosmologias indígenas em termos ocidentais (reforçando a hierarquia epistêmica); ou nos limitamos a um mero descritivo incomensurável (resultando num relativismo estéril). O

perspectivismo, na verdade, oferece uma terceira via ao propor um deslocamento da posição do pesquisador, não como um mediador absoluto, mas como alguém que pode aprender com outros modos de ser e viver não-ocidentais.

Outro crítico do perspectivismo ameríndio é Graeber, por aquilo que considera como um “excesso de ênfase” na alteridade radical e na multiplicidade ontológica, pois todas as sociedades (ocidentais ou não) estariam interligadas por processos históricos e econômicos globais, como o colonialismo e o capitalismo. Assim, as cosmologias indígenas não deveriam ser tratadas como ontologias autônomas, o que levaria à sua reificação como algo exótico ou intocável, impedindo um verdadeiro diálogo intercultural e uma análise das dinâmicas sociais entre mundos ontológicos ocidentais e não-ocidentais (cf. Graeber, 2015, p. 22-25).

Perceba-se, contudo, que Castro não nega o diálogo intercultural, tampouco isola as ontologias indígenas como incomensuráveis. Ao contrário, reporta-se à possibilidade de “transdução”, a partir da desconstrução da universalidade ontológica do pensamento ocidental. As influências históricas e econômicas (perversas) entre ocidente e extramodernos são devidamente analisadas por Castro, sem, porém, subordinar o pensamento ameríndio a um modelo ocidental de realidade. Sua proposta inverte a relação tradicional em que o Ocidente é o mediador de todas as culturas, (re)posicionando-o como co-autor e/ou aprendiz de outros saberes. Graeber, ao insistir que todas as cosmologias devem ser interpretadas dentro de seu modelo histórico e materialista, inadvertidamente reproduz o próprio imperialismo colonialista que critica. Embora seja verdade que o perspectivismo não resolva todas as tensões epistemológicas e ontológicas, ao menos nos obriga a confrontar nossos próprios pressupostos e a questionar as hierarquias que estruturam o conhecimento.

Em uma análise comparativa, devemos levar tanto sério os mitos ameríndios, quanto os mitos modernos, destacando a importância de se manter a cautela, para que haja um clique de renovação no (e do) mundo, e nossos olhos possam finalmente se voltar ao futuro. Resistindo às crises contemporâneas, através de ações não autocentradas e simples, a fim de que o caminho rumo ao abismo não se testifique, efetivamente, em uma catástrofe: “O resistente sustenta a ideia de que algo diferente é possível” (Esquirol, 2022, p. 2).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória desta dissertação nos conduziu a uma reflexão sobre as variações ontológicas da alma e da natureza em três grandes contextos históricos e culturais – antigos, modernos e extramodernos – e suas implicações para uma cosmopoiética. O percurso investigativo evidenciou como cada tradição filosófica e cosmológica desenvolveu modos distintos de conceber o ser, o mundo e os outros, e como essas variações constituem devires para repensarmos a ética contemporânea em meio às crises e desafios do presente.

Partimos da ideia de que a modernidade consolidou uma visão predominantemente antropocêntrica, dissociando a cultura (a alma, o humano) da natureza (o não-humano), para instaurar uma estrutura de dominação predatória sobre o Outro (mundo e demais seres). A genealogia do antropocentrismo revelou que essa separação se alicerçou em abstrações políticas e epistemológicas, legitimando práticas de exploração e exclusão. Em contrapartida, buscamos evidenciar como outras ontologias – seja na Grécia Clássica, seja nas cosmologias ameríndias – oferecem modos de ser viver que escapam à lógica dicotômica moderna.

Diante disso, esta seção final articula duas direções complementares: primeiro, uma crítica ao projeto moderno antropocêntrico, destacando suas limitações e impactos; segundo, uma proposição de uma reestruturação cosmopoiética, inspirada nas variações ontológicas examinadas ao longo da pesquisa.

5.1 SUBSÍDIOS PARA UMA CRÍTICA AO PROJETO MODERNO ANTROPOCÊNTRICO

O projeto moderno, ao posicionar o humano como sujeito central do conhecimento e da moralidade, instituiu um paradigma de dominação que hierarquizou as relações entre humanos e não-humanos, reduzindo a natureza a um objeto passível de exploração. O regime de produção de dicotomias da modernidade europeia (cultura/natureza, sujeito/objeto, humano/não-humano) foi fundamental para o desenvolvimento do capitalismo, do colonialismo e das práticas de exploração que marcam o mundo contemporâneo.

Ao longo desta dissertação, observamos como essa visão de mundo se diferencia da concepção grega de *phýsis*, em que a natureza não era um recurso humano a ser explorado, mas uma entidade viva que interconectava os seres. Em Sócrates, a alma estava vinculada ao cuidado de si e à ordem natural; um ethos que reconhecia a interdependência entre o cidadão grego, a Pólis e o Cosmos.

Gradualmente, a modernidade ocidental européia desvinculou a subjetividade do mundo natural e inaugurou um regime de abstração e do cálculo. A mudança teve implicações diretas na forma como o Ocidente concebeu sua relação com os povos considerados “não-modernos”. A colonialidade do saber construiu um sistema de exclusão epistêmica, no qual cosmologias como as ameríndias foram relegadas à esfera do irracional, do selvagem. O projeto de dominação da modernidade impôs uma narrativa hierárquica sobre a realidade, institucionalizando um modelo de humanidade baseado no antropocentrismo, excludente de outras formas de existência e agência.

Os efeitos colaterais da concepção antropocêntrica se tornaram cada vez mais evidentes: a crise ambiental, a intensificação das desigualdades sociais e econômicas, o esgotamento dos modelos socio-políticos ocidentais, culminando em uma razão idolátrica necroética. Esses sintomas indicam a necessidade urgente de repensarmos os fundamentos éticos que sustentam nosso modo de ser e viver “moderno”.

E encontramos suas raízes na própria estrutura da metafísica clássica (e, ironicamente, a modernidade tenta superar), que estabelece o ser racional como fundamento da inteligibilidade e da legitimidade ontológica. Só pode adentrar no caminho do *logos* aquele que é dotado de “racionalidade”, e tudo aquilo que lhe escapa — por excesso (o mito), por ausência (o não-humano), por diferença (o selvagem) — é lançado para fora do campo do diálogo, da política e da ética.

Essa herança metafísica é paradoxalmente absorvida e radicalizada no projeto de dominação ocidental. A racionalidade se torna monopólio do sujeito autônomo europeu moderno, erigido como medida de todas as coisas. A consequência foi devastadora: muitos povos — indígenas, africanos, camponeses, nômades — foram sistematicamente considerados irracionais, bárbaros, selvagens, e, portanto, não sujeitos de razão nem de direitos, sendo relegados à posição de objeto, de obstáculo ou recurso a ser explorado (como a natureza).

Ainda que se almeje o resgate desse projeto (como em Apel e Habermas) por meio do “consenso”, é necessário apontar que essa razão também é construída sobre uma ontologia antropocêntrica, em que apenas o sujeito que compartilha de determinadas condições de linguagem é reconhecido como interlocutor legítimo. Assim, o Outro — seja ele o animal, o extramoderno, o não-humano — não participa desse ideal comunicativo e democrático. O consenso, então, opera como mecanismo de tentativa de assimilação e não pelo reconhecimento de tensões, de conflitos, da alteridade em sua radicalidade.

O problema é ontológico: para participar do consenso, o Outro precisa primeiro ser reconhecido como sujeito, mas esse reconhecimento depende de pré-condições normativas

definidas por uma metafísica do sujeito autônomo e racional — ou seja, segundo os critérios do Ocidente, ante a impossibilidade de uma razão idealmente neutra. Trata-se, portanto, de uma lógica de exclusão estruturada na própria gramática do ser.

Como demonstrou Lévinas, o Outro não é aquilo que eu compreendo ou integro ao meu sistema, mas precisamente aquilo que me escapa e me interpela, cuja alteridade me desorganiza e me responsabiliza. No entanto, na ética do consenso, o Outro só tem lugar se reduzido à identidade do Mesmo (cf. Lévinas, 1980, p. 204-207).

Além disso, como indica Viveiros de Castro, o problema se agrava na comparação ontológica entre o pensamento ocidental e o pensamento ameríndio: não se trata de perspectivas diferentes sobre um mesmo mundo, mas de mundos diferentes com diferentes critérios de existência e relação (cf. Castro, 2015, p. 51). O consenso, nesses casos, não funciona como um espaço neutro de entendimento, mas como imposição de uma ontologia única, que invalida qualquer forma de existência que não caiba na racionalidade moderna.

Dessa forma, a ética do consenso, embora animada por um projeto de justiça e diálogo, é paradoxal, pois ao tentar incluir o Outro, ela o exclui na medida em que tenta assimilá-lo, como dispositivo de normatização. Isso revela o limite estrutural da razão comunicativa: ao pressupor uma racionalidade universal, ela naturaliza um modelo de humanidade excludente, e falha exatamente onde pretende incluir. O problema não é apenas que o consenso é difícil de alcançar, mas que ele é construído sobre um campo de exclusões invisíveis, de hierarquias ontológicas que definem quem é sujeito e quem é ruído, quem pode falar e quem só pode ser interpretado.

