

Na trama da sapucaia: geofilosofia e a floresta hipertecnizada⁷

Cleber Daniel Lambert da Silva

As três formas de colonialidade da metafísica: grega, moderna e contemporânea

O pensamento contemporâneo parece já ter suficientemente evidenciado a impossibilidade de se definir a prática filosófica como um *esforço do pensamento* em coincidir com um princípio absoluto, a maneira de um suporte, um ser fixo e morto ou unidade transcendente para além da diversidade do real, residindo seja no Sujeito, seja no Objeto. Os embates vãos entre a metafísica moderna e a metafísica antiga se desmancham frente a essa perspectiva, pois se sustentam sobre uma concepção comum que se apóia sobre a idéia de um princípio absoluto, seja como *substância em si* – Ideia, Átomo, Deus, etc., como as diferentes verdadeiras substâncias oferecidas pelas diferentes filosofias –, seja como *correlação do pensamento e do ser* – sujeito-objeto, noético-noemático, linguagem-referência, como diferentes versões das “correlações” tidas por mais originárias pelas diferentes “filosofias correlacionistas” (MEILLASSOUX, 2006). A filosofia se perde igualmente numa *metafísica do cosmo* e numa *metafísica do homem*, numa concepção antiga do ser-substância e numa concepção moderna do pensamento-correlação.

Certamente, é possível criticar a metafísica antiga do cosmo e, ao mesmo tempo, denunciar a metafísica moderna do homem, afirmando que ambas são substancialistas na medida em que se pautam por uma determinação intelectualista. A elas se oporá, então, não a morte da metafísica, nem uma conversação democrática, ainda mais estéril que a primeira, mas uma *outra metafísica* cuja tarefa, entretanto, continua sendo determinada como “clarificação do ser”, como apreensão da “unidade do cosmos”, como busca da “verdade absoluta do ser” enquanto “relação” e não enquanto “substância”: não mais o ser-substância, nem o pensamento-correlação, mas o ser-relação. Determina-se, a partir daí, o ser en-

7 Palestra proferida em 2 de agosto de 2012, no Rio de Janeiro, durante o colóquio “Geofilosofias” da série “Brasil vivo, Brasil menor”, promovida pela Rede Universidade Nômade e pela Fundação Casa Rui Barbosa.

quanto movente, diferencial, temporal: “relação de heterogeneidade”, “processo comum, transversal, universal” que se “enrola em nós” (MONTEBELLO, 2003, p. 9-12). Certa contemporaneidade se banha numa atmosfera bergsoniana que se dá como tarefa a *restauração da ontologia*, para além de Kant, sem retorno ao dogmatismo pré-crítico: nas palavras de Meillassoux (2006), reencontrar o Grande Fora, absolutório sem ser absolutista.

Contudo, se é possível afirmar, como veremos a frente, que a metafísica antiga e a moderna se orientam segundo coordenadas colonialistas do pensamento, o que dizer dessa “outra metafísica”? Certamente, ela opõe o movente ao imóvel, o temporal ao eterno, a relação à essência, a diferença à identidade. Porém, como já advertia Deleuze não basta matar Deus se seu lugar permanece intacto. Assim, ainda que se fale em relação, imanência e movimento, o problema a que esses novos conceitos se referem ainda é colocado em termos de *princípio absoluto*. Assim, é o próprio movimento que se torna um suporte para além da experiência, ainda que não possa se manifestar a não ser *na e pela* experiência de que ele é o princípio. Com efeito, para Bergson (2007), que dizia que “nós nos movemos no absoluto”, é iniludível que a evolução criadora se acompanhe de um retorno (*intuição*) ao *elã vital* compreendido como princípio que se conserva se transformando e cresce na medida em que se conserva. A absolutização da imanência dá o novo nome do ser: *duração substancial*.

Ora, quando Deleuze critica a idéia de suporte – “o Ser, o Todo, o Uno como o mito de uma falsa filosofia impregnada de teologia” (1969, p.323) – seu alvo não é, sobretudo, ou somente, a metafísica antiga ou a metafísica moderna. Antes de tudo, pensamos que ele se refira àquilo que bem poderia constituir as *coordenadas colonialistas do pensamento*, as quais se manifestariam na filosofia tanto entre os gregos, quanto entre os modernos, mas também entre os contemporâneos que buscam a restauração da ontologia. Ou seja, entre modernos, “não se trata de uma continuação da tentativa grega, mas de uma retomada numa escala desconhecida anteriormente, sob uma outra forma e com outros meios, que relança, no entanto, a combinação iniciada pelos Gregos, o imperialismo democrático e a democracia colonizadora” (DELEUZE e GUATTARI, 1991, p. 93). Não há razão alguma para não crermos que esse enunciado de Deleuze a propósito da filosofia moderna não seja igualmente válido para o pensamento contemporâneo. Com efeito, *o problema é aquele de um processo de colonização do pensamento que consiste em ligá-lo a um princípio absoluto, seja como ser-substância, como pensamento-correlação ou como ser-relação*.

