

Heidegger e o mito da filosofia

Resumo

O ensaio procura elaborar uma cartografia do ser-aí mítico, tendo por objetivo recolocar, em certo sentido, a questão antropológica no que concerne à ontologia fundamental. São discutidas as noções de primitividade, “representação-mana” e “postura”-“abrigo”, nas quais se expressa a “conexão essencial” entre filosofia e mito proposta por Heidegger. A partir disso, tenta-se elucidar a situação cosmopolítica da humanidade histórica em relação a outros povos diferentemente humanos. Por fim, esboça-se uma consideração sobre a posição fundamental de Heidegger desde o ponto de vista de uma outra imagem filosófica do mito, inspirada pelo xamanismo ameríndio.

Palavras-chave: história; mito; ontologia; xamanismo; cosmopolítica.

Abstract

This essay seeks to elaborate a cartography of mythical Dasein, aiming to put back, in a sense, the anthropological question regarding fundamental ontology. It discusses the notions of primitiveness, “mana-representation” and “attitude”-“shelter”, by which the “essential connection” between philosophy and myth proposed by Heidegger is expressed. Thenceforth, it attempts to elucidate the cosmopolitical situation of the historical humanity in relation to other differently human peoples. Finally, the essay outlines a consideration of Heidegger’s fundamental position from the point of view of another philosophical image of myth, inspired by the amerindian shamanism.

Keywords: history; myth; ontology; shamanism; cosmopolitics.

* Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

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

Heidegger, *Ser e tempo*.

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

Deleuze & Guattari, *O que é a filosofia?*

With the people in

Pretendo considerar a dimensão *antropológica* da ontologia fundamental de Martin Heidegger.¹ Não se trata, contudo, de reconstituir a sua posição precisa com respeito à ideia de uma “antropologia filosófica”, notadamente no sentido da conexão essencial que Heidegger discerne, em *Kant e o problema da metafísica*, entre a “finitude no homem” e o ser dos entes em geral (1991, § 37, p. 213).² Nem se trata de desenvolver, por meio de uma exegese mais ampla, a “questão do estatuto que pode ser atribuído ao ser humano no seio da questão fundamental que Heidegger reconhece como sendo aquela que determinou de ponta a ponta o seu ‘caminho de pensamento’, isto é, a questão do ser” (Dastur, 2003, p. 6). Ou seja, a “questão antropológica” não coincide

1 Este texto desenvolve um estudo esboçado em Valentim, 2012, e levado parcialmente a cabo em Valentim, 2013. Versões preliminares foram apresentadas como palestras no III Seminário de Ontologia, realizado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC (Florianópolis, junho de 2013), e nos Colóquios de Filosofia promovidos pelo Departamento de Filosofia da PUC-Rio (Rio de Janeiro, setembro de 2013). Agradeço a Cláudia Drucker e a Déborah Danowski e Luisa Severo os respectivos convites, e também a Juliana Fausto, Alexandre Nodari e Eduardo Viveiros de Castro os vários comentários e sugestões.

2 Todas as traduções dos textos citados de Heidegger são minhas, com exceção daqueles da preleção *Introdução à filosofia*, traduzida por Marco Antônio Casanova (Heidegger, 2008).

aqui com a questão ontológico-fundamental acerca da “essência do homem” (Haar, 1990). Ao invés disso, “antropológica” qualifica a dimensão do projeto filosófico de Heidegger na qual este pressupõe e realiza, mesmo que inexpressamente, uma relação política entre diferentes humanidades: “*Anthropology is philosophy with the people in*” (Ingold, 1992, p. 696).

Destaco a definição de Tim Ingold menos em virtude de alguma possível congruência com o pensamento heideggeriano do que devido ao seu caráter “geofilosófico”, tal como referido por Eduardo Viveiros de Castro:

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

Essa interpretação da definição de Ingold apela à noção, proposta por Gilles Deleuze e Félix Guattari, de um “duplo devir” entre povos como “relação *constitutiva* da filosofia com a não-filosofia”, “em que algo de um passa ao outro” (1997, p. 142). Desse ponto de vista, tratar da dimensão antropológica da ontologia fundamental implicaria investigar que espécie de relação ela virtualmente entretém, enquanto discurso de um “povo histórico”, com os de outros povos, sobretudo os “incomuns”, supostamente não-filosóficos.

Aquilo que Heidegger concebe a título de “essência do homem” surgiria então como emblema de uma situação que não é estritamente epocal, determinável nos termos da historicidade enquanto caráter ontológico do ser-aí humano “em geral”: uma situação *cosmopolítica* (Stengers, 2005), isto é, constituída pela diferença originária entre a humanidade histórica e outros povos (não-)humanos. Dito de outro modo, no conceito ontológico-fundamental da história como ser da humanidade, estaria em jogo também, de forma talvez inexpressa mas não menos decisiva, o destino de povos que não seriam simplesmente a-históricos, mas sim, como formula Viveiros de Castro, “contra a História”: isto é, caracterizados pela “forma da vida coletiva que, diferentemente daquela praticada pelas sociedades ditas ‘históricas’, tem a propriedade

(ativa e positiva) de não refletir nem interiorizar sua historicidade empírica como condição transcendental” (2011a, p. 302).³

No discurso heideggeriano, parece-me, tais povos “humanos” seriam designados, mesmo que indiretamente, pelos termos “ser-aí primitivo” (*primitives Dasein*) e “ser-aí mítico” (*mythisches Dasein*). Tomo como hipótese de partida que o ser-aí primitivo/mítico, referido por Heidegger em contraposição ao ser-aí histórico/filosófico, constitui uma personagem genuinamente geofilosófica, que admite ser interpretada como figuração explícita da dimensão antropológico-política da ontologia fundamental. Suposto, pois, que o ser-aí mítico pertença ao elenco de “selvagens imaginários” da filosofia (assomando-se, pois, aos canibais de Montaigne, aos lobisomens de Hobbes, ao “bom selvagem” de Rousseau, ao “selvagem da Nova Holanda” de Kant, etc.), qual posição fundamental (*Grundstellung*) do ser-aí histórico face aos “selvagens reais” seria formada, verdadeiramente como (um) mundo, pela imaginação transcendental de Heidegger? Como se relacionam o ser-aí mítico e o ser-aí histórico no campo antropológico da ontologia fundamental? Qual será o sentido cosmopolítico da “ideia do ser em geral”?