Portanto, uma razão que se pretende universal, mas que nasce de uma matriz colonial, antropocêntrica e identitária, será sempre uma razão deficitária e excludente, pois exige como critério de escuta a adesão ao modelo de mundo que ela mesma impõe, ainda que reelaborada na proposta de uma razão comunicativa ou ética discursiva, pois o Outro é reconhecido apenas se puder ser assimilado a uma racionalidade universal abstrata. Trata-se de uma ética da identitária (de gestão da diferença, como vimos), ainda que pluralista em suas intenções, mas baseada no pressuposto antropocêntrico e homogêneo, articulada por critérios definidos por uma ontologia: a do sujeito racional moderno europeu.

Todavia, a crítica aqui confeccionada ao antropocentrismo não é atavismo trágico (talvez, seja irônico) ou uma tecnofobia a alguns avanços da modernidade, e sim uma abertura à construção de espaços às ontologias plurais. Ao invés de uma ética centrada apenas no humano, deve-se compreender que o mundo não é uma paisagem estática a ser explorada, mas um campo de interações entre diferentes modos de ser e viver.

Essa multiplicidade de perspectivas não converge em um consenso, mas se organiza como um sistema de relações tensas, móveis e instáveis, onde o Outro é sempre potencialmente transformador. Como afirma Viveiros de Castro, "o medo do Outro" é uma estrutura ética constitutiva no perspectivismo ameríndio, que não visa neutralizar o conflito, mas reconhecê-lo como condição de convivência. A relação com o Outro, no Cosmos ameríndio, exige cautela, escuta, diplomacia ontológica, porque o Outro é de "outro mundo", literalmente. O que se necessita, portanto, não é o consenso "universal" – um acordo entre sujeitos iguais, no qual o conflito é um desvio a ser superado, e a diferença, algo a ser assimilado por meio da comunicação racional –, mas a atenção constante à alteridade irreduzível, ao risco da transformação, da devoração, da metamorfose.

Desse reconhecimento da diferença, no perspectivismo ameríndio, podemos extrair implicações éticas outras, como o "gesto singular", que não se repete, não se generaliza, não serve de modelo: ele responde a uma situação relacional única, marcada por assimetrias e pelo risco, em contrapartida à universalização das grandes narrativas da modernidade ocidental.

As grandes narrativas modernas são marcadas pela crença em mudanças estruturais através de projetos universais abstratos e ações coletivas de massa. Seja por meio de revoluções violentas ou reformas institucionais e tecnológicas de larga escala, o objetivo último desse projeto moderno foi invariavelmente dominar o Outro — compreendido como aquilo que escapa ou ameaça o modelo universal pretendido.

Herdamos da modernidade a ideia equivocada de que toda mudança estrutural efetiva depende exclusivamente da luta de massas, um movimento coletivo que reivindica universalidades abstratas. Contudo, a transformação social — aquela que efetivamente desestabiliza regimes totalizantes — advém sempre de um gesto ético singular.

Esse gesto ético singular não se resume a uma ação individual no sentido pessoal, mas sim à emergência de algo radicalmente singular, que rompe com as lógicas dominantes. A singularidade ética é exemplificada pelo caso emblemático de Sócrates: quando condenado injustamente, ele recusa a possibilidade de fuga sugerida pelos discípulos, optando conscientemente pela coerência ética em relação à ordem cósmica, às relações entre *nomos* e *phýsis* que estruturavam a vida na Pólis grega. Essa decisão, aparentemente simples, tornou-se um acontecimento ético-político capaz de desafiar a lógica de dominação vigente.

O que caracteriza esses gestos singulares é sua capacidade de gerar uma resistência que não apenas enfrenta os sistemas de dominação, mas possibilita formas de (re)existência, ou seja, de criar modos de ser e viver alternativos ao paradigma dominante. A ação singular

transforma-se assim num acontecimento desestabilizador, justamente porque escapa às lógicas totalizantes e massificadas.

Em contrapartida à modernidade ocidental — cujo projeto de dominação nos conduz a uma crise climática e existencial sem precedentes — podemos olhar para a cosmologia dos povos ameríndios, cuja vida singularizada, relacional e voltada à diferença nos ensina que é possível alicerçar a ética numa (outra) posição ao atual determinismo antropocêntrico.

5.2. POR UMA RECONSTRUÇÃO COSMOPOIÉTICA

A ética tem sido tradicionalmente concebida como um sistema normativo fechado, baseada em princípios universais que predefinem sujeitos morais e regras fixas para suas ações. Mas não há uma contradição absoluta entre a ética (quando pensada a partir do reconhecimento da pluralidade) e a **cosmopoiética**. A ética deixa de ser assim um conjunto de normas previamente estabelecidas para se tornar um processo de interação contínua que promovem uma reconstrução¹⁰⁸, originando novas possibilidades de (co)existência, de relação com o Outro, a (re)criar um mundo compartilhado em sua vulnerabilidade e finitude.

Há algumas propostas filosóficas mais recentes que se afastam das grandes construções normativas e rígidas, entendendo que a ética não pode ser completamente regulada por princípios universais formais, porque os conflitos reais exigem escuta, negociação e sensibilidade à situação concreta. Essas microéticas são ligadas à dimensão do cotidiano, dos gestos pequenos, das decisões singulares.

Dentre elas, temos a “Pequena Ética”, de Paul Ricoeur, que busca mediar a moral normativa e a ética da virtude. Inspirada na hermenêutica e na fenomenologia, especialmente preocupada com as situações concretas, bem como as dificuldades práticas e interpretativas da vida humana. Enfatiza a importância da autonomia e da responsabilidade subjetiva na construção de uma “vida boa”, reconhecendo a complexidade dos problemas concretos e a necessidade de uma sabedoria prática para lidar com eles (cf. Ricoeur, 2011, p. 5-11).

A “Ética Mínima”, desenvolvida por Adela Cortina, propõe um conjunto básico de valores compartilhados mínimos, que garantam a convivência em sociedades plurais e

¹⁰⁸ O uso do termo “reconstrução”, no vocabulário filosófico contemporâneo, adquire relevância particular em contextos pós-críticos, quando se reconhece que não basta desconstruir (desmontar ou revelar os pressupostos ocultos de um sistema de pensamento), mas é necessário propor novos fundamentos ou caminhos. Em Habermas, por exemplo, “reconstrução” tem um sentido metodológico: trata-se de reconstituir racionalmente as condições normativas e comunicativas implícitas nas práticas sociais, morais ou linguísticas, com o objetivo de justificar a validade de pretensões universais, como verdade, justiça ou entendimento mútuo (cf. Habermas, 2000, p. 415-416). Já em um pensar *outramente*, o termo “reconstrução” adquire um sentido mais plural e insurgente, a indicar epistemologias, ontologias e éticas não-hegemônicas, especialmente em diálogo com cosmologias não-ocidentais. Em nossa pesquisa, *reconstruir* é também *reexistir*, recriar sentidos em mundos marcados pela destruição simbólica e material promovida por paradigmas dominantes.

democráticas. Alicerçando-se na ética discursiva (de Habermas e Apel) e no contratualismo ético e político, Cortina busca o consenso mínimo racional e pragmático para sustentar a convivência democrática, estabelecendo limites mínimos comuns, especialmente em sociedades culturalmente plurais e complexas (cf. Cortina, 2009, p. 61-62).

Já a “Cosmopoiética” de Esquirol parte da criação sensível do mundo através de pequenos gestos cotidianos de cuidado, escuta e presença. É uma resposta filosófica e ética à desumanização da modernidade e à aceleração que destrói a interioridade. Em um tempo marcado pela dispersão, pela crise de sentido e pela artificialidade das grandes promessas tecnocientíficas, Esquirol propõe um retorno ao essencial: à proximidade, ao rosto do outro, ao cotidiano, à casa, ao silêncio, à intimidade. O filósofo o chama de “resistência íntima”: uma forma de resistência ética que se dá não por confronto bélico, mas por fidelidade àquilo que há de mais humano — o cuidado com o mundo próximo, a atenção ao sofrimento do outro, a lentidão necessária para compreender (cf. Esquirol, 2023, p. 45-48).

Pode-se notar que nossa dissertação e a proposta de Esquirol compartilham muitos pontos de contato (além do próprio nome “cosmopoiética”): o gesto mínimo, a crítica à modernidade, a atenção ao cotidiano. No entanto, há diferenças profundas e estruturais entre ambas, especialmente quanto ao horizonte ontológico, político, epistêmico e ético.

Esquirol pensa o mundo como um “lar humano”, parte de uma ontologia humanista, centrada na experiência da interioridade, da intimidade e da presença humana. O mundo é o lugar do rosto do outro, da casa, da palavra, do recolhimento — sempre com foco no humano. Ele se move dentro de uma ética do cuidado entre humanos.