Por isso, é preciso ser atento à diferença em Deleuze entre metafísica e ontologia. O problema político do bergsonismo anômalo de Deleuze passa pelo que se deve entender por uma e outra. Assim, se o autor de *Différence et répétition* pôde sempre dizer que “se sente um metafísico”, isso não o impede de afirmar continuamente que a filosofia consiste em “reverter a ontologia” (1980, p. 37), que “antes do Ser há a política” (ibidem, p. 249) e que “a filosofia deve se constituir como a teoria daquilo que fazemos e não como a teoria daquilo que é” (DELEUZE, 1953, p. 152). Ou seja, a metafísica é, imediatamente, *prática instauradora*, em meio a outras práticas igualmente instauradoras, em ressonância com elas. Desfazendo as coordenadas representacionais que ligam o pensamento ao mundo, expondo-se ao caos, uma filosofia prática, ou seja, a metafísica, deve a cada vez instaurar um plano de imanência que lhe permita adquirir consistência. O problema do carrapato não é, nesse sentido, diferente daquele do filósofo: um e outro devem compor suas cartografias de afetos, por meio das quais uma forma de vida pode perseverar na instauração contínua de si. O problema prático, empírico-transcendental, em torno do qual a filosofia se constitui, é aquele que, na esteira de Nietzsche, propõe avaliar cada sistema metafísico em sua relação com um meio relativo, um modo de existência ou estilo de vida⁸, mas também, ou, sobretudo, em inventar novas possibilidades de viver e de pensar, capazes de escapar de um meio relativo dado, em alianças com as forças sufocadas nesse meio dado (DELEUZE e GUATTARI, 1991, p. 96).

Ora, a geofilosofia não é outra coisa senão o esforço em pensar esse “ponto crítico” onde a desterritorialização absoluta do pensamento se conecta com um meio relativo presente, quer dizer, não há geofilosofia que não seja imediatamente política, pois ao ligar o pensamento às forças em jogo num determinado campo, ela abole o problema ontológico da origem, do fundamento ou do princípio absoluto, seja ele transcendente, eterno e imóvel, seja ele imanente, temporal e movente. *Não há fundamento colonialista da metafísica, nem fundamento metafísico do colonialismo que não se apóie sobre a determinação de um princípio ontológico enquanto forma de colonialidade do pensamento. Não há colonialismo que não seja ontológico e não há geofilosofia que não seja prática de descolonização do pensamento, ou seja, reversão da ontologia e instauração de um plano de imanência.*

8 Cf. o belo artigo de Antoine Janvier sobre a questão da existência em Nietzsche e Deleuze, “Le problème de l’existence: Nietzsche, Deleuze et la naissance de la philosophie”, R@U, Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-UFSCAR, v.3, n.1, jan.-jun., p.10-31, 2011.

Se a forma de colonialidade comum ao dogmatismo antigo e ao correlacionismo moderno pode ser mais facilmente discernível, já não ocorre o mesmo com a maneira pela qual o relacionismo ontológico contemporâneo a partilha com aqueles dois. No que se refere à metafísica moderna – que, como veremos, estende a forma colonialista da metafísica antiga –, a antropologia contribui para o diagnóstico de sua forma de colonialidade. Com efeito, o etnocentrismo – que exprime a estrutura de pensamento em termos de alteridade privativa na experiência que se faz do outro –, tal como é problematizado por determinados autores, indica um caminho. “A avareza que não permite atribuir os predicados da natureza humana ao conjunto da espécie parece, então, ser uma parte mesmo desses predicados; ela exprime uma antropologia espontânea dos coletivos humanos”⁹. A fixação de um princípio absoluto, tanto como Ser-substância ou Ideia, quanto como Consciência-correlação ou Sujeito, resulta em um narcisismo que se exprime no círculo da alteridade: a necessidade que o Mesmo tem do Outro para poder se afirmar, o Outro enquanto espelho - um modo de pensar que busca compreender as *formas de vida* de outros coletivos, humanos e não-humanos, a partir da ilusão etnocêntrica, a qual expressa, ao fim e ao cabo, uma ilusão cosmológica, ou antes, uma estratégia cosmo-política de dominação (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 7). Assim, entre os modernos, a antropologia sempre esteve obcecada, ainda seguindo Viveiros de Castro, pela “determinação do atributo ou do critério fundamental que distinguiria o sujeito do discurso antropológico de tudo que ele não é, ele (quer dizer, nós): a saber, o não-ocidental, o não-moderno, ou o não-humano” (ibidem, p. 8). Todas as ausências se assemelham, pois elas escondem um *problema* mais profundo cuja forma é aquela de uma “Grande Partilha, de um mesmo gesto exclusivo que faz da espécie humana o análogo biológico do Ocidente antropológico”. A Grande Partilha, como expressão da forma de colonialidade do pensamento, faz com que os “europeus” se tomem por “milionários de mundos, os acumuladores de mundo, os ‘configuradores de mundos’”. “A impropriedade humana” como sendo o mais próprio do homem parece dar ao Ocidental somente os direitos ilimitados sobre todas as propriedades do Outro (povo, animal, vegetal, vivente, mineral, etc.). Enquanto Estrangeiro, Selvagem, Inumano, o Outro aparece como objeto de invasão, ocupação, dominação, para o Mesmo enquanto Autoctone, Civilizado, Humano. A filosofia do invasor exhibe sem cessar um espelho esfíngico ao outro e lhe diz: imite-me ou eu te devorarei (GALLO, 1999, p. 95). O círculo narcísico resulta de uma operação antropogenética, a qual