Procurarei desenvolver essas indagações, sem a promessa de respostas, mediante a interpretação do estatuto ontológico-existencial que a ontologia heideggeriana reserva ao mito enquanto imagem do pensamento não-filosófico. Os limites dessa abordagem restringem-se ao domínio das noções – caracteristicamente antropológicas, na acepção acima referida – de ser-aí primitivo e ser-aí mítico. Apesar de desempenharem, à primeira vista, um papel marginal no discurso de Heidegger, elas surgem com insistência ao longo do período de exposição e consumação da ontologia fundamental. De 1925 a 1930, essas noções ocorrem, direta ou indiretamente, em todas as preleções ministradas por Heidegger em Marburg e Freiburg,⁴ além de em *Ser e tempo*

3 Com essa definição, Viveiros de Castro assinala um traço de homologia entre as concepções de Claude Lévi-Strauss e Pierre Clastres acerca das sociedades ditas primitivas: “É nela [na obra de Clastres] que um conceito fundamental de Lévi-Strauss, o de ‘sociedade fria’ [...], encontra uma expressão determinada no plano da antropologia política. A sociedade primitiva de Clastres é a sociedade fria de Lévi-Strauss; a primeira é contra o Estado pelas mesmas razões que fazem a segunda ser contra a História” (2011a, p. 302).

4 A lista não pretende ser exaustiva: preleção do semestre de verão de 1925 (GA 20): *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, § 23-c-γ; preleção do semestre de inverno de 1925-26 (GA 21): *Lógica. A pergunta pela verdade*, § 6; preleção do semestre de verão de 1926 (GA 22): *Os conceitos fundamentais da filosofia antiga*, § 12-c; preleção do semestre de inverno de 1926-27 (GA 23): *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*, § 6-a; preleção do semestre de verão de 1927 (GA 24): *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, §§ 15-c-α/β e 19-a-α; preleção do semestre de inverno de 1927-28 (GA 25): *Interpretação fenomenológica da “Crítica da razão pura” de Kant*, § 2-a-α;

(cf. §§ 11, 17) e numa resenha crítica da Segunda Parte (“O pensamento mítico”) do livro *A filosofia das formas simbólicas* de Ernst Cassirer.

O itinerário de desenvolvimento dessas noções é claro: passa-se da caracterização do ser-aí primitivo como um tipo ôntico humano dotado de característica ontológica privativa ou problemática (1925-27) ao reconhecimento de uma originariedade relativa (1928-30): “O mito caracteriza uma possibilidade fundamental do ser-no-mundo” (Heidegger, 2008, § 41-a, p. 384). Situada no meio do caminho, a resenha de 1928 sobre Cassirer constrói uma passagem entre esses extremos, ao dar ao problema do mito uma formulação genuinamente ontológica, da qual ele carece em *Ser e tempo*: “De que modo o mito em geral pertence ao ser-aí enquanto tal? Em que medida ele é um fenômeno essencial no âmbito de uma interpretação universal do ser em geral e de suas modificações?” (Heidegger, 1991, p. 269). Esse mesmo problema é retomado e elaborado na preleção *Introdução à filosofia* (1928-29), que incorpora boa parte da resenha sobre Cassirer, aprofundando o seu conteúdo para situar o mito na gênese existencial do próprio discurso filosófico.

Primitividade

É no § 11 de *Ser e tempo*, intitulado “A analítica existencial e a interpretação do ser-aí primitivo. As dificuldades na obtenção de um ‘conceito natural de mundo’”, que se encontra a primeira ocorrência mais significativa. Heidegger dedica-se a demonstrar a inadequação da pesquisa ôntica, exemplificada pela etnologia, para a determinação do conceito ontológico de mundo, e apóia-se em duas razões principais: (i) na elaboração do “conhecimento dos primitivos”, a etnologia é guiada por “conceitos prévios e interpretações do ser-aí humano em geral”, pressupondo necessariamente “uma suficiente analítica do ser-aí como fio-condutor” (Heidegger, 1993, § 11, p. 51); (ii) ao voltar sua consideração às “culturas e formas de existência [*Daseinsformen*] mais diversas e distantes” para compará-las e tipificá-las, o conhecimento etnológico falha, por isso mesmo, em fornecer um “autêntico conhecimento de essência” (idem, p. 52). Sobretudo, não seria possível inferir a “ideia de mundo em

preleção do semestre de verão de 1928 (GA 26): *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz*, § 10; preleção do semestre de inverno de 1928-29 (GA 27): *Introdução à filosofia*, §§ 41-46; preleção e pós-escrito do semestre de verão de 1929 (GA 28): *O idealismo alemão (Fichte, Schelling, Hegel) e a problemática filosófica do presente*, § 4-b e Acréscimo 25 ao § 12, e *Introdução ao estudo acadêmico*, “Interpretação da alegoria da caverna”; e, finalmente, preleção do semestre de inverno de 1929-30 (GA 29/30): *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão*, § 49.

geral” a partir da “ordenação de imagens do mundo”, visto que aquela as pre-determina enquanto tais, atuando como condição ontológico-existencial do “conhecimento transmitido empiricamente pela antropologia” (idem, p. 50).⁵

Quanto ao ser-aí primitivo, embora Heidegger ressalte, por um lado, que ele possui suas possibilidades próprias de ser, cotidianas e não-cotidianas (“O ser-aí primitivo tem sua cotidianidade específica”), não se devendo, pois, confundir cotidianidade em geral com “primitivismo” (1993, § 11, pp. 50-51), é manifesto, por outro, que valoriza o ser-aí primitivo pelo fato de este exibir certa transparência fenomenal, devida paradoxalmente ao caráter pré-fenomenológico do seu discurso:

A orientação da análise do ser-aí pela “vida dos povos primitivos” pode ter um significado metódico positivo, na medida em que “fenômenos primitivos” são frequentemente menos encobertos e complicados por uma vasta autointerpretação do ser-aí em questão. O ser-aí primitivo fala, com frequência, mais diretamente a partir de uma imersão originária nos “fenômenos” (tomados em sentido pré-fenomenológico) (idem, p. 51).