Os exemplos que aqui trouxemos de microéticas, embora realizem uma crítica da modernidade, permanecem antropocentradas, seja através de “situações concretas”, ou do “consenso mínimo”, ou de uma “resistência mínima” direcionadas aos sujeitos dotados de razão, ou seja, excluindo-se o não-humano.

Diversamente, pensamos que não há um mundo só — há muitos mundos, que não são variações de um mesmo plano de fundo objetivo (como o conceito moderno de multiculturalismo), mas realidades diferentes, com lógicas distintas, que se cruzam, colidem, coexistem. Trata-se, aqui, pois de uma **cosmopoiética no sentido forte**: não um “lar” comum, mas mundos compartilhados pela vulnerabilidade.

Diferente das éticas modernas fundadas em sistemas normativos universalizantes, a ética aqui se manifesta no gesto singular, concreto, que reconhece a alteridade radical do Outro, mesmo quando esse Outro não é humano. Esse gesto singular é cosmopoiético — ou seja, é um ato que cria mundo(s) no encontro com o Outro. Não é um dever abstrato, mas uma

arte de conviver com o risco de devoração, de transformação mútua, reconhecendo que entre “Eu” e o “Outro” há uma fronteira viva, e que qualquer ação a atravessar essa fronteira, transforma a ambos, criando um território compartilhado.

Há territórios compartilhados ontologicamente entre múltiplos seres. Onde o humano não é o centro, mas apenas mais um que co-habita e co-cria sua perspectiva com os animais, espíritos, florestas, rios (e outros seres). Todos possuem agência ontopolítica, pois cada gesto singular é também uma disputa por outros modos de existência possíveis, baseada não no consenso entre sujeitos racionais, mas na diferença radical do Outro.

Nossa proposta é abertamente descolonizadora. Ela não pretende uma reforma do Ocidente, mas o coloca em comparação ontológica com outras formas de pensamento — sobretudo as ameríndias. Não partimos de uma filosofia da interioridade, mas de uma crítica estrutural ao próprio projeto moderno, abrindo-se à pluralidade de mundos como realidades ontológicas legítimas, igualmente válidas a quaisquer outras, sem hierarquias epistêmicas.

Assim, a proposta desta pesquisa representa um deslocamento epistemológico e ontológico da ética tradicional, ao recusar tanto modelos normativos abstratos, quanto à fixidez categorial das relações humanas. Em vez de um código prescritivo, trata-se de um modo de (co)habitar um mundo frágil, onde diferentes formas de vida (co)existem e constituem suas relações mutuamente na prática ética cotidiana, através de pequenas ações.

A cosmopoiética não parte de sujeitos morais previamente constituídos. Os agentes (a pessoa, os grupos, as sociedades) se “tornam” na medida em que interagem em ecossistemas sociomateriais e simbólicos. Há uma negociação entre diferentes modos de viver e ser no mundo, aparentemente incomensuráveis, através do elemento criativo (*poiētikē*); uma co-produção de novas ontologias. Trata-se de um processo artesanal de fazer-o-mundo, onde a relação ética não é um mero campo de ajustes entre ontologias, mas de criação de novas formas de (inter)agir com o outro e habitar nosso delicado mundo.

Diante das crises contemporâneas, em um momento onde o futuro parece incerto, esta dissertação propõe a necessidade de resgatar a interconexão entre alma e natureza, incorporando a multiplicidade ontológica, com o reconhecimento da vulnerabilidade e da finitude compartilhada entre os seres (humanos e não-humanos) e o mundo. Resistir através de pequenas ações voltadas ao Outro, afastando-se das grandes narrativas modernas ocidentais e do seu projeto totalizante de dominação necroética.

Nesse sentido, a cosmopoiética não é uma proposta de cunho tão-somente teórico. Trata-se de um exercício prático diante dos desafios contemporâneos através de gestos cotidianos, reivindicando que a alma e a natureza não sejam vistas como instâncias separadas,

mas como manifestações interdependentes de um mesmo Cosmos em constante devir. Ações não autocentradas, como cuidar e oferecer abrigo a quem necessita, são formas de resistir e habitar um mundo frágil, de seres vulneráveis e finitos. Um diálogo sincero, franco, entre duas pessoas (tal como o fazia Sócrates), por exemplo, é um singelo gesto que recria o mundo através do compartilhamento de sentido e da restauração da confiança entre as pessoas.

A obsessão moderna por projetos grandiosos (políticos, tecnológicos ou econômicos) ignoram a dimensão do “pequeno”, do vulnerável, do finito. Almeja-se resgatar a importância do microcosmo como espaço ético primordial, visando o reconhecimento do Outro, a criar condições para que essas interações (humanas e não-humanas) floresçam, mesmo em meio à precariedade e à fragilidade do mundo contemporâneo. Num mundo marcado por crises ambientais, políticas, econômicas e existenciais, é necessário (re)criar (*poiētikē*): uma "arte de reparar" (não no sentido técnico, mas ético) os fragmentos herdados pela modernidade.

Podemos, então, extrair algumas implicações práticas de que tratamos ao longo da pesquisa, como, por exemplo: a crise ambiental não deve ser reduzida a um discurso de preservação ecológica (uma visão tecnocrática da “sustentabilidade”), mas através de um compromisso ontológico com a manutenção das relações entre seres que coabitam o mundo, cuidando dos animais, rios, florestas; na crise política, respeitar a diversidade ontológica, evitando a imposição de valores pessoais ao outro concidadão; abandonar a noção de exploração como base da economia (na acumulação ou progresso infinito) e praticar a suficiência regenerativa; enfim, no cotidiano, substituir a visão individualista por um compromisso contínuo de (co)criação de espaços compartilhados, por meios pequenas ações de acolhimento não restritos apenas autocentradas no humano, mas a múltiplas agências.

5.3. À GUIA DE DERRADEIRAS PALAVRAS

O percurso desta pesquisa demonstrou que a ética, longe de ser um conjunto fixo de normas ou uma reflexão abstrata do *ethos*, é um campo em constante transformação, atravessado pelas relações entre os seres e pelo modo como concebemos a nossa inserção no mundo. A problematização do antropocentrismo não significa rechaçar por completo a tradição filosófica ocidental, mas devorá-la, para que o cuidado substitua o controle e a relação substitua a separação. Adaptamos a cosmopoiética a uma (re)existência extramoderna.

Se a modernidade nos legou um mundo em vertigem, onde a catástrofe parece iminente, cabe à filosofia a tarefa de imaginar outras formas de habitar e conviver. Essa imaginação ética não se dá no vazio, mas na confluência de saberes, na escuta de outras

cosmologias e na reconstrução dos vínculos que nos conectam ao mundo. Por meio de gestos singulares que dependem de nós, e não de uma “grande narrativa” proveniente das massas.

Frise-se que não há uma solução pronta e acabada, de modo a entender cosmopoiética como uma “alternativa” redentora ao projeto da modernidade ocidental. Em vez de um modelo normativo fechado ou de uma substituição total das estruturas modernas, propomos um deslocamento conceitual antropocêntrico e prático em constante “devoração” ao cânone tradicional ocidental. Uma cosmopoiética de resistência ontológica: onde ser, resistir e criar são indissociáveis, apoiada na diversidade de modos de ser e viver, na microética de (re)existir, recusando-se a ser absorvida pela totalização do projeto moderno.

E se for possível extrair algum sentido ou valor dessa devoração da cosmopoiética que aqui apresentamos (como ato de (re)existência não centrada apenas no humano), certamente não residirá em oferecer um sistema ético universal, mas em abrir possibilidades ao reconhecimento de ontologias plurais, como um horizonte de transformação. Uma perspectiva crítica que tensiona as dicotomias modernas e permite novas articulações para modos de ser e viver.

Em um tempo marcado pelo desencanto e pela fragmentação, nossas relações com outros seres e o mundo podem ser (re)criadas, na fragilidade e vulnerabilidade compartilhada, através de uma ética insurgente que questiona a estrutura epistêmica ocidental e propõe o reconhecimento da diferença e a convivência entre ontologias múltiplas.

Mas como pensar criticamente sobre algo do qual somos parte constitutiva? Não há ponto de observação externo ao projeto de modernidade. A ontologia moderna — antropocêntrica, dualista, secularizada, tecnocientífica — não é um modelo teórico. Ela é um modo de ser, um regime de percepção e de organização da realidade que molda nossas categorias mais básicas: tempo, espaço, indivíduo, natureza, verdade, progresso. Não é um pano de fundo neutro, mas nos forma, nos constitui, determina nossos afetos, nossos desejos, nossas formas de linguagem e até nossos modos de sofrer.

O sujeito que questiona está atravessado pela mesma estrutura que deseja pôr em questão. Somos feitos de suas linguagens, suas promessas e seus medos. Não conseguimos nomear com precisão o “estado de coisas atual”, porque o vocabulário que temos à disposição é, em grande parte, forjado pela própria máquina que desejamos questionar. Quando tentamos questioná-la, fazemos isso com as ferramentas que ela mesma nos deu. Por isso, toda crítica parece arrastar junto o chão em que pisa.