9 Texto disponível na rede, no seguinte sítio : <https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/a-on%C3%A7a-e-a-diferen%C3%A7a-projeto-amazone>

foi estendida e aperfeiçoada sem cessar pela Metafísica Ocidental. *Deslocando-se* o pensamento de P. Sloterdijk (1999), pode-se afirmar que a antropologia espontânea em jogo na ilusão etnocêntrica resulta de uma verdadeira engenharia antropogenética, de uma produção do homem pelo homem em seu conceito inclusivo – a Grande Partilha não sendo senão uma Constituição Antropotécnica, uma “ficção operacional” na origem de todos os “fantasmas de pertença” que possibilitaram a formação das comunidades que incluem por exclusão do outro e que está longe de concernir apenas à modernidade. Contudo, a antropogênese nada é senão um modo de atualização ou um efeito superficial, o homem não sendo mais que um acontecimento e não o mais importante, nem o mais interessante, certamente o mais nocivo. Pensar a antropogênese, como o faz a linhagem heideggeriana, como a realização de um possível é o efeito extremo da própria ilusão etnocêntrica. Ao contrário, ela não é senão um caso de solução, como diria Deleuze, de uma Ideia-virtual. Assim, é preciso pensar outras operações ontogenéticas, como tantas outras possibilidades de vida.

Entretanto, tudo se complica quando nos voltamos para o pensamento contemporâneo. O Absoluto deve ser reencontrado no próprio seio do real, imane e interno. Esse novo Absoluto conhece diferentes versões, mas justamente não é capaz de romper com a estrutura colonial do pensamento. Se, segundo a orientação antiga e a moderna da metafísica, a atividade colonialista do pensamento consistia na eleição de um atributo essencial exclusivo, segundo sua orientação contemporânea, a determinação do ser do homem como abertura ao Todo aberto do mundo, como grau de duração em comunicação com outros graus, inferiores e superiores, como tantas perspectivas, reencontra no Absoluto que evolui e cresce a promessa da Salvação, através de um misticismo como fé na potência inesgotável da Vida. A descolonização da filosofia torna-se aqui muito mais difícil e uma tarefa ainda por se fazer. Com efeito, tanto as metafísicas antiga e moderna quanto a metafísica contemporânea desdobram uma única estrutura colonialista do pensamento. É nesse sentido que Viveiros de Castro afirma que a metafísica ocidental constitui a “*fons et origo* de todos os colonialismos” (2009, p. 9). No entanto, como Deleuze e Guattari já haviam notado a propósito da tese husserliana segundo a qual se “somente a Europa (...) proporia a si mesma e aos outros povos ‘uma incitação a se europeizar cada vez mais’, de modo que é a humanidade inteira que se aparenta a si nesse Ocidente, como o fizera outrora na Grécia”, nem por isso se poderia explicar esse privilégio do “sujeito transcendental propriamente europeu” pela simples ascensão “da ‘filosofia e das ciências co-inclusas’” (1991, p. 94). Ou seja, o problema do colonialismo dificilmente se explicaria *somente*

pela “metafísica ocidental”, grega, moderna ou contemporânea ou pelas ciências que emergem nisso que Latour (1994) chamou de Constituição Moderna. Para Deleuze e Guattari, é necessário que o movimento infinito do pensamento entre em conjunção com os meios relativos, com as desterritorializações relativas.

Primeiramente o caso da metafísica antiga. “Em lugar de um plano de imanência que constitui o Uno-Todo, a imanência é ao Uno, de tal maneira que outro Uno, dessa vez transcendente, superpõe-se àquele no qual a imanência se estende e ao qual ela se atribui: sempre um Uno para além do Uno” (DELEUZE e GUATTARI, 1993, p.47). O Um transcendente implica a projeção de uma transcendência “vertical” e “celeste” sobre o plano de imanência no momento em que o movimento absoluto do pensamento esposa o meio democrático da Cidade grega. No caso da metafísica moderna ou *correlacionista*, tudo se passa de outro modo. “Não mais nos contentamos em atribuir a imanência, nós fazemos com que ela transborde por toda parte o transcendente. Não nos contentamos mais em remeter a imanência ao transcendente, queremos que ela o relance, o reproduza, que ela própria o fabrique”. Essa transcendência interior à imanência resulta de um *esforço fatigante* do pensamento que, renunciando ao movimento infinito, deve produzir o Absoluto como correlação pensamento-Ser, o mundo não é determinado senão enquanto ele se dá a uma consciência (a alteridade já se compreende como constituída no solo transcendental que é aquele de meu próprio ego). Pela via moderna do colonialismo, a experiência de pensar implica uma transcendência horizontal e conectiva que é a cada vez relançada pelo esforço de multiplicação de focos de imanência desde o momento em que ela esposa o meio do Mercado Mundial Capitalístico e sua necessidade de expansão e domínio de terra (convertida em mercadoria, assim como o dinheiro e o trabalho). Essas duas conjunções da filosofia com um meio relativo, sob o signo da *Amizade*, como condição transcendental do pensamento, realizam de duas maneiras distintas uma mesma estrutura metafísica colonialista que funciona seja por projeção da transcendência sobre o plano de imanência – primeira imagem do filósofo ou imagem arborescente da filosofia –, seja por produção da transcendência no próprio plano – segunda imagem do filósofo ou imagem fasciculada da filosofia (DELEUZE, 1969, p.152; DELEUZE e GUATTARI, 1980, p.12).