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

Essa consideração preliminar sobre o ser-aí primitivo é consideravelmente aprofundada na segunda ocorrência do termo em *Ser e tempo*. No § 17 (“Referência e signo”), Heidegger constata o caráter pré-objetivo do discurso regido pela magia e pelo fetiche: “para o homem primitivo, o signo [*das Zeichen*] coincide com o mostrado [*dem Gezeigten*]” (1993, § 17, p. 82). Ontologicamente, ele esclarece, isso quer dizer que “os signos em geral não são descobertos como instrumento”, e que “no fim, o ‘manual’ intramundano não tem absolutamente o modo de ser do instrumento”: “a coincidência não se

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

funda em uma primeira objetivação, mas na falta total da mesma” (idem, p. 82). A discursividade primitiva parece ser caracterizada por uma significância (*Bedeutsamkeit*) restrita.

Como se sabe, o comportamento instrumental dirigido aos entes intramundanos constitui uma condição existenciária de possibilidade do “anúncio de mundo” e, em última instância, de uma compreensão temática do ser-no-mundo. Enquanto “totalidade conjuntural” da significância (Heidegger, 1993, § 18, p. 87), o mundo mesmo somente se “ilumina” mediante a “quebra dos nexos referenciais” que presidem a relação com o ente intramundano na ocupação (idem, § 16, p. 75). Promovendo essa quebra, a “primeira objetivação” possui, à semelhança mesma do “pecado original” (Heidegger, 1987, § 13-a, p. 65), um valor existencial decisivo: ao permitir a “confrontação com o ente em geral”, ela torna possível faticamente a própria filosofia enquanto “transcendência expressa” do ser-aí (Heidegger, 2008, § 42, pp. 392 e ss.).

Em contraste, por “falar mais diretamente a partir de uma imersão originária nos ‘fenômenos’”, sob o regime da coincidência pré-objetiva entre signo e mostrado, o ser-aí primitivo permanece retido por aquilo que designa: o seu discurso é essencialmente marcado por “um ainda-não-tornar-se-livre [*ein Noch-nicht-freiwerden*] do signo em relação ao designado”: “Tal uso do signo ainda está completamente absorvido no ser do mostrado, de modo que ainda não se pode absolutamente separar um signo como tal” (Heidegger, 1993, § 17, p. 82). Com isso, ele se conserva aquém (“ainda-não”) da possibilidade de significar para si a sua própria existência, “indica[r] a estrutura ontológica de manualidade, totalidade referencial e mundanidade” (idem, p. 82). A “falta total” da objetivação seria a principal razão para a impossibilidade de uma compreensão temática, seja filosófica ou científica, no mundo primitivo.

Ora, estando privado da indicialidade do signo (seja sob a forma da instrumentalidade, da objetividade ou da indicação expressa do mundo), o ser-aí primitivo não seria destituído do próprio poder de significância? Logo, seria ele, presuntivamente, “pobre de mundo” (*weltarm*), em um sentido assimilável ao comportamento animal (*Benommenheit*), no âmbito do qual a referência pulsional a algo outro jamais é uma relação compreensiva ao ente (Heidegger, 2010, § 60-b, p. 369)? De forma exemplar, Christiane Bailey alude a essa virtualidade da tese heideggeriana sobre o caráter pré-objetivo da primitividade, pela qual se é provocado a aproximá-la, como que transversalmente, à animalidade. Tendo em conta a concepção de Uexküll sobre os “mundos animais”, segundo a qual “o animal jamais pode entrar em relação com um objeto enquanto tal” (Uexküll *apud* Bailey, 2011, p. 82) – concepção que será

retomada positiva e explicitamente na preleção de 1929-30 sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica* –, ela pondera:

Afirmar que os Dasein primitivos não distinguem entre o signo e aquilo que o signo significa é dizer que as coisas se dão sempre a eles como coisas imediatamente significantes ou ao alcance-da-mão (Zuhandensein) e jamais como objetos, coisas simplesmente sob-a-mão (Vorhandensein). É muito forte aqui a tendência de assimilar a situação ontológica do homem primitivo à do animal, visto que, tanto em um quanto em outro, “nada é ainda objetivado” [Heidegger, 1979, § 23-c-γ, p. 284] (idem, pp. 86-87).

Ainda que se possa falar aqui em “graus” diferentes de privação ontológica, a assimilação se justificaria, pelo menos, em razão da suprema possibilidade da compreensão própria e expressa do ser-no-mundo, tomada como existencialmente originária. Se o mundo mesmo se forma unicamente em vista dessa possibilidade, caberia supor que, assim como o animal é sempre pobre de mundo, por dela estar inteiramente privado, o ser-aí primitivo “ainda-não” seja formador do mundo, pelo fato de não poder significá-lo senão pré-objetivamente.

No entanto, Heidegger parece desautorizar antecipadamente essa implicação. Na versão preliminar da Primeira Seção de *Ser e tempo*, constante da preleção de 1925, *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, lemos: “Não se deve concluir do uso extensivo do signo no pensamento primitivo que este não tivesse captado propriamente, por assim dizer, o ‘espiritual’, o ‘significativo’; pelo contrário, o fato de que signo e mostrado lá estejam é a prova mais elementar” (Heidegger, 1979, § 23-c-γ, p. 285). O filósofo adverte que, caso se pretenda interpretar a significação primitiva em termos de uma “materialização” do signo, é preciso, não obstante, atentar para o fato de que, mesmo na primitividade, ele “não tem apenas função material, mas sim especificamente ‘espiritual’, a saber, garantir a acessibilidade universalmente constante” (idem). Ao que tudo indica, a intenção seria, pois, a de salvaguardar problemáticamente a mundanidade do primitivo enquanto, por assim dizer, “espírito pré-objetivo”.