O que nos resta, então, é um balbuciar. Um gesto singular, ainda incipiente, entre a inquietação, o tropeço, a vertigem. Mas esse balbucio é, já, filosofia em estado nascente —

porque é a linguagem que nasce no limite da linguagem, do estranhamento. Ainda que sem clareza, apresenta-se diante de nós uma inquietação: um sentimento surdo de que de que algo está se esgotando, um sintoma do colapso das promessas modernas, mesmo que a maquinaria dominante insista que tudo está funcionando.

E, de certo modo, a máquina desejante está funcionando segundo sua própria lógica: extrair, explorar, excluir e esvaziar. É a razão moderna como modelo antropocêntrico determinista, reafirmando-se como única possibilidade, rotulando qualquer questionamento como devaneio, irracionalidade ou misticismo selvagem. Uma forma de neutralizar o sentimento de incômodo, de reafirmar a normalidade em meio ao colapso.

Ela opera como um narcótico ontológico. É um discurso que naturaliza a catástrofe, renomeando-a como progresso, como eficiência, como avanço técnico. Isso acontece porque o projeto moderno administra, gere, controla o que pode ou não ser considerado real, sério, legítimo. O cinismo racional idolátrico transforma a crise em gestão, o colapso em índice, a dor em dado, a catástrofe em naturalização.

Mas há quem desqualifique os questionamentos ao projeto de modernidade ocidental como meras alucinações apocalípticas. Ao leitor, então, extraia com o corpo e a alma, suas próprias conclusões — e, para encerrar, uma provocação final nas palavras de Hartmut Rosa:

O que é uma boa vida? E o que nos impede de levar essa vida? Por que a vida é sentida, tanto na Europa quanto na América Latina, tanto na Ásia quanto na África, apesar de todo o progresso técnico e de todo o bem-estar conquistado, mesmo entre as relativamente afortunadas classes médias, como uma luta diária? Porque as pessoas sentem-se como *hamsters* numa roda girada sempre mais velozmente, na qual o mundo lhes opõe como uma lista de afazeres sempre mais longa, a qual só podem manejar sob o modo de agressão [*Aggressionsmodus*]? (Rosa, 2019, IX)

Talvez não haja mesmo um caminho claro adiante. Talvez caminhemos entre ruínas, à sombra do que desmorona, com mapas riscados por outras mãos e ventos que nos obrigam a redesenhar a cada passo. Mas é justamente nesse chão instável — onde o conceito treme e o verbo falha — que a filosofia pode reencontrar sua função primeira: não dizer o que o mundo é, mas abrir mundos possíveis. A cosmopoiética é esse gesto singular, inaugural e insurgente, que se recusa a normalizar a catástrofe e a calar a diferença. Ela não oferece soluções, mas provoca questionamentos e convoca presenças.

6. REFERÊNCIAS

- ALMEIDA JÚNIOR, George Matias de. **Mundo e lugar: uma crítica à interpretação da teoria dos dois mundos Atruída a Platão**. Belo Horizonte: PPGFIL, 2024.
- ANDERS, Günther. **La obsolescencia del hombre: Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial**, vol 1. Tradução de Josep Monter Pérez. Valência: Editorial Pré-textos, 2011.
- ANDRADE, Oswald. **Do Pau Brasil à Antropofagia e às Utopias**. Obra completas. vol. 6. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978.
- APEL, Karl-Otto. **The response of disourse ethics: to the moral challenge of de human situation as such and especially today**. Mercier Lectures, Louvain-la-Neuve, March 1999 (Morality and the Meaning of Life). Louvain: Peeters Publishers, 1999.
- ARAÚJO, Hugo Filgueiras. **A estetização da alma pelo corpo no Fédon**. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal da Paraíba (UFPB): João Pessoa, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/>. Acesso em: 23 de setembro de 2023.
- ARAÚJO, Paulo. **Charles Taylor: para uma prática do reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- BOPP, Raul. **Movimentos modernistas no Brasil: 1922-1928**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2012.
- ADORNO, Francesco; GIANNANTONI, Gabriele. **Socrate. Vita, pensiero, testimonianze**. Milano: Il Sole 24 Ore, 2006.
- ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008.
- ANTISERI, Dario; REALI, Giovanni. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**. vol. 1. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.
- ADRADOS, Francisco Rodríguez. **Palabras e ideas: estúdios de filosofia griega**. Madrid: Ediciones Clásicas Madrid, 1992.
- ARAÚJO, Hugo Filgueiras. **A estetização da alma pelo corpo no Fédon**. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal da Paraíba (UFPB): João Pessoa, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/>. Acesso em: 04 de julho de 2024.
- ARISTÓFANES. **As nuvens**. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- BAIL, Renilson; ENGLER, Maicon Réus. **A ordem de leitura dos diálogos de Platão**. Revista de Filosofia Dissertatio, vol. 49, p. 312-355, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas: Pelotas, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/13249>. Acesso em: 21 de março de 2024.
- BAILEY, Jesse I. **Logos and Psyche in the Phaedo**. New York: Lexington Books, 2018.
- BARREIRO, António Pedro Ramalho Antunes Lopes. **Do Nominalismo à Modernidade: contributos de Guilherme de Ockham para o pensamento político moderno**. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciência Política e Relações Internacionais) – Instituto de Estudos Políticos, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/entities/publication/b232c4ae-935b-405b-b784-54a51e6525cc>
- BARROS, Douglas. **O que é identidarismo?** São Paulo: Boitempo, 2024.
- BAUER, Wolfgang. **História de la filosofía China: confucionismo, taoísmo, budismo**. Tradução de Daniel Romero. Barcelona: Herder Editorial, 2009.

BERGER JR., Harry. **Couch city: Socrates against Simonides**. New York: Fordham University Press, 2021.

BERNAL, Martin. **A imagem da Grécia Antiga como uma ferramenta para o colonialismo e para a hegemonia européia**. Tradução de Fábio Adriano Hering. Repensando o mundo Antigo, n. 49, abr., p. 13-32, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Departamento de História da Unicamp: Campinas, 2005.

BERNABÉ, Alberto. **Describir Más Allá. Consideraciones sobre el mito del Fédon**. p. 84-89. In: Plato's Phaedo: selected papers from the eleventh symposium platonium. BRAVO; Francisco; CORNELLI, Gabriele; ROBINSON, Thomas M. (eds.). Baden Baden: Academia Verlag, 2018.

_____. **Dioses, héroes y orígenes del mundo: lecturas de mitologías**. Madrid: Abada Editores, 2008.

_____. **Hieros logos: poesia órfica sobre deuses, a alma e o além**. Tradução de Rachel Gazolla. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. **Himnos homéricos: la "Batracomiomaquia"**. Madrid: Editorial Gredos, 1978.

_____. **Mitos hititas: entre oriente y occidente**. Madrid: Ediciones Akal, 2015.

_____. **Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia**. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume, 2022.

BRAZ, Giovana. **Os verdadeiros filósofos enquanto bacchoi: a transposição platônica dos mistérios órficos no Fédon**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Federal de São Carlos (UFSC): São Carlos, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/>. Acesso em: 22 de outubro de 2023.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BERIAIN, Josetxo (org.). **Las consecuencias perversas de la modernidad**. Barcelona: Anthropos, 2011.

BOUTROUX, Èmile. **Sócrates, fundador da ciência moral**. Tradução de Alexandre Müller Ribeiro. Santa Catarina: Livraria Danúbio Oliveira, 2015.

BRISSON, Luc. **Introdução à filosofia do mito**. Tradução de José Carlos Baracat Junior. São Paulo: Paulus, 2014.

_____; DORION, Louis-André; NADDAF, Gerard. **Making sense of myth: conversation with Luc Brisson**. Québec: McGill-Queen's University Press, 2024.

_____. **Platon, les mots et les mythes**. Paris: Librairie François Maspero, 1982.

BURKET, Walter. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Tradução de Manuel José Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1993.

BURNET, John. **A aurora da filosofia grega**. Tradução de Agatha Bacelar, Henrique Cairus e Tatiana Oliveira Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006.

CASERTANO, Giovanni. **Alma, morte e imortalidade**. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. Revista Archa, n. 17, mai-aug., p. 137-157, Universidade de Brasília: Brasília, 2016.

_____. **Uma introdução à República de Platão**. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. **Os pré-socráticos**. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. **Sofista**. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.

CASORETTI, Anna Maria. **O surgimento da ascética da alma na antiguidade grega: orfismo e pitagorismo**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP): São Paulo, 2014. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/11653/1/Anna%20Maria%20Casoretti.pdf>. Acesso em: 13 de agosto de 2024.

CANDEA, Matei (org). **Escolas e estilos de teoria antropológica**. Tradução de Fábio Creder. Rio de Janeiro: Vozes, 2022.