Porém, no caso da metafísica contemporânea, ela não chega a formar uma terceira imagem do filósofo, mas apenas um pastiche da primeira e da segunda imagem. Com efeito, o relacionismo ontológico lança mão simultaneamente do Ser e da Relação para empreender sua busca do Absoluto através da substância da consciência, dessa maneira não mais compreendida como correlata do mundo,

mas como parte de um mundo determinado como tecido de relações. Não mais um antropomorfismo empírico consistindo a se projetar sobre as coisas para nelas não ver senão o homem, mas um “antropomorfismo superior”, segundo o qual se pode “encontrar o homem em todas as coisas porque ele é de mesma natureza que todas as coisas, somente com graus de diferença (...). O que é no homem é, então, em todas as coisas, não porque é no homem, mas porque ele é em todas as coisas. O antropomorfismo superior apreende o homem em sua raiz: e sua raiz é o cosmo” (MONTEBELLO, 2003, p.14). Aqui a arborescência faz um só com o correlacionismo fascicular – os seres e suas diferenças de graus formando o cosmo. Pela via contemporânea da forma colonialista do pensamento, a transcendência renasce em imagens totalizantes tais como as de Planeta ou Gaia e a experiência de pensar deve, desde então, compreender-se como estando plantada literalmente em sua superfície, num ponto que não é senão a ponta de um cone (como aquele bergsoniano de *Matière et mémoire*) e que deve ser aprofundado na medida em que apreendemos nosso ser em relação com os demais seres ou graus de diferença, formando o todo de um cosmo vivente (memória ontológica). A imanência aqui se converte em interioridade diferencial e uterina – como o Robinson de Tournier em sua regressão à Terra-Mãe –, ao mesmo tempo pontual e relacional: a transcendência é rede e se afirma no momento em que o pensamento esposa o meio relativo informacional-energético do capitalismo reformatado e sua necessidade de um crescimento sustentável, ao converter ar, água e biodiversidade em mercadoria: a economia verde, de um lado, a economia da suficiência, de outro, como versões contemporâneas da reterritorialização do pensamento.

A crise geofilosófica: para além dos messianismos

Em seu texto *A inconstância da alma selvagem* (2002, p.183) Viveiros de Castro tenta distinguir a singularidade dos povos “brasis”. Trata-se, nele, de mostrar que aquilo que coloca problema ao colonizador munido de seu dogma, sua própria fé e teologia, não é a existência de outro dogma na alma desses povos, como ocorria em relação às civilizações pré-colombianas. Os povos brasis opuseram uma resistência não a partir do pólo que lhes era reservado na linha colonialista, mas constituindo uma linha de outra natureza. “O inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa em escolher” entre os dois pólos da linha, o Mesmo e o Outro. Com efeito, “a inconstância é a constância da alma selvagem”: o si mesmo se diz de um tornar-se outro incessante, um devir. Isso nos permite pensar que a estrutura colonialista do pensamento é, com efeito, inseparável de uma *operação antropogenética*, na base da imagem natural

da humanidade como totalidade reflexiva, projetiva e transcendente constituída pelo conceito inclusivo de espécie: a Grande Partilha. A inconstância, do seu lado, não significa uma diferenciação constante ou uma indiferenciação. Fora dos limites da antropogênese, deve haver uma política propriamente ontogenética: os povos brasis contra a forma-Estado do pensamento, para reescrever a fórmula de P. Clastres segundo uma via capaz de reverter a forma colonialista da metafísica.

Poderiam, então, os “povos brasis” – aqueles que Darcy Ribeiro (1995) situou na Ilha Brasil, *ou seja*, no ovo intensivo (DELEUZE e GUATTARI, 1980, p. 2002), no encontro heterogênético de linhas diferença/ciadoras (DELEUZE, 1968, p. 270) que são as matrizes negra, tupi e lusitana, elas próprias já resultadas de outras heterogêneses que farão o plano diferençante para novas diferenciações, caboclas, sertanejas, caipiras, etc., - poderiam os brasis formar um *meio relativo* para a desterritorialização absoluta do pensamento? Poderia a antropofagia constituir a terceira imagem do filósofo ou a terceira margem da filosofia? É o encontro entre a antropologia e a filosofia que pode contribuir para pensar um “recomeço contingente de um mesmo processo contingente” (DELEUZE e GUATTARI, 1993, p.94). Se as *Métaphysiques cannibales* de Viveiros de Castro tem a ambição de, através da introdução do inimigo no conceito, pensar esse recomeço do ponto de vista “amazônico” (2009, p.12), não me parece claro como o movimento absoluto do pensamento esposa o meio relativo no qual vivemos hoje, *situados* no Brasil, a saber, aquele do encontro da axiomática verde do capital com a floresta amazônica. Após a conexão da filosofia antiga com a cidade grega e a conexão da filosofia moderna com o capitalismo, estaríamos diante da conexão de uma orientação da filosofia contemporânea, a restauração da ontologia ou filosofia da natureza, com a economia verde? No meio relativo brasileiro, há uma luta entre o reenvolvimentismo intensivo e o desenvolvimentismo extensivo, entre crescentismo e ambientalismo, entre o pobre que deve se tornar índio e o índio que deve se tornar pobre, entre a economia da suficiência e a economia da necessidade que parece encobrir o verdadeiro problema que ambas estendem, tanto mais solidárias quanto mais se opõem.

Em *Mille Plateaux*, Deleuze e Guattari escrevem um platô que nos parece inseparável do capítulo do *Qu'est-ce que la philosophie?* sobre a geofilosofia: aquele sobre a geologia da moral. Nele, os autores tratam de um complexo dispositivo que distingue três estratos, o físico-químico, o orgânico e o antropomórfico. Em cada um deles, há uma posição determinada da Máquina Abstrata, como se o movimento absoluto do pensamento não passasse apenas pelos meios relativos propriamente humanos, mas por todos os estratos que compõem a Mecanosfera.