Indo mais longe, Heidegger chega a insinuar, justamente em vista da primitividade, que a orientação adotada pela analítica existencial para a exposição da constituição ontológica do ser-aí seria inadequada: “Talvez mesmo um tal fio-condutor (manualidade e instrumento) não proporcione nada para uma interpretação do mundo primitivo, e menos ainda o faria a ontologia da

coisidade” (Heidegger, 1993, § 17, p. 82). Significa então que o ser-aí primitivo faz exceção à conceitualidade mobilizada por *Ser e tempo*? Será que, com isso, a pretensão apriorística e totalizante da ontologia fundamental experimenta alguma espécie de relativização? Mais além, seria a pré-objetividade primitiva o vago indício da possibilidade de uma outra forma de significância, isto é, de um outro sentido de mundo? Nem tanto:

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

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

Logo, que a relação do pensamento primitivo com o ente seja essencialmente atemática ou inexpressa, paradoxalmente indeterminável mediante os caracteres ontológicos da manualidade e do instrumento, não quer dizer que esse pensamento seja contra-existencial, extramundano, nem que se confunda com um comportamento a-significativo, sem ou pobre de mundo, e sim que ele realiza uma significância incipiente, rigorosamente pré-mundana (cf. Valentim, 2013). A primitividade não consiste em ser de modo originariamente outro, mas em ser em vista de um outro modo, unicamente originário,

de ser-no-mundo. O ser-aí primitivo é o único e mesmo ser-no-mundo, tomado no modo da privação da possibilidade do anúncio expresso da própria mundanidade. Mas, dado o nexa originário entre compreensão de ser e ser-no-mundo, isso só pode significar que o “mundo” primitivo é incapaz de autodeterminar-se ontologicamente.

Deixa-se assim reconhecer, como operante em *Ser e tempo*, nada menos que a orientação antropológica mais elementar que, conforme Hélène Clastres, já marcava a etnologia – e a filosofia – do século XVIII: também aqui, “a noção de primitividade [...] permit[e] integrar os selvagens na espécie humana e, assim, torná-los acessíveis” à História (1980, p. 208).⁶

Representação-*mana*

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

Contudo, o filósofo não se furta, em outros contextos, a investigar qual seria a “compreensão de ser constitutiva do ser-aí e do mundo primitivos”. É o caso da resenha crítica sobre *A filosofia das formas simbólicas*. Em *Ser e tempo*, Heidegger já se referia a essa obra de Cassirer, tanto para exprimir suspeita quanto à “transparência” dos fundamentos filosóficos da interpretação do pensamento mítico, quanto para confirmar uma possível convergência de propósito, revelando ter obtido junto a Cassirer (em uma conversa datada de 1923) “uma concordância na exigência de uma analítica existencial” como “ponto de partida mais originário” (Heidegger, 1993, § 11, p. 51, nota).

6 “Aí está, com relação aos séculos precedentes, uma reviravolta completa que se opera na maneira de apreender as outras sociedades. Esses outros, bárbaros e selvagens, deixam a partir deste momento de ser concebidos como estrangeiros, como o eram, por exemplo, aos olhos dos homens do século XVI, para tornarem-se semelhantes: de mesma natureza que nós, e tais como éramos em nossos inícios. *Primitivos*” (H. Clastres, 1980, p. 193).

Precisamente nesse sentido, Heidegger intenta, na resenha de 1928, uma “interpretação do ser-aí mítico [*mythischen Daseins*] em termos de uma caracterização central da constituição de ser desse ente” (1991, p. 266). Sobretudo, trata-se, para ele, de situar um eminente conteúdo do pensamento mítico – nos termos de Cassirer, a “representação-*mana*” (*Mana-Vorstellung*) – no quadro da ontologia fundamental. Isso é feito notadamente por recurso à facticidade da existência:

No lançamento [Geworfenheit] reside um estar-entregue do ser-aí ao mundo, de modo que um tal ser-no-mundo é subjugado por aquilo a que se entrega. A supremacia só pode manifestar-se enquanto tal e em geral para um estar-entregue a... Em tal estar-confiado ao sobrepujante, o ser-aí é tomado por ele e só é capaz de experimentar-se como pertencente e ligado por parentesco [verwandt] a esse mesmo real. Portanto, no lançamento, todo ente descoberto, seja de que modo for, adquire o caráter de ser do sobrepujante (mana) (idem, p. 267).

O ser-aí mítico é assim caracterizado principalmente pela noção de “supremacia” (*mana/Übermächtigkeit*), a de uma potência, aparentemente não-humana e contra-existencial, que se impõe como dominante sobre o ser-aí, obstando metafisicamente à sua auto-apropriação. Mas qual seria o papel desempenhado por esse elemento na constituição ontológica da existência mítica? Tratar-se-ia, porventura, de um caráter de ser excepcional, inconsiderado em *Ser e tempo*? Seja como for, aí onde poderia se dar o reconhecimento da possibilidade de um sentido *outro* da existência, ocorre justamente o contrário.