CANTO-SPERBER, Monique (org). **Dicionário de ética e filosofia moral**. 2 vols. Tradução de Ana Maria Ribeiro-Althoff, Magda França Lopes, Maria Vitória Kessler de Sá Brito e Paulo Neves. Editora Universidade do Vale dos Sinos: São Leopoldo, 2003.

CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. **A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada**. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. n. 5, vol. 10, agosto-setembro, p. 247-264. Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 2018.

_____. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas**. Boletim do Museu Nacional. Antropologia, UFRJ, n. 32, maio, p. 2-19, Rio de Janeiro: 1979a.

_____. **A fabricação do corpo na sociedade xinguana**. p. 40-49. In: Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32, UFRJ: Rio de Janeiro, 1979b.

_____. **A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos**. p. 319-338. In: Cadernos de Campo, n. 14/15. São Paulo, 2006.

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. **A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento**. In: Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro”, Instituto Socioambiental e Fundação Vitória Amazônica: Manaus, 2007.

_____. **A propriedade do conceito**. ANPOCS 2001/ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena), 2001.

_____. **Ambos o três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco**. Anuário Antropológico, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996a.

_____. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. **Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo**. In: Conferência ao colóquio Lévi-Strauss: um siglo de reflexión, Museo Nacional de Antropología: México, 2008a.

_____. **Claude Lévi-Strauss por Eduardo Viveiros de Castro**. In: Estudos Avançados, São Paulo, v. 23, n. 67, p. 193-204, set./dez. 2009. Disponível eletronicamente em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/Bc8yCH9RgKQhtJwPsM5RhFC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2025.

_____. **Equívocos da identidade**. In: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera (orgs.). O que é memória social. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria LTDA., 2005.

_____. **Encontros**. Organização: Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008b.

_____. **Máquinas sobrenaturais e outros habitantes da tríplice fronteira antropológica**. p. 53-72 Aion: Journal of Philosophy and Science, v. 1, n. 1, p. 53-72, 2024. Disponível em: <https://journals.ku.edu/aion/article/view/22908/20765>. Acesso em: 09 fevereiro de 2025.

_____; DANOWSKI, Débora. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e fins**. Florianópolis: Instituto Socioambiental, 2014a.

_____. **Metaphysics as Mythophysics: Or, Why I Have Always Been an Anthropologist.** p. 249-274. In: Comparative Metaphysics: Ontology After Anthropology. CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (eds). London/New York: Rowman & Littlefield International, 2017a.

_____. **O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo.** Conferência proferida na Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo. Revista Brasileira de Psicanálise, n. 4, vol. 5, p. 15-40, 2010.

_____. **O medo dos outros.** O medo dos outros. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 54, n. 2, 2011.

_____. **O conceito de sociedade em antropologia: um sobrevôo.** Teoria & Sociedade, Belo Horizonte, n. 5, p. 182-197, 2000. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/o-conceito-de-sociedade-em-antropologia-um-sobrevoo>. Acesso em: 26 de fevereiro de 2025.

_____. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** Mana, n. 2, vol. 2, p. 115-144, 1996b.

_____. **Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento.** Caderno de Leituras, n. 65, Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2017b.

_____. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena.** In: Revista: O que nos faz pensar, nº 18, p. 225-254. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio: Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: <https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnf/issue/view/24>. Acesso em: 17 de agosto de 2023.

_____. **Sobre os modos de existência dos coletivos extramodernos: Bruno Latour e as cosmopolíticas ameríndias.** Projeto de pesquisa. Revista ETD - Educação Temática Digital, 2020. Disponível em: <https://ufrj.academia.edu/EVdeCastro>. Acesso em: 28 de novembro de 2024.

_____; HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. The Politics of Ontology: Anthropological Positions. **Fieldsights - Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online**, jan, n. 13. Society for Cultural Anthropology (section of the American Anthropological Association): Washington/DC, 2014b. Disponível em: <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontologyanthropological-positions>. Acesso em: 05 de outubro de 2023.

_____; TAYLOR, Anne-Christine. **Um corpo feito de olhares (Amazônia).** p. 769-818. Tradução Daniel Pierri. Revista de Antropologia, v. 60, n. 3. USP: 2019.

CERQUEIRA, Fábio Vergara. **Uma antropologia histórica da Grécia antiga: Gernet e a reinvenção durkheimiana dos estudos helênicos.** Revista Brasileira de Estudos Clássicos, vol. 32, n. 2, p. 69-90, UFMG: Belo Horizonte, 2019.

CHÂTELET, François. **A filosofia de Platão a São Tomás de Aquino.** 1º vol. Tradução de Afonso Casais Ribeiro, Linda Xavier, Manuel L. Agostinho. Lisboa: 1980.

CHROUST, Anton-Hermann. **Socrates: man and myth: the two Socratic apologies of Xenophon.** New York and London: Routledge, 2019.

CÍCERO, Marco Túlio. **Discussões Tusculianas.** Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014.

COLLOBERT; Catherine; DESTREÉ; Pierre; GONZALES, Francisco J. **Plato and myth: studies on the use and status of platonic myths.** Boston: Brill, 2012.

CONDILLAC, Étienne; DEGÉRANDO, Maria-Joseph; HELVÉTIUS, Claude-Adrien. **Coleção os Pensadores: Textos escolhidos.** Tradução de Luiz Roberto Mozani, C. A. Ribeiro de Moura, M. de Barros e H. de Barros. São Paulo: Editora Abril, 1973.

CORBIN, Henry. **Historia de la filosofía islámica.** Tradução de Augustín López, María Tabuyo e Francisco Torres Oliver. Madrid: Trotta, 1994.

CORNFORD, Francis MacDonald. **Antes e depois de Sócrates**. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CORRÊA, Paula da Cunha. **Harmonia: mito e música na Grécia antiga**. Revista Kleos, n. 2/3, p. 174-217. Programa de estudos em Filosofia Antiga. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade federal do Rio de Janeiro: 1998/1999. Disponível em: <https://www.pragma.ifcs.ufrj.br/kleos/K2/K2-PaulaDaCunha.pdf>. Acesso em: 10 de outubro de 2023.

CORTINA, Adela. **Ética mínima: introdução à filosofia prática**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

COUTINHO, Carlos Luciano Silva. **O mito de Zalmoxis e o sacerdócio de Sócrates: a cura no Cármides de Platão**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Brasília (UNB): Brasília, 2013. Disponível em: http://icts.unb.br/jspui/bitstream/10482/14663/1/2013_CarlosLucianoSilvaCoutinho.pdf. Acesso em: 03 de outubro de 2023.

CRUTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene F. **The "Anthropocene"**. In: International Geosphere-Biosphere Programme (IGBP) Newsletter, n. 41, p. 17-18. The Royal Swedish Academy os Sciences: Stockholm, 2000.

CUPANI, Oscar Alberto. **Incommensurabilidad: problemas y fecundidad de una metáfora**. In: Manuscrito, Revista Internacional de Filosofia, vol. XIX, n. 2, p. 111-143, oct., UNICAMP: Campinas, 1996. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8660846/28405>. Acesso em: 16 de maio de 2024

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora Boitempo, 402 p, 2016.

DESCARTES, René. **Coleção os pensadores XV: Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Discurso do método**. Tradução de Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESCOLA, Phillipe. **Para além de natureza e cultura**. Tradução de Andrea Daher e Luiz César de Sá. Niterói: Eduff, 2023.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2006.

_____; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**. v. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____. **O Anti-Édipo**. Tradução de Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

_____. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DETIENNE, Marcel. **Os gregos e nós: uma antropologia comparada da Grécia antiga**. Tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

DEZOTTI, Maria Celeste Consolin. **O mimo grego: uma apresentação**. Itinerários: Revista de Literatura, n. 6, p. 37-46. Araraquara: Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista (UNESP), 1993. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/download/2467/2044/5635>. Acesso em: 05 de fevereiro de 2025.

_____; MALHADAS, Daisi; NEVES, Maria Celeste (coord.). **Dicionário grego-português**. vols. 1, 3, e 5. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2010.

DIDEROT, Denis; D'ALAMBERT, Jean Le Rond. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. vol. 5. Tradução de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza, Fábio Yasoshima, Luís Fernandes do Nascimento e Thomaz Kawauche. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

DIÓGENES LAËRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Tradução de Paulo Domench Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

DORÉ, Andréa; HADDAD, Thomás. **A nova ciência**. p. 445-472. In: A época moderna. ARAÚJO, André *et al* (org.). Petrópolis: Vozes, 2024.

DOSSE, François. **História do estruturalismo**. vol 1. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

DRAGONETTI, Carmen; TOLA, Fernando. **Filosofía de la India: el mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental**. Barcelona; Editorial Kairós, 2010.

DUARTE, Rodrigo. **A antropofagia e a “busca do novo homem”: sobre a peculiaridade do Brasil em Oswald de Andrade e Vilém Flusser**. p. 101-120, In: Revista Ideação, v. 49, Feira de Santana: 2024.

DURANT, Will. **Nossa herança clássica**. Tradução de Mamede de Souza Freitas. Rio de Janeiro: Record, 1995.

DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Filosofia da libertação**. Tradução de Jaime Clasen. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

DUHOT, Jean-Jöel. **Sócrates ou o despertar da consciência**. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

ELIADE, Mircea. **Zalmoxis. The vanishing god. Comparative studies in the religions and folklore of Dacia and eastern Europe**. Tradução de Willard R. Task. Chigago: The University of Chicago Press, 1972.

ESQUIROL CALAF, Josep Maria. **A penúltima bondade**. Tradução de Jorge Melícias. Coimbra: Edições 70, 2023.

_____. **O resistente sustenta a ideia de que algo diferente é possível**. Entrevista concedida ao Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/622109-o-resistente-sustenta-a-ideia-de-que-algo-diferente-e-possivel-entrevista-com-josep-maria-esquirol>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2025.

EVERITT, Anthony. **A ascensão de Atenas: a história da maior civilização do mundo**. Tradução de Thereza Christina Rocque da Motta. São Paulo: Crítica, 2019.

FERRARI, Franco. **Socrate tra personaggio e mito**. Tradução de Maria S. Sassi, M. Casaglia, B. Centrone, M. L. Chiesara, P. Fabrini, A. Santoni, M. Vegetti, R. Velardi, G. Zanetto. Milano: Radici BUR, 2007.

FERRARO, Giuseppe. **“Nem ser, nem não-ser”: um diálogo entre Parmênides e Nāgārjuna**. p. 102-155. In: Filosofias Gregas e Orientais: A Radicalidade das Origens. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Belo Horizonte: Crisálida, 2020.

FERRY, Luc. **Mitologia e Filosofia: o sentido dos grandes mitos gregos**. Tradução de Idalina Lopes. Petrópolis: Vozes, 2023.

FINE, Gail. **Essays in ancient epistemology**. New York: Oxford University Press, 2021.

_____. **Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays**. New York: Oxford University Press, 2003.

FINLEY, M. I. **Grécia Primitiva: idade do bronze e idade arcaica**. Tradução de Wilson R. Vaccari. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. (org). **O legado da Grécia: uma nova avaliação**. Tradução de Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

FREUD, Sigmund. Inibição, sintoma e medo. Tradução de Reanto Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2016.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia**. Rio de Janeiro: Sinergia Relume Dumará, 2009.

_____. **Natural.Mente. Vários Acessos ao Significado de Natureza**. São Paulo: Annablume, 2010.

_____. **O Último Juízo: Gerações I: culpa & maldição**. São Paulo: É Realizações, 2017a.

_____. **O Último Juízo: Gerações II: castigo & penitência**. São Paulo: É Realizações, 2017b.

_____. **Pós-História: vinte instantâneos e um modo de usar**. São Paulo: É Realizações 2019.

_____. **Vampyroteuthis Infernalis**. São Paulo: É Realizações, 2023.

FONTANIER, Jean-Michel. **Vocabulário latino de filosofia: de Cícero a Heidegger**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

_____. **O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estóico: o duplo registro do discurso da Stoa**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. **Para não ler ingenuamente uma tragédia grega: ensaio sobre aspectos do trágico**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

GERNET, Louis. **Antropología de la Grecia antigua**. Tradução de Bernardo Moreno Carrillo. Madrid: Taurus Ediciones, 1984.

GERSON, Lloyd P. **Platonism and naturalism: the possibility of philosophy**. London: Cornell University Press, 2020.

_____. **Socrates autobiography: na epítome of platonism**. p. 323-327. In: Plato's Phaedo: selected papers from the eleventh symposium platonikum. BRAVO; Francisco; CORNELLI, Gabriele; ROBINSON, Thomas M. (eds.). Baden Baden: Academia Verlag, 2018.

GIANNANTONI, Gabriele (ed.). **Socratis et Socraticorum Reliquiae. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit**. 4 vols. Napoli: Bibliopolis, Edizioni di Filosofia e Scienze, 1990-1991. Disponível em: <https://www.academia.edu/>. Acesso em: 02 de agosto de 2023.

GIGON, Olof. **Sokrates: sein bild in dichtung und geschichte**. Bern: A. Francke AG. Verlag, 1947. Disponível em: <https://www.academia.edu/>. Acesso em: 29 de outubro de 2023.

GIORDANI, Mário Curtis. **História da Grécia: antiguidade clássica. vol I.** Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

GLISSANT, Édouard. **Poética da relação.** Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

GRAEBER, David. **Radical alterity is just another way of saying “reality”: a reply to Eduardo Viveiros de Castro.** v. 5, n. 2, p. 1-41. HAU: Journal of Ethnographic Theory, 2015.

GRAY, John. **El silencio de los animales: sobre el progeso y otros mitos modernos.** Tradução de José Antonio Pérez de Camino. Madrid: Sextopiso, 2014.

GRIMALD, Nicolas. **Sócrates, o feiticeiro.** Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

GOBRY, Ivan. **Premières leçons sur le Phédon de Platon.** Paris: Presses Universitaires de France, 2018.

_____. **Vocabulário grego da filosofia.** Tradução de Ivone C. Benedetti. Caracteres gregos e transliteração do grego de Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

GOMES, Ana Soares Tossige. **Upanishads: o pensamento filosófico inaugural na Índia e seus diálogos com Heráclito e Parmênides.** p. 11-25. In: Filosofias Gregas e Orientais: A Radicalidade das Origens. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Belo Horizonte: Crisálida, 2020.

GONZALES, Francisco J (ed.). **The thirdway: new directions in platonic studies.** Boston: Rowan & Little Field Publishers, 1995.

GUIMARÃES, José Otávio Nogueira. **Origens da antropologia da Grécia antiga: Lévi-strauss, Vernant e duas viagens de 1935.** Revista de História, edição especial, p. 39-49, USP: São Paulo, 2010.

GUNTHER, W. K. C. **Socrates.** Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

HABERMAS, Jürgen. **Da semântica formal à pragmática transcendental: a idéia original de Karl Otto-Apel.** Núcleo de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: Etic@, Revista Internacional de Filosofia Moral, v. 19, n. 3, p. 487-517, dez., 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/77949/45007>. Acesso em: 31 de agosto de 2024.

_____. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições.** Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga.** Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. **La filosofía como forma de vida: conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson.** Tradução de Maria Cucurella Miquel. Barcelona: Ediciones Alpha Decay, 2009.

_____. **O que é a filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

HARAWAY, Donna. **Ficar com o problema: fazer parentes Chthuloceno.** Tradução de Ana Luíza Braga. São Paulo: n-1 edições, 2023.

HATTERSLEY, Michael E. **Socrates and Jesus. The argument that shaped western civilization.** New York: Algora Publishing, 2009.

HEGEL, G. W. F., **Fenomenologia do espírito.** Parte 1. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012.

HERÓTODO. **Los nueve libros de la historia.** Tradução de Bartolomé Pou. Buenos Aires: Editorial El Aleph, 2006. Disponível em: <https://www.elaleph.com/libro/Los-nueve-libros-de-la-historia-libro-I-de-Herodoto-de-Halicarnaso/557/>. Acesso em: 10 de junho de 2024.

HEYWOOD, Paolo. **Virada ontológica: escola ou estilo**. p. 403-4023. In: Escolas e estilos de teoria antropológica. CANDEA, Matei (org). Tradução de Fábio Creder. Rio de Janeiro: Vozes, 2022.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Haroldo de Campos, São Paulo: Arx, 2002.

HONNETH, Axel. **Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento**. Tradução de Ríron Melo. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

HORNBORG, Alf. O antropoceno realmente implica o fim das distinções Natureza\Cultura e Sujeito\Objeto? Traduzido por Cícero Portella. p. 400-417. In: **Os mil nomes de Gaia: do antropoceno à idade da Terra**, vol.1. Orgs. Eduardo Viveiros de Castro, Rafael Mófrita Saldanha, Déborah Danowski. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022.

HUIZINGA, Johan. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2019.

HUME, David. **História natural da religião**. Tradução de Jaime Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

KAHN, Charles H. **Plato and the post-socratic dialogue: the return of philosophy of nature**. New York: Cambridge University Press, 2013.

_____. **Platón y el diálogo socrático: el uso filosófico de una forma literária**. Tradução de Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2010.

KEESING, Roger M.; STRATHERN, Andrew J. **Antropologia cultural: uma perspectiva contemporânea**. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2014.

KLINTOWITZ, Jacob; PASSOS, Estandelau. **Entrevista com Vilém Flusser publicada no Jornal da Tarde de 23 de agosto de 1986**. Artefilosofia, v. 14, n. 26: Ouro Preto, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br/raf/article/view/3934>. Acesso em: 21 de novembro de 2024.

KRENAK, Ailton. **Idéias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**. Tradução: Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: UERJ/Contraponto, 1999.

_____. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LESKY, Albin. **A tragédia grega**. Tradução de J. Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

LEVI, Peter. **A civilização grega**. Tradução de Carlos Nougué, Francisco Manhães, Maria Júlia Braga e Michel Teixeira. São Paulo: Folio, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a Exterioridade**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural, 1**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

_____. **Antropologia estrutural, 2**. Tradução de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993a.

_____. **Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem**. In: O olhar distanciado. Tradução de Joana Morais de Paula. São Paulo: Companhia das Letras, 1993b.