Assim, no que concerne à conexão da Máquina Abstrata com o estrato antropomórfico, Deleuze e Guattari falam de uma “ilusão” própria ao homem, “constitutiva do homem” (1980, p. 82), consistindo em “abarcando todos os estratos em suas garras” (1980, p. 82-86). Ora, os embates que apontamos acima, pela forma de posição mesma de sua dicotomia demasiado simples, elevam essa ilusão ao seu limite, pois, afinal, “quem o homem pensa que é?” quando ele supõe, de um e de outro lado, que podemos transformar a natureza, no limite, destruí-la completamente? Certamente, o *anti-narcisismo* gostaria de colocar termo à exceção humana, à pretensão de uma espécie que se imagina soberana, porém ele não o faz senão contribuindo para essa imaginação narcísica do homem, ao promover a idéia de uma catástrofe ecológica. Partindo de uma hipótese contrária e crítica à exceção humana – a crença de que o homem se destaca das outras formas de vida, tendo poder sobre elas – o anti-narcisismo nada faz senão confirmar essa exceção, não mais no plano extensivo (multiplicidade numérica, sobre a qual se erigiu a humanidade específica), mas no plano intensivo (multiplicidade virtual, cuja interpenetração, no sentido o mais bergsoniano do termo, im(ex)plica a humanidade trans-específica). Por isso, o anti-narcisismo não pode se separar, ao contrário, necessita de uma restauração ontológica, necessita ainda pensar em termos de uma “evolução cósmica” ou “espiritual”, ainda que “criadora”, que, tal como aquela bergsoniana, coloca o humano a galope sobre todas as outras espécies, a franja por onde o elã vital passou com sucesso – a inteligência e nosso poder técnico sobre as outras formas de vida e a matéria – mas que chegou a um limite insustentável – aquele que Bergson bem chamou de sociedade afrodisíaca – necessitando, portanto, dar um novo salto, para fazer passar a energia criadora. O anti-narcisismo se vê num difícil dilema ao condenar, com razão, de um lado, a concepção heideggeriana da exceção humana, mas não o faz sem se coadunar a uma metafísica da natureza que estende a restauração ontológica bergsoniana através desse novo absoluto chamado Vida, o qual implica, *de outra maneira*, mas não menos problemáticamente, a exceção humana, ainda que de uma humanidade trans-específica. Cito Bergson: “De nosso ponto de vista, a vida aparece globalmente como uma onda imensa que se propaga a partir de um centro e que, sobre a quase totalidade de sua circunferência, se interrompe e se converte em oscilação sem sair do lugar: em um único ponto o obstáculo foi forçado e a impulsão passou livremente. É essa liberdade que atesta a força humana. (...) Tudo se passa como se um ser indeciso e impreciso, que poderemos chamar como quiser, homem ou sobre-homem, tivesse procurado se realizar e não tivesse conseguido fazê-lo senão abandonando uma parte de si mesmo. Esses rejeitos são representados pelo

resto da animalidade, e mesmo pelo mundo vegetal” (2007, p.267). Assim, Bergson oferece uma imagem da natureza na qual o “conjunto do mundo organizado aparece como o húmus sobre o qual devia crescer ou o próprio homem ou um ser que, moralmente, lhe assemelharia”. Os animais nada mais são, nessa imagem, que “úteis companheiros de estrada” sobre o qual a consciência depositou tudo aquilo que pesava demasiadamente, permitindo-lhe “se elevar, com o homem, a alturas onde ela vê um horizonte ilimitado”.

Ora, a geofilosofia da moral consiste numa potente crítica dessa imagem da natureza, pois a Mecanosfera oferece um ponto de vista de Sirius, o único capaz de constituir um para além de Narciso, de onde “os fenômenos tecnológicos ou culturais”, podem ser visto como “um bom húmus, uma boa sopa para o desenvolvimento dos insetos, das bactérias, dos micróbios ou mesmo de partículas” ou “a era industrial como a idade dos insetos...” (DELEUZE e GUATTARI, 1980, p. 89). Talvez haja muito narcisismo na recusa em ver nossa época não como a chegada da hecatombe, mas como a era dos insetos. É preciso que uma verdadeira geofilosofia da moral mostre a promoção atual de um novo Tribunal da Natureza, com seus censores tão nocivos quanto aqueles contra quem eles se voltam, erigindo novas tábuas de valores, suas distribuições e limites, vomitando, pela sua prece à imanência como novo absoluto, essa terra que agora é tomada por Mãe, Gaia, Pesada, e não a Leve, de silhueta atingindo o “misterioso relógio” de Lovecraft, “o Relógio de partigos, com tique-taque intensivo”, seguindo a retomada de Deleuze e Guattari para descrever a “desterritorialização absoluta de Challenger” (1980, p. 94), justamente aquela pela qual a terra foge e *faz fugir*, se esquiva das estratificações, que são os juízos de Deus, e da ilusão constitutiva do homem. Quanta diferença em relação à imagem da natureza oferecida por Bergson – da qual se alimenta boa parte do pensamento contemporâneo –, e seu vitalismo que tornou possível chamá-lo de pensador indígena, posto que, com efeito, com sua “filosofia da intuição”, “nós não nos sentimos mais isolados na humanidade, a humanidade não nos parece mais isolada na natureza que ela domina. (...) Todos os vivos se mantêm e todos cedem à mesma impulsão formidável. O animal toma seu ponto de apoio sobre a planta, o homem cavalga sobre a animalidade, e a humanidade inteira, no espaço e no tempo, é um imenso exército que galopa ao lado de cada um de nós, à frente e atrás de nós, em uma pulsão capaz de superar todas as resistências e de ultrapassar muitos obstáculos, talvez mesmo a morte” (2007, p. 271).