Em primeiro lugar, Heidegger contesta a originariedade do *mana* enquanto fenômeno existencial: “comportamentos do ser-aí mítico sempre são apenas modos conforme os quais a *transcendência* do ser-aí para o seu mundo é *revelada*, mas nunca produzida por primeiro. A ‘confrontação’ [com o sobrepujante] *funda-se* na transcendência do ser-aí” (1991, p. 268). Se, por um lado, admite o caráter ontológico do mundo mítico, afirmando que “na representação-*mana* não se manifesta *nada outro que [nicht anderes als] a compreensão de ser* pertencente a cada ser-aí em geral” (idem, p. 267; grifo meu), Heidegger acusa, por outro, com base nisso mesmo, uma privação fundamental no ser-aí mítico: “Contudo, o *mana* não é concebido como modo de ser [als Seinsart begriffen] no ser-aí mítico, mas sim representado ele mesmo como aquilo que é atado ao *mana*, isto é, como um ente” (idem, p. 269). Devido à sua entrega ao sobrepujante, tomando-o impropriamente como um ente, o ser-aí

mítico seria, enquanto tal, incapaz de formar um conceito (*Begriff*) de ser. Conforme lemos na preleção de 1928, *Princípios fundamentais da lógica a partir de Leibniz*, “em sua imponência [*Getragenheit*]”,⁷ ele “tem a peculiaridade de não ser consciente de si mesmo *com vistas ao seu modo de ser*” (Heidegger, 1990, § 10, p. 174; grifo meu).

É justamente nesse sentido que Heidegger atribui à *Filosofia das formas simbólicas* um “valor pleno” (1991, p. 264) por relação ao próprio pensamento mítico. Por meio da recusa a compreendê-lo a partir de “determinados círculos objetivos dentro do seu mundo” e, logo, concebendo-o como uma “forma funcional autônoma do espírito”,⁸ Cassirer teria dado um passo decisivo na direção de uma “interpretação essencial do mito como uma possibilidade do ser-aí humano” (idem, pp. 264-265). Esse passo é o que lhe permite “apreender o *mana*” de modo radicalmente contrário ao “‘animismo’ [...] dominante na pesquisa etnológica” (idem, p. 260), a saber, em um sentido propriamente ontológico: “A análise da representação-*mana* por Cassirer permanece importante frente às interpretações correntes, visto que não apreende o *mana* como um ente entre outros entes, mas vê nele o ‘como’ [*das Wie*] de todo real mítico, isto é, o ser desse ente” (idem, p. 266). Para Heidegger, a pesquisa etnológica compartilharia com o discurso mítico a tendência “animista”, rigorosamente pré-ontológica, de ceder ao ente sobrepujante.

Subscrevendo a análise cassireriana do fenômeno do sacrifício, Heidegger ressalta que, aprisionado no *mana* enquanto “horizonte da sobrepujança mágica” (1991, p. 261), o ser-aí mítico prepara para si mesmo com o rito sacrificial, concebido como “ato que se consoma a si mesmo”, “uma certa desvinculação [*Entbindung*] do poder exclusivo das forças mágicas” – com isso, ele completa, “descobre-se o livre poder do ser-aí [*die freie Macht des Daseins*]” (idem, p. 263). O “processo mítico”, que “se consoma no ser-aí mesmo sem reflexão” (idem, p. 263), estaria assim essencialmente destinado a libertar o

7 Nessa passagem da preleção de 1928 sobre os *Princípios metafísicos da lógica*, o termo tem um sentido ambíguo: conota, por um lado, a imponência e a majestade do ser-mítico, mas, por outro, significa, no contexto, a possibilidade fática de o ser-aí “deixar-se carregar [*tragen lassen*] pelo ente que ele não é”, no sentido de ser retido (*befangen*) e envolvido (*umfassen*) por este (cf. Heidegger, 1990, § 10, p. 174). A ambiguidade parece resolver-se com a ideia de que a imponência do ser-aí mítico provém da supremacia da natureza, pela qual ele é carregado (*getragen*): desde o ponto de vista ontológico-fundamental, a sua aparente majestade mostra-se como uma forma de sujeição.

8 “Uma das primeiras e essenciais ideias da filosofia crítica é a de que os objetos não são ‘dados’ à consciência prontos e fixos, na nudez de seu ‘em si’, mas que a referência da representação ao objeto pressupõe um ato espontâneo e autônomo da consciência. [...] *A filosofia das formas simbólicas* adota esse pensamento crítico fundamental, esse princípio em que se baseia a ‘revolução copernicana’ de Kant, com vistas a ampliá-lo” (Cassirer, 2004, p. 61).

ser-aí da “prisão mágica das coisas” (idem, p. 261), para fazê-lo chegar, por meio de um “desvio através do mundo”, “ao seu próprio si-mesmo [*eigenen Selbst*]” (idem, p. 269). O rito sacrificial operaria teleologicamente em função da possibilidade do “processo” filosófico, isto é, da transcendência expressa do ser-aí humano⁹. Mas isso tudo pressupõe, como podemos ler na preleção sobre Leibniz, que a existência mítica seja fundamentalmente determinada por uma submissão *metafísica* ao seu “outro” intramundano (a natureza):

A ser tomada metafisicamente, essa dispersão lançada em uma multiplicidade é a pressuposição para que o ser-aí, sempre fático, possa se deixar carregar pelo ente que ele não é, mas com o qual se identifica o mais imediatamente justo por causa da dispersão. O ser-aí pode se deixar carregar por aquilo que denominamos, em um sentido muito amplo, natureza. Somente o que, segundo a sua essência, está lançado e retido em algo, pode se deixar carregar e envolver por ele. Isso vale também para a imersão do ser-aí mítico, primitivo, na natureza (Heidegger, 1990, § 10, p. 174).