_____. **O cru e o cozido: mitológicas, 1**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Zahar, 2021.

_____. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

_____. **Tristes trópicos**. Tradução de Wilson Martins. São Paulo: Editora Anhembi Limitada, 1957.

LOPES, Antônio Orlando Dourado. **Natureza dos deuses e divindade da natureza: reflexões sobre a recepção antiga e moderna do antropomorfismo divino grego**. Revista Kriterion, vol. 51, n. 122, p. 377-397, dez., UFMG: Belo Horizonte, 2010.

LUCIANI, José Antonio Kelly. **Fractalidade e troca de perspectivas**. Revista Mana, v. 7, n. 2, p. 95-132, out. Rio de Janeiro, 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/xVRt7GxFgTNTMBHvdw6Bssg/>. Acesso em: 28 fevereiro 2025.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. **A comunidade dos espectros. I. Antropotécnica**. Tradução de Alexandre Nodari e Leonardo D'Ávila. Desterro: Cultura e Barbárie, 2012.

_____. **El problema de la idolatría en la teología político-económica de Marsilio Ficino (1433-1499). Una arqueología de la Modernidad**. p. 131-146. In: SOUZA, Ricardo Timm de; FREITAS, Isis Hochmann de; PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair; PERIUS, Oneide (Orgs.). A tentação ancestral: a questão histórico-cultural do tema da idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.36592/9786587424057-8>. Acesso em: 15 fevereiro de 2025.

_____. **Filosofia primeira. Tratado de ucronia pós-metafísica**. Tradução de Fernando Scheibe. Desterro: Cultura e Barbárie, 2023.

_____. **Princípios de espectrologia: a comunidade dos espectros II**. Tradução de Leonardo d'Ávila e Marco Antonio Valentim Desterro: Cultura e Barbárie, 2018.

_____. La imagen transtemporal: la "ciencia sin nombre" de Aby Warburg. p. 31-46. In: **Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas**, n. 19-20, p. 31-46, 2017. Disponível em: <https://ficcionalarazon.org/wp-content/uploads/2019/08/luduencc83a.pdf>. Acesso em: 11 de fevereiro de 2025

MACÉ, Arnaud. Nature among the Greeks: Empirical Philology and the Ontological Turn in Historical Anthropology. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Org.). **Comparative Metaphysics: Ontology After Anthropology**, p. 201-220. Traduzido por Nicolas Carter. London: Rowman & Littlefield International, 2017.

MACHADO, Ricardo de Jesus. Antropofagia. **Antropofagias**, 13 abr. 2020. Disponível em: <https://antropofagias.com.br/2020/04/13/antropofagia/>. Acesso em: 25 fev. 2025.

MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de Quem? Qual racionalidade?** Petrópolis: Loyola, 1988.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Tradução de Renata Santini. São Paulo: Edições n-1, 2018.

MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de. **Antigos e modernos: estudos de história social das idéias**. Lisboa: Livros Horizonte, 1984a.

_____. **Estudos inéditos de filosofia antiga**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. **O problema de Sócrates. O Sócrates de histórico e o Sócrates de Platão**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984b.

MALKOWSKI, Edward F. **O Egito antes dos faraós e suas misteriosas origens pré-históricas**. Tradução de Jacqueline Valpassos. São Paulo: Cultrix, 2006.

MANIGLIER, Patrice. **A ontologia do negativo: na língua, verdadeiramente, só existem diferenças?** Tradução de Fábio Roberto Lucas. Manuscrita: Revista de Crítica Genética, Universidade de São Paulo (USP): São Paulo, v. 40, p. 230-243, 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/100433724/A_ontologia_do_negativo_na_l%C3%ADngua_verdadeiramente_s%C3%B3_existem_diferen%C3%A7as. Acesso em: 26 de fevereiro de 2025.

_____. **Manifesto para um compartivismo superior em filosofia**. Tradução de Richer de Souza e Melissa Mora Mello. In: **Revista Veritas**, vol. 58, n. 2., maio/ago. 2013, p. 226-271. PUC-RS: Porto Alegre, 2013.

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial**. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

MARETTO, Jacqueline Bergamini Rodrigues. **Epiméleia Heautou: o cuidado de si no Alcibiades de Platão**. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia: Uberlândia, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/15541>. Acesso em: 29 de janeiro de 2024.

MÁRSICO, Claudia (trad.). **Filósofos socráticos. Gregos y latinos. Testimonios y fragmentos**. 2 vols. Buenos Aires: Losada, 2013-2014.

_____. **Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para La enseñanza de La filosofía griega**. Buenos Aires: Libros de Zorzal, 2010.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **Filosofias gregas e orientais: a radicalidade das origens**. Belo Horizonte: Crisálida, 2020.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política. Livro I: do processo de produção do capital**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2023.

MEILLASSOUX, Quentin. **Após a finitude: ensaio sobre a necessidade de contingência**. Tradução de Lucas Lazzaretti. São Paulo: 7Letras, 2022.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O Visível e o Invisível**. Tradução de José Arthur Giannotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1993.

MONTAIGNE, Michel. **Ensaaios**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MOORE, Jason W (org). **Antropoceno ou capitoloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo**. Tradução de Antônio Xerxenesky e Fernando Silva. São Paulo: Elefante, 2022.

MORAES, Gerson Leite de. Lorenzo Valla como precursor do Renascimento e as crises do papado. In: **Filosofia do Renascimento e Moderna**. CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinícius (orgs.), p. 235-250. São Paulo: ANPOF, 2013.

MORGAN, Michael L. **Platonic piety: philosophy and ritual in fourth-century Athens**. New Haven: Yale University Press, 1990.

MOSSÉ, Claude. **Las doctrinas políticas em Grecia**. Tradução de Rosario de la Iglesia. Barcelona: A. Redondo Editor, 1971.

_____. **O processo de Sócrates**. Tradução de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

MOSTERÍN, Jesús. **Historia de la filosofía, vol. 1: El pensamiento arcaico**. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

_____. **Historia de la filosofía, vol. 3: La filosofía griega prearistotélica**. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

NADDAF, Gerard. **The Geek concept of nature**. New York: State University of New York Press, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia, ou Helenismo pessimista**. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Países precisam reduzir 42% das emissões de gases de efeito estufa para evitar aumento catastrófico da temperatura global**. 2023a. Disponível em: <https://brasil.un.org>. Acesso em: 20 de novembro de 2024.

_____. **Guterres apela a mais e melhor multilateralismo para vencer pandemia e crise climática**. 2023b. Disponível em: <https://unric.org/pt>. Acesso em: 20 de novembro de 2024.

_____. **Guterres diz que cidades, Estados e empresas dos EUA liderarão após Trump retirar país do Acordo de Paris**. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2025/01/1843821>. Acesso em: 20 de janeiro 2025.

OTTO, Walter Friedrich. **Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego**. Tradução de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

OVÍDIO. **Metamorfoses**. Tradução de João Ângelo Oliva Neto. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2017.

PARAIN, Brice. **Historia de la filosofía, vol. 1: El pensamiento prefilosofico y oriental. Egipto – Mesopotamia – Palestina – Índia – China**. Tradução de Maria Esther Benítez, Santos Juliá, Gregorio Morán e Román Oria. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1997.

PERINE, Marcelo. **Mito e filosofia**. *Philosophos – Revista de Filosofia*, vol. 7, n. 2, p. 35-56. Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás: Goiânia, 2002. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/3159>. Acesso em: 28 de agosto de 2023.

PETERS, Francis Edward. **Termos filosóficos gregos: um léxico histórico**. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PITTA, Maurício Fernando. **O anti-orfeu: por uma esferologia ponto de vista espectral**. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal do Paraná (UFPR): Curitiba, 2022.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Apología de Sócrates**. Tradução de Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Colihue, 2018.

_____. **Diálogos. vols. I e II**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. **Fédon**. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

_____. **Fedro ou da beleza**. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

_____. **Górgias**. Tradução Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011a.

_____. **Teeteto-Crático**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

_____. **Timeu-Crítias**. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Editor Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011b.

PLATOVNJAK, Ivan; SVETELJ, Tone. **Ancient Greek and Christian Understanding of Contemplation in Terms of a Resonant Attitude Towards the World**. Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly. vol. 82, n. 3, p. 623-637. University of Ljubljana Faculty of Theology: Ljubljana, 2022. Disponível em: <https://www.teof.uni-lj.si/uploads/File/BV/BV2022/03/Platovnjak.pdf>. Acesso em: 11 de abril de 2024.

PLUTARCO. **Obras morais. Como Distinguir um Adulador de um Amigo. Como Retirar Benefício dos Inimigos. Acerca do Número Excessivo de Amigos**. Tradução de Paula Barata Dias. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.