A questão do fim do mundo, da catástrofe, passa por aí: ela já chegou? Ou se trata de um falso problema que esconde justamente o problema que é o

nosso hoje? “Com efeito, se o acontecimento, sendo da ordem de uma mutação das condições da experiência, de uma transformação da maneira de pensar, não pode ser senão o objeto de crença, nós nos encontramos diante de um problema inédito: crer no que aconteceu, se isso aconteceu; crer que alguma coisa aconteceu, e isto. Sustentar a crença pelo conceito não tem nada a ver com a submissão a uma ordem da fé exterior ao pensamento conceitual. Pois se trata de atestar um corte no pensamento, o que somente o pensamento pode fazer: ligando os novos eventos que o solicitam, descobrindo, através de uma invenção semiótica, a nova coerência em ruptura com aquela que prevalecia” (ZOURABICHVILI, 2006, p. 95). Dito de outra maneira, assim como a contradição em Deleuze é a sombra de uma “questão que permanece aberta”, a catástrofe é a “ilusão projetada” pela mutação das condições da experiência – isso que Deleuze chama de “problema” – causada pelo engendramento do novo (1968, p.89). Samuel Beckett e René Thom, entre outros, nos mostraram suficientemente o que pode haver de inventivo nas catástrofes, fazendo entender que sua redução a um suposto fim do mundo é um assunto que sempre excitou a presunção humana, e isso desde o Apocalipse, pelo menos.

Por fim, a restauração ontológica não foi capaz de desfazer, ao contrário, ela estende um falso problema que tem alimentado a presunção humana, a saber, a fascinação do Outro, o Grande Fora, como novo nome do absoluto. Tentou-se, a partir dela, fazer de Outrem o próprio nativo ou aquele que, crendo-se para além da dicotomia eu-outro, encarna outrem enquanto outro outro que não meu outro. Porém, ela nada faz senão levar às últimas conseqüências o problema fastidioso da alteridade. E se reivindicou Deleuze, sua filosofia política alérgica a qualquer forma de restauração ontológica e à fenomenologia, para se realizar essa empreitada que, a nosso ver, reintegrou no seio do pensamento de Deleuze a ilusão que ele mais se esforçou em expurgar, aquela que confunde o devir com um suposto sujeito que devém (o devir como *nova substância*). Assim, o devir-índio passa a ser confundido com o índio – de onde o programa “pobre virar índio”. Foi grande o encanto de Outrem como estrutura, nem eu nem o outro, mas Outrem, a estrutura mesmo da percepção. E talvez a antropofagia, *se capturada pela restauração ontológica* – e, que me perdoem o gracejo oswaldiano, quando não permanece o que ela é, ou seja, uma experimentação *odontológica* – apenas nos salve ilusoriamente, pois o perspectivismo, tal como Deleuze o entende, não é o ponto de vista de Outrem, mas do *on*. Para além do eu e do outro eu, da *philia*, o ponto de vista do inimigo, se confundido com um novo absoluto, ainda que imanente, não parece ser suficiente.

Com efeito,

O que assegura a individuação do mundo perceptivo é a estrutura-outrem. Não é nem o Eu, nem o eu; esses, ao contrário, necessitam dessa estrutura para serem percebidos como individualidades. Tudo se passa como se Outrem integrasse os fatores individuantes e as singularidades pré-individuais nos limites dos objetos e dos sujeitos, que se oferecem no momento à representação como percebidos ou percebendo. De tal maneira que, para reencontrar os fatores individuantes, tais como eles são nas séries intensivas, e as singularidades pré-individuais, tais como elas são na Ideia, é preciso seguir ao inverso esse caminho e, partindo dos sujeitos que efetuam a estrutura-outrem, alçar até a essa própria estrutura, apreender; pois, Outrem como sendo Ninguém, em seguida ir ainda mais longe, seguindo a curva da razão suficiente essas regiões onde a estrutura-outrem não funciona mais, longe dos objetos e dos sujeitos que ela condiciona, para deixar as singularidades se desdobrarem, se distribuírem na Ideia pura, e os fatores individuantes se repartirem na pura intensidade. É verdade, nesse sentido, que o pensador é necessariamente solitário e solipsista (DELEUZE, 1968, p. 361).

Se parece que o ponto de vista do inimigo pôde atingir Outrem como sendo Ninguém, não está claro que ele tenha ido “ainda mais longe”. Solitário, solipsista, esgotado, o pensador não reivindica nem amigos nem inimigos, apenas lança o apelo a uma nova terra e um novo povo. Na *robinsonada*, essa aventura geofilosófica e política de Michel Tournier, visitada por Deleuze, as catástrofes são instauradoras: para além da profundidade e da altura, a “superfície pura” que “outrem escondia”, a “Grande Saúde” e a “nova política” (1969, p. 91-366).