9 É interessante observar a divergência da análise ontológico-transcendental do sacrifício com aquela, estrutural, proposta por Lévi-Strauss. Como se sabe, em *O pensamento selvagem*, o mito totêmico é entendido, quanto ao seu valor epistêmico, em oposição ao rito sacrificial, epistemologicamente falso por tentar produzir uma continuidade sem “fundamento objetivo” (sobrenatural) entre domínios (natureza e cultura) que, na realidade, se encontram metafisicamente (?) separados (1997, pp. 253-254): “[...] como a linguagem o diz muito bem, seu objetivo é obter que uma divindade distante *satisfaça* aos votos humanos” (idem, p. 251). Diante do fato de que Heidegger atribui ao sacrifício uma função existencial positiva (“a liberação do ser-aí” frente às “forças mágicas”), significa que Lévi-Strauss sustenta a esse respeito uma posição mais ortodoxamente kantiana? Questão difícil, se levarmos em conta a complexidade da obra lévi-straussiana (notadamente, a tensão entre *O pensamento selvagem e as Mitológicas*) bem como de sua concepção de mito, a qual parece incorporar características que, segundo certa tradição antropológica, se costuma reservar ao rito (em particular, a capacidade transformativa; cf. Viveiros de Castro, 2008, 2009). Com efeito, a partir da “aliança monstruosa” entre Lévi-Strauss e Deleuze, Viveiros de Castro argumenta que há um sentido “pós-estrutural” do sacrifício no qual, contra sua suposta falsidade epistemológica, se lhe reconhece uma potência *ontológica* própria, que se exerce para além dos limites bem consolidados da divisão entre natureza e cultura. Trata-se de uma sacrificialidade outra, “xamânica”: “As operações xamânicas, se não se deixam reduzir a um jogo simbólico de classificações totêmicas, também não buscam produzir o *continuum* fusional perseguido pela interserialidade imaginária do sacrifício. Exemplares de uma terceira forma de relação, elas colocam em cena a comunicação entre termos heterogêneos constituindo multiplicidades pré-individuais, intensivas ou rizomáticas: o sangue|cerveja implicado em todo devir-jaguar, para retornar ao nosso exemplo” (Viveiros de Castro, 2009, p. 129). Para exprimir essa equívocidade do sacrifício, Viveiros de Castro contrasta entre si, com base em um paralelo estabelecido por Stephen Hugh-Jones, duas trajetórias distintas do xamanismo (a “sacerdotal”, ou “vertical”, e a “profética”, ou horizontal) como regimes divergentes de alteridade: “Se o Outro arquetípico ao qual é confrontado o xamã horizontal é teriomórfico [extra-humano, ‘animal’], o Outro do xamanismo vertical tende a assumir os traços antropomórficos do Ancestral [sobre-humano, ‘divino’]” (idem, p. 125). Voltarei a esse ponto na conclusão.

Interpretado como “pujança mágica” da natureza, o *mana*, longe de consistir em uma potência ontológica originariamente contra-existencial, não passaria de figura imprópria (“nada outro que”) da ipseidade do ser-aí humano tomado como única pessoa possível (*personalitas transcendentalis*).¹⁰

Convém notar a evidente disparidade entre a interpretação cassireriana-heideggeriana da “representação-*mana*” e o conceito antropológico formulado por Marcel Mauss e Henri Hubert, no qual o *mana* é entendido como a forma “*a priori*” do pensamento mágico. Em lugar do signo pré-objetivo da clausura intramundana do ser-aí, encontra-se, no *Esboço sobre uma teoria geral da magia*, a ideia da “diferença de potencial” entre os agentes que formam o mundo mítico como contexto eminentemente social:

O que nos seduziu na expressão “potencialidade mágica” que Hewitt aplica às noções de mana e de orenda, é que ela implica precisamente a existência de uma espécie de potencial mágico [...]. O que chamávamos lugar relativo ou valor respectivo das coisas, poderíamos chamar igualmente diferença de potencial. Pois é em virtude dessas diferenças que elas agem umas sobre as outras. Não nos basta dizer, portanto, que a qualidade de mana se associa a certas coisas em razão de sua posição relativa na sociedade, mas devemos dizer que a ideia de mana não é outra coisa senão a ideia desses valores, dessas diferenças de potencial. Eis aí a totalidade da noção que funda a magia e, portanto, da magia. É evidente que tal noção não tem razão de ser fora da sociedade, que ela é absurda do ponto de vista da razão pura e que ela só resulta do funcionamento da vida coletiva (Mauss & Hubert, 2003, pp. 154-155; grifos meus).

Como diz Viveiros de Castro lendo a *Introdução* de Lévi-Strauss a Mauss, o símbolo mágico é constituído por “metades desiguais”, pertencentes a “dimensões heterogêneas ou séries distintas”: a “origem radical da semiose” repousaria justamente no “perpétuo desequilíbrio” (Viveiros de Castro, 2011b, pp. 141-142) entre as séries humana e não-humana (ou ainda, entre séries diferentemente humanas). Porém, assim entendida, a “representação-*mana*” implica uma forma de significância que, por ser *sociocômica*, deve mesmo parecer, no limite, “absurda” à “filosofia transcendental como ontologia” (Valentim, 2009): não só para a razão pura mas também para a compreensão

10 Para uma interpretação mais profunda do processo ontológico-existencial de “desmitificação” (Entmythisierung), cf. Blumenberg, 2006, pp. 124-125, 198, 249, 299 e 319.

de ser, enquanto configurações da ideia filosófica da propriedade do sentido humano. No que concerne precisamente à ontologia fundamental, tratar-se-ia talvez – segundo formula agudamente Blumenberg, em comentário à concepção heideggeriana de existência fática – da “resistência final à sobrepujante [überwältigende] suposição de uma criação social estrangeira [gesellschaftlichen Fremderschaffung], como esforço desesperado para resistir-lhe ou desfazê-la retrospectivamente [nachträglich ungeschehen zu machen]” (2006, p. 299).

Postura e abrigo

Essa liberdade puramente negativa, que consiste na abstração da existência natural [natürlichen Dasein], não corresponde, contudo, ao conceito da liberdade, pois esta é a auto-identidade no ser-outro [die Sichselbstgleichheit im Andersein], isto é, em parte a contemplação de si mesmo em outro si, em parte a liberdade não da existência mas na própria existência, uma liberdade que tem ela mesma existência. O servo carece de si [ist selbstlos] e tem por seu si um outro si-mesmo [ein anderes Selbst], de modo que no senhor ele se aliena e se suprime como eu individual e contempla o seu si essencial [sein wesentliches Selbst] como um outro [als ein anderes]. O senhor, ao contrário, contempla no servo o outro eu como suprimido e a sua própria vontade individual como conservada. (História de Robinson e Sexta-Feira.)

Hegel, Propedêutica filosófica.