PORTO, Celso M.; PORTO, Maria B. da S. M. **A evolução do pensamento cosmológico e o nascimento da ciência moderna**. Revista Brasileira de Ensino de Física, São Paulo, v. 30, n. 4, p. 450-461, dez, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbef/a/KmH6PRLNwhVd4gCchSkDLzb/>. Acesso em: 24 de fevereiro de 2025.

POSTER, Carol. **The Idea(s) of order of platonic dialogues and their hermeneutic consequences**. The Journal of the Classical Association of Canada. vol. 52, n.3/4, autumn-winter, p. 282-298. Classical Association of Canada: Phoenix, 1998. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1088671>. Acesso em: 09 de dezembro de 2023.

QUIJANO, Anibal. **Modernidad, identidad y utopia en la America Latina**. Lima: Sociedad y Politica, Ediciones, 1988.

RANK, Leopold Von. **Os historiadores: clássicos da história**, vol. 2. Mauricio Parada (org.). Petrópolis: Vozes, 2013.

REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana: Pré-socráticos e orfismo: história da filosofia grega e romana**. vol 1. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. **História da filosofia grega e romana: Sofistas, Sócrates e socráticos menores**. vol 2 Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

REIS, Rodrigo; REIS, Thays. **Ficção filosófica e perspectivismo ameríndio: diálogos conceituais entre Vilém Flusser e Eduardo Viveiros de Castro**. In: Flusser Studies, n. 25, BATLIČKOVÁ, Eva (org). Masaryk University: Brno, 2018. Disponível em: <https://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/ficcao-filosofica-e-perspectivismo-amerindio.pdf>. Acesso em: 11 de novembro de 2024.

RENAN, Ernest. **Oração na Acrópole**. Tradução de José Carlos de Oliveira e Maria Cristina de Oliveira. São Paulo: LusoSofia, 2011.

RICOEUR, Paul. **Ética e Moral**. Tradução de António Campelo Amaral. Covilhã: LusoSofia Press, 2011.

ROGUE, Christophe. **Compreender Platão**. Tradução de Jaime A. Clase. Petrópolis: Vozes, 2005.

ROBINSON, Thomas M. **As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles**. Tradução de Alava Dullius, Jonatas R. Alvares, Sandra Rocha, Diogo Saraiva, Paulo Nascimento, Daniel Fernandes e Mariana Belchior. São Paulo: Annablume, 2010.

ROSA, Harmut. **Aceleração: a transformação das estruturas temporais da Modernidade**. Tradução de Rafael Silveira. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

RUSSELL, Bertrand. **História da civilização ocidental. Livro 1: a filosofia antiga**. Tradução de Hugo Langone. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SALLIS, John. **The figure on nature on Greek origins**. Indianapolis: Indiana University Press, 2016.

SASSI, Maria Michela. **Investigação sobre Sócrates: pessoa, filósofo e cidadão**. Tradução de Frederico Guglielmo Carotti. São Paulo: Edições Loyola, 2023.

SCHÜLER, Donaldo. **Mythos e logos nos diálogos platônicos**. Letras Clássicas, n. 2, p. 317-333, USP: São Paulo, 1998. Disponível em: <https://revistas.usp.br/letrasclassicas/article/view/73742/77408>. Acesso em: 09 de dezembro de 2023.

SILVA, André Miranda Decotelli da. **Kátharsis e psyché: a purificação como salvação da alma no Fédon de Platão**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Federal Fluminense (UFF): Niterói, 2014. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/DASKEP>. Acesso em: 19 de setembro de 2023.

SILVEIRA, Fernando de Almeida; FURLAN, Reinaldo. **Corpo e alma em Foucault: Postulados para uma metodologia da Psicologia**. p. 171-194. Psicologia USP, v. 14, n. 3, 2003. Disponível em: https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/194086/CONICET_Digital_Nro.3bac7e80-98af-4cc0-b8e5-54cc3046fe1b_L.pdf. Acesso em: 07 de fevereiro de 2025.

_____. **Crítica da razão cínica**. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano: uma resposta à carta sobre o humanismo de Heidegger**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

SNELL, Bruno. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. Tradução de Pérola Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005. Disponível em: <https://revistas.usp.br/letrasclassicas/article/view/73742>. Acesso em: 02 de maio de 2024.

SOBRINHO, Rubens Nunes. **A transmigração da causalidade no Fédon de Platão**. Revista Archai, n. 16, jan-abr., p. 263-303, Universidade de Brasília: Brasília, 2016.

SOUZA, Eudoro de. **A tragédia grega: origens. Textos traduzidos e comentados**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2022. Disponível em: http://icts.unb.br/jspui/bitstream/10482/45275/3/LIVRO_TragediaGregaOrigens.pdf. Acesso em: 23 de março de 2024.

SOUZA, Maria Celeste. **Considerações sobre o bem em Platão**. Theoria: revista eletrônica de filosofia, vol. V. n. 13, p. 1-14, Departamento de Filosofia da Faculdade Católica de Pouso Alegre. FACAPA: Pouso Alegre, 2013. Disponível em: https://www.theoria.com.br/edicao13/consideracoes_sobre_o_bem_em_platao.pdf. Acesso em: 11 de julho de 2024.

SOUTO MAIOR, Bruno; MACHEL, Marília. **Sistemas políticos e estruturas de poder**. p. 97-128 In: A época moderna. ARAÚJO, André *et al* (org.). Petrópolis: Vozes, 2024.

STEIN, Philip L.; STEIN, Rebecca L. **Antropologia da religião, magia e feitiçaria**. Tradução de José Maria Gomes de Sousa Neto. Petrópolis: Vozes, 2023.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de Tomas Tadeu. São Paulo: Autêntica, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STENGERS, Isabelle. **A inveção das ciências modernas**. Tradução de Max Altman. São Paulo: Editora34, 2002.

_____. **Cosmopolitics, I**. Tradução de Robert Bononno. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2010.

_____. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. Tradução de Eloisa Araújo. São Paulo: Cosac&Naify, 2015.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. **Platão e os pitagóricos**. Tradução de Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. Revista Archai, n. 6, jan-abr., p. 121-132, Universidade de Brasília: Brasília, 2011. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/5861/586161964012.pdf>. Acesso em: 12 de novembro de 2023.

THESAURUS LINGUAE GRAECAE. **Thesaurus Linguae Graecae: a digital library of greek literature**. Disponível em: <https://stephanus.tlg.uci.edu/>. Acesso em: 14 de agosto de 2023.

TIMM DE SOUZA, Ricardo. **Crítica da razão idolátrica: tentação de Tanathos, necroética e sobrevivência**. Porto Alegre: Zouk, 2020.

TRABATTONI, Franco. **Platão**. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2013.

TORRANO, Jaa. **O pensamento mítico no horizonte de Platão**. São Paulo: Annablume, 2013.

TOURAINÉ, Alain. **Pensar outramente: o discurso do sujeito**. Tradução de José Carlos de Oliveira e Maria Cristina de Oliveira. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

TRAUNHECKER, Claude. **Os deuses do Egito**. Tradução de Emanuel Araújo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília/São Paulo: Editora Universidade de Brasília/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

VALENTIM, Marco Antonio. **Extramundandade e Sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

_____. VALENTIM, Artur. **Fora do mundo: lugar e sentido da não-humanidade na ontologia fundamental**. Discurso, São Paulo, n. 46, p. 287-334, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/123679/119895>. Acesso em: 26 de fevereiro de 2025.

VANZAGO, Luca. **Breve história del alma**. Tradução de María Julia de Ruschi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica, vol. 1**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

_____. **Ética filosófica**. São Paulo: Edições Loyola, 2023.

VERDE, Filipe. **Fechados no quarto de espelhos: o perspectivismo ameríndio e o “jogo comum” da antropologia**. Anuário Antropológico, v. 42, n. 1, p. 137-169, 2017. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/1679>. Acesso em: 22 de fevereiro de 2025.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

_____. **El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia**. Tradução de Javier Palacio. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2001.

_____. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. **Mito y sociedad em la Grecia antigua**. Tradução de Cristina Gázquez. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 2003.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VON GLASENAPP, Helmuth. **La filosofía de la India**. Tradução de Fernando Tola. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

VLASTOS, Gregory. **Socrates: ironist and moral philosopher**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. **Socrates studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

WEBER, Max. **A ciência como vocação**. p. 13-42. In: Ensaio de sociologia. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Cultrix, 2004.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WHITEHEAD, Alfred North. **A ciência e mundo moderno**. Tradução de Hermann Herbert Watzlawick. São Paulo: Paulus, 2006.

WOLFF, Francis. **Sócrates**. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Brasiliense, 1982.

XENOFONTE. **Memoráveis**. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Annablume, 2009.

ZALEWISKI, Anderson. **A natureza sobrepujada: emoção e reflexão na história militar de Tucídides**. p. 80-97, In: História militar do mundo antigo: guerras e identidades, vol. I. CARVALHO, Margarida; CARLAN, Claudio; FUNARI, Pedro Paulo; SILVA, Érica Cristhyane Morais da (orgs.). São Paulo: Annablume, 2010.