Deleuze mostrou a insuficiência dos dois messianismos modernos: o americano e o ocidental, o pragmatismo e o socialismo. Ele opunha à fé em outro mundo, ao messianismo de transcendência, a crença neste mundo aqui, que apenas na perspectiva da restauração ontológica se poderia chamar de messianismo de imanência. “Falta uma comunidade nova, cujos membros sejam capazes de ‘confiança’, ou seja, dessa crença neles próprios, no mundo, no devir”, afirmava Deleuze (1993, p.112). O povo por vir e a nova terra atestariam a insuficiência desse messianismo imanentista ou desse “novo messianismo” em Deleuze ou apontariam em sua filosofia a exigência de uma *experiência sem messianismo* longe de toda restauração ontológica, mais próxima disso que ele chamou de *instauração filosófica, a retomada incessante da experimentação que faz fugir inclusive o social?* O relacionismo ontológico não é uma tentativa de fazer sobreviver o grande “crápula metafísico”, não mais “Espírito paternal”, nem “comunidade dos irmãos órfãos” (1993, p. 110), mas “Terra-Mãe”? Não se decide nesse ponto

a própria relação da desterritorialização absoluta do pensamento com as desterritorializações relativas pelas quais passam o planeta, a economia, os coletivos humanos e não-humanos, a técnica e a crise ecológica que apenas estende a crise da sociedade afrodisiaca? A Floresta, longe do messianismo imanentista que a concebe como imagem equilibrada e sustentável da natureza e dos seres em rede, não passa por um duplo devir quando ela é percutida pela Técnica? Afinal, como lembram com justiça Deleuze e Guattari, “só há imaginação na técnica” e se o “artista” se torna “artesão” e não mais “criador”, “fundador” (1980, p. 426), o filósofo se torna engenheiro de gambiarras, e não mais “ontólogo”, a fim de operar sobre materiais a serem consolidados e forças a serem captadas: “única maneira de devir cósmico, de sair dos meios, de sair da terra”. O pensador

Torna-se Índio, não pára de se tornar, talvez 'para que' o índio, que é índio, torne-se, ele mesmo, outra coisa e possa escapar a sua agonia. Tornamo-nos animal, para que o animal também se torne outra coisa. (...) O devir é sempre duplo, e é o duplo devir que constitui o povo por vir e a nova terra (DELEUZE e GUATTARI, 1991, p.105).

Ainda aqui, mais uma vez, o que constitui a filosofia, enquanto instauração prática, não é uma relação com o Absoluto, mas com as singularidades que povoam o mundo do *on*, formando modos de existência que podem ser vis, abjetos, vulgares – pois nada criam –, ou potentes, nobres e plenos – pois abrem novas possibilidades imanentes que intensificam a vida. É a “conversão empirista”, o problema não é mais o da transcendência, nem a da imanência que transborda o transcendente, mas a da existência imanente daquele que, não tendo mais de acreditar na existência transcendente ou não de Deus (Pascal e Kierkegaard) ou mesmo “na existência do mundo” – pois “o problema mudou” –, deve acreditar na própria vida, neste mundo aqui. “Talvez acreditar neste mundo, nesta vida, tenha se tornado nossa tarefa a mais árdua” – que o digam os pregadores do fim do mundo –, “ou a tarefa de um modo de existência a descobrir sobre nosso próprio plano de imanência hoje”, mais próximo “dos animais, das plantas e dos rochedos” (1991, p. 71-72).

O comum das lutas liberadoras hoje, dos indígenas, dos *anonymous*, dos pobres, dos indignados, dos negros, das mulheres, dos LGBTs, dos imigrantes, dos precários, dos removidos, dos habitantes das favelas, dos que vivem sob ditaduras teocráticas, de Deus e/ou do Mercado, dos pensadores que vivem cada vez mais na aridez imunda dos modos de existência vulgares promovidos pela comunicação, dos desalojados, das espécies vivas, plantas, animais, dos rios, do ar,

dos elementos, mesmo das rochas, moléculas e forças cósmicas, ou seja, de des-sas “populações molecularizadas”, “bombardeadas pelos poderes estabelecidos” (computadores, mass-mídia, indústrias eletro-intensivas, polícias, armas supra-terrestres, nano-controles e cyber-bombardeamentos), suas lutas concretas, do molecular ao cósmico, passam por esse problema que é o nosso “hoje”. Problema geofilosófico político na medida em que não encontramos entre essas populações moleculares um povo constituído ao qual se endereçar, uma raça pura – como poderia querer nos fazer crer certa antropologia em relação aos indígenas – mas os próprios sintomas da falta do povo e, nesse sentido, da necessidade – aquela violenta que força a pensar – de inventar um novo povo e uma nova terra, ou seja, instaurá-los concretamente, ontogeneticamente. Os poderes estabelecidos, com a economia verde, já não deram um passo a mais na direção desse controle que vai do molecular ao cósmico, colocando as forças e materiais terrestres “num conservatório”, em reservas, barragens e programas, após já terem colocado aquelas moleculares numa bomba? “Fazer da despopulação um povo cósmico, e da desterritorialização uma terra cósmica, este é o voto do artista-artesão”, e por que não dizê-lo, do filósofo-engenheiro e suas gambiarras ontogenéticas. “Se nossos governantes têm de se haver com o molecular e o cósmico, nossas artes também encontram aí seu interesse, com o mesmo desafio, o povo e a terra, com meios incomparáveis, e, no entanto, competitivos” (1980, p. 427).