Uma via privilegiada para o exame dessa hipótese interpretativa é oferecida pela preleção *Introdução à filosofia* (1928-29). Ao longo de quase cinquenta páginas, Heidegger descreve, por referência constante ao mito, a gênese ontológico-existencial da filosofia enquanto “postura fundamental” (*Grundhaltung*) do ser-aí humano (2008, § 46, p. 425). Essa descrição genética aprofunda significativamente a questão da diferença entre mito e filosofia, “duas possibilidades fundamentais da visão de mundo” (idem, § 41, p. 382), radicalizando de forma notável os elementos que encontramos nos textos anteriores. Limito-me a recuperar suas principais etapas:

(i) O princípio da discussão é formulado com a tese de que “o ser-no-mundo do ser-aí, a sua transcendência, se nos anuncia como ausência de apoio [*Haltlosigkeit*]” (Heidegger, 2008, § 37-d, p. 361). Essa ausência, explica Heidegger, corresponde à nulidade (*Nichtigkeit*) constitutiva da existência

enquanto ser “em vista de si mesmo” (*umwillen seiner selbst*). Existir consiste em procurar amparo, mas este somente pode ser encontrado no próprio ser-aí: “O ser-no-mundo é a estrutura na qual incessantemente nos apoiamos” (*idem*).

(ii) Tal necessidade (*Not*) ontológica de apoio é experimentada segundo duas possibilidades fundamentais, que divergem essencialmente quanto ao modo pelo qual se dá, em cada uma delas, o encontro do ser-aí com os entes em geral e o seu comportamento para consigo mesmo, ou seja, a própria transcendência: (a) “concessão de abrigo” (*Bergung*), como “apoio na supremacia do ente” (Heidegger, 2008, § 41-a, p. 382), e (b) “postura” (*Haltung*), como “confrontação com o ente” (*idem*, § 42, p. 392). Essas possibilidades, adverte o filósofo, “nunca podem ser efetivamente cindidas; em uma ressoa a outra, a outra já sempre antecipa a primeira” (*idem*, § 41-a, p. 382).

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

A ausência de apoio do ser-no-mundo é manifesta como desabrigo do ser-aí. O caráter do apoio que se forma de acordo com esse modo de manifestação para o manter-se nessa ausência de apoio implica o estar desabrigado, o abrigo em meio ao ente na totalidade, o ente pelo qual o ser-aí é permeado. A primeira possibilidade fundamental da visão de mundo é, por conseguinte, marcada pelo fato de o apoio ter o caráter de abrigo no ente. [...] o apoio é encontrado no próprio ente que detém a supremacia; ele é aquilo que dá sustentação e torna possível o estar desabrigado. O manter-se como alcançar um apoio é conseqüentemente um colocar-se sob a supremacia do ente, atitude essa que demonstra a necessidade de proteção [ein schutzbedürftiges Sichstellen unter die Übermacht des Seienden] (Heidegger, 2008, § 41-a, p. 385).

(iv) A segunda das possibilidades fundamentais consiste em “pesquisa e ciência” mas, acima de tudo, na própria filosofia enquanto “expressividade” (*Ausdrücklichkeit*) do ser-aí, “possibilidade livre da formulação expressa do problema do ser” (Heidegger, 2008, § 43-b, p. 408):

Em contrapartida, na visão de mundo como postura, o peso do ser-aí reside no comportamento como comportar-se e agir por si mesmo. O em-virtude-de-si-mesmo, que tampouco falta, por exemplo, no ser-aí mítico – de outro

modo ter-se-ia uma concessão de abrigo sem o ser – traz o ser-aí para si mesmo. O em-virtude-de-si-mesmo surge agora expressamente em meio ao manter-se. Isso significa, porém, que o ser-aí assumiu a si mesmo em seu caráter de ter-sido-jogado e em suas possibilidades fáticas. [...] A postura como o segundo tipo fundamental de visão de mundo expressa o essencial do apoio no ser-aí. O ser-aí determinado pela postura é um manter-se no interior de possibilidades de seus comportamentos que são mantidas por ele mesmo diante de si. [...] esse segundo tipo fundamental do ser-aí [Grundart des Daseins] é determinado inteiramente pelo existir atuante em meio ao estar-voltado-para-si-mesmo próprio da existência (idem, § 42-a, p. 394).

(v) Acerca desse segundo “tipo” de existência, Heidegger preocupa-se em esclarecer que “a conquista de apoio não tem na postura, absolutamente, o caráter da concessão de abrigo” (2008, § 43-b, p. 408). A postura não abriga nem protege; ela promove a “liberação do ser-aí” (idem, § 46, p. 429). Com isso, ele não obtém apoio “em um outro” (*in einem anderen*) (idem), mas, apropriando-se de si mesmo, se abre para uma “confrontação [*Auseinandersetzung*] com o ente”: “a superação [*Überwindung*] da supremacia do ente acontece de um tal modo que esse ente deve ser agora dominado em si mesmo pelo ser-aí [*in dessen Herrschaft genommen*]” (idem, p. 409). No trânsito do primeiro ao segundo tipo existencial, o que propriamente se altera é o sentido mesmo (o “como”) em que o ente não-humano se deixa tomar *enquanto outro* pelo ser-aí (de inerência, *in ein anderem*, a uma separação, *auseinander*): “Na visão de mundo como postura, o peso desloca-se da transcendência do ser permeado pelo ente para o interior do em-virtude-de. O poder ser si-mesmo torna-se essencial e, com isso, o ente mesmo, o homem, que é no modo do ser-aí, passa para o centro” (idem, § 42-c, p. 399). Assim, com a passagem do ser-aí mítico ao filosófico, o “animismo” primitivo, ávido de proteção, dá lugar ao antropocentrismo histórico, que consagra à liberdade... De fato, Heidegger não é discreto nem desprezioso ao avaliar essa “superação” existencial: “[...] a vida do homem só vale se ele traz para si o ser-aí” (idem, § 42-c, p. 402), pois então “o ente na totalidade e em si mesmo é questionado naquilo que ele é”, e “com essa pergunta acerca do ente como ente, irrompe expressamente o problema do ser” (idem, § 44, p. 409).