Por isso, é preciso que a floresta se torne um meio tecnizado e as megalópoles tornem-se tramas de sapucaias para que seus coletivos se tornem outra coisa, propriamente híbridos na dança silenciosa da Mecanosfera. Não é somente enquanto hipertecnizada que a floresta pode constituir um meio, uma desterritorialização relativa de imanência para a desterritorialização absoluta do pensamento, que a terra pode passar por um “puro plano de imanência” e o perspectivismo, conjugando animismo e técnica, constituir uma terceira margem da filosofia? O bárbaro-tecnizado, como modo de vida híbrido, não habitaria esse plano de imanência perspectivista, multinatural e tecnizado (LAMBERT DA SILVA, 2012), a terceira imagem do filósofo?

Coda

O problema geofilosófico exposto acima poderia ser aquele do sujeito da simetriação. Mas enquanto processo/devir, ou seja, instauração, a simetriação não dispensaria qualquer referência a um sujeito, sendo ela também um devir-sujeito que, enquanto tal, na indiscernibilidade da Floresta e da Cidade, instaura a comunicação aberrante dos devires múltiplos: pobre, índio, animal, quântico,

mulher, vegetal, silício, negro, inseto? A ontologia da transcendência em seu encontro com o meio grego e o meio moderno criou uma humanidade específica que estende ao máximo a manipulação da matéria, a divisão da multiplicidade extensiva, o desenvolvimento da técnica. A ontologia da imanência em seu encontro com os meios indígenas criou uma humanidade trans-específica, desdobrando ao máximo a proliferação intensiva, a multiplicação da diversidade, o relacionismo imanente e perspectivista. O que asseguraria o privilégio de uma ou outra dessas duas humanidades – e seus respectivos humanismos metafísicos – que, como afirmava Bento Prado Jr (2001), a propósito de Clastres, parecem “dividir o planeta”? De um lado, o colonialismo e seu messianismo de transcendência, de outro os imperativos e slogans do messianismo de imanência, o “biscoito de gengibre, como nova hóstia” (DELEUZE, 1993, p. 112). É preciso ler de maneira precisa a dialética de Oswald de Andrade e sua crítica às filosofias messiânicas. Para além do Matriarcado e do Patriarcado, da Filosofia e da Misesofia, a crise geofilosófica entre as duas humanidades indica a necessidade de uma Constituição Ontogenética capaz de elaborar uma engenharia lúdica (bricolagem) que intervenha sobre os próprios processos instauradores de novas possibilidades de vida. A filosofia “não mais como juízo sintético, mas como sintetizador de pensamentos” (DELEUZE e GUATTARI, 1980, p. 424), como modulador da vida da matéria, dos indivíduos técnicos, das máquinas inteligentes, dos espíritos, não para formar uma rede em equilíbrio, muito menos um Parque Humano Verde, mas para instaurar uma trama em revolução permanente, “à espera serena da devoração do planeta pelo imperativo do seu destino cósmico” (ANDRADE, p. 2011, p.146).

Referências

- ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. São Paulo : Editora Globo, 2011 (1990). 348p.
- BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*. Paris : PUF, Edition Le choc Bergson, 2007. 736p.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris : PUF, 1968. 416p.
- _____. *Logique du sens*. Paris : Minuit, 1969. 392p.
- _____. *Critique et clinique*. Paris : Minuit, 1993. 191p.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*. Paris : Minuit, 1980. 645p.
- FICHTE, J. G. *La destination de l'homme*. Paris : Flammarion, trad. Fr. J.Ch. Goddard, 1981. 277p.

GALLO, Sílvio. Modernismo e filosofia: o caso Oswald. *Impulso*. Piracicaba: UNIMEP v. 11, n. 24, p. 89-107, abr., 1999.

LAMBERT DA SILVA, Cleber D.. “La forêt de cristal de Millevaches: écosophie et cosmopolitiques amazoniennes ». In: *Revue Chimères*, Ecosophies n°76. Paris: Eres, 2012.

LATOURE, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. 152p.

MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude*. Paris : Seuil, 2006. 178p.

MONTEBELLO, Pierre. *L'autre métaphysique, Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*. Paris : Desclée de Brouwer, 2003, 309p.

PRADO JR, Bento. *Alguns ensaios: filosofia, literatura e psicanálise*. Editora Paz e Terra, 2001, 294p.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro, a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 480p.

SLOTERDIJK, P. No mesmo barco, ensaio sobre hiperpolítica. São Paulo: Estação Liberdade, 1999. 96p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. 552p.

_____. *Métaphysiques cannibales*. Paris: Vrin, 2009. 206p.

_____. Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva. In: *Revista Sopro 51*. Florianópolis: 2011, disponível em <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/n51pdf.html>. (Acesso em: 10 nov.2011). p.4-9.

_____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. In: *Cadernos de Campo*. São Paulo, n. 14/15, 2006, p. 319-338.

ZOURABICHVILI, F. Kant avec Masoch. In: *Multitudes*. Paris, n.25, 2006, p.87-100.

■..... Cleber Daniel Lambert é mestre em *Histoire de la Philosophie* pela *Université de Poitiers* e Doutorando (FAPESP) em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos, co-tutela com a *Université de Toulouse 2 Le Mirail* (CDFB-CAPES). Desenvolve o projeto de pesquisa “O bergsonismo de Deleuze: tensão, esforço e fadiga na instauração filosófica”.