(vi) Finalmente, Heidegger conclui que “o filosofar só é possível com base na visão de mundo como postura, ou seja, só em uma forma fundamental de visão de mundo e, portanto, não no ser-aí cujo ser-no-mundo é determinado primariamente como a concessão de abrigo” (2008, § 46, p. 427). Mas a

conclusão torna-se bastante mais complexa, por levantar o problema do sentido da “conexão essencial” entre mito e filosofia, para deixá-lo, pelo menos à primeira vista, em aberto:

A interpretação dessas duas possibilidades fundamentais já mostrou que a postura surge a partir da concessão de abrigo, entra em uma conexão [Zusammenhang] essencial com ela e sempre permanece nessa conexão. Isso quer dizer o seguinte: por um lado, a concessão de abrigo, o ser-aí mítico como o ser-aí pré-filosófico em sentido estrito, é uma lembrança da filosofia como postura fundamental que permanece de maneira essencialmente necessária; precisamente porque essa postura fundamental é em si algo outro em função de uma história [auf Grund einer Geschichte], a filosofia permanece retrospectivamente ligada ao mito. Não podemos discutir aqui o que isso significa em particular. Por outro lado, a filosofia como postura fundamental é necessariamente um escândalo para toda e qualquer visão de mundo como concessão de abrigo (idem).

Pode-se questionar por que a filosofia, não sendo possível no ser-aí mítico, necessita contudo permanecer a ele ligada, em vista de sua própria possibilidade. Por que o mito é “essencialmente necessário” para a filosofia? No que esta depende daquele? Tendo por “serventia” lembrar que o mito se sustenta em “algo essencialmente diferente de toda e qualquer postura” (Heidegger, 2008, § 46, p. 427), algo do qual ela constitui a eminente “expressão” (a saber, a transcendência), por que motivo a filosofia precisaria “assegurar-se de sua origem essencial a partir do mito” (idem, § 44, p. 410)? Heidegger chega mesmo a afirmar que é nessa origem que “deve ser buscada a essência do problema do ser” (idem).

Conforme atesta a determinação do ser-aí mítico como “pré-filosófico”, será que a necessidade do mito é dada teleologicamente pela história, no sentido da pressuposição retrospectiva de um fundo a-histórico – a rigor, primitivo – como condição subalterna para o seu desdobramento explícito?¹¹

11 Argumentarei daqui em diante em favor de uma resposta positiva a essa pergunta, em que pese o recuo crítico de Heidegger face à versão “sociológica e etnológica” do primitivismo: “O ser-aí mítico não possui e não conhece nada parecido com a ciência, não porque os homens imersos nesse ser-aí sejam muito acanhados para tanto ou mesmo muito estúpidos, mas porque a ciência em geral não tem essencialmente nenhum sentido no interior desse ser-aí. Por isso, um dos maiores equívocos metodológicos que permeiam a interpretação do ser-aí mítico feita até aqui é o fato de ver e interpretar o pensamento mítico como forma prévia do moderno pensamento científico europeu e também da ciência natural para, a partir desse fio condutor, proceder-se a uma interpretação. Mas mesmo Cassirer não foi capaz de assenhorar-se desse erro de princípio e

Com efeito, ao reconhecer de saída a conexão essencial entre as duas possibilidades fundamentais do ser-no-mundo, Heidegger alude à “necessidade da confrontação e da luta” entre elas (2008, § 42-a, p. 393), cuja consideração é tida como imprescindível, acima de tudo, para a elucidação da origem da filosofia: “não se trata aqui de outra coisa” (idem, § 44, p. 410). Desse modo, a filosofia somente seria possível por meio da postulação da não-filosofia e da concomitante confrontação com ela, a resultar na sua conversão em uma pré-filosofia (isto é, o mito). Que se trate aí de uma *Auseinandersetzung* é sobremaneira significativo, pois essa designação remete, quase diretamente, ao modo de encontro com o ente em geral que caracteriza a filosofia como “postura fundamental do ser-aí”. Parece, assim, que o mito seria confrontado pela filosofia no mesmo sentido em que o ser-aí humano confronta a “supremacia do ente” para questioná-lo e “dominá-lo”, libertando-se da “concessão de abrigo” para a sua própria liberdade – uma libertação, aliás, interminável, já que a filosofia deve permanecer, como confrontação, essencialmente referida àquilo que é por ela superado.

Mas há nisso algo mais do que a determinação teleológica do mito em vista da filosofia. Ora, se o mito condiciona a possibilidade da filosofia, se a filosofia depende, quanto à sua origem, do mito, é forçoso concluir que, de algum modo, o ser-aí filosófico encontra *apoio* no ser-aí mítico. Não, é claro, de forma a nele procurar abrigo, sujeitando-se-lhe, mas para “escandalizá-lo”, submetendo-o a si. Como que inexpressamente, o ser-aí filosófico sustenta-se, ele também, “em um outro”. Qual será o sentido dessa paradoxal dependência em relação àquele que se supera?

Na preleção do semestre de verão de 1932, *O início da filosofia ocidental (Interpretação de Anaximandro e Parmênides)*, Heidegger fornece, talvez a contragosto, uma preciosa indicação nesse sentido. Ao retomar a tese fundamental de que “existência significa o modo de ser do homem”, acrescenta-lhe uma ressalva decisiva:

Mas por que o homem deve ser como existente? A necessidade disso não é de modo nenhum evidente. Homens e estirpes humanas

superá-lo” (2008, § 42-a, p. 397). Sem dúvida, seria bastante proveitoso confrontar esse diagnóstico de Heidegger aos resultados a que chega Lévi-Strauss, partindo de uma crítica parcialmente similar (cf. 1997, p. 28 e ss.), em sua investigação sobre a “ciência do concreto”: “[...] é ainda permanecer fiel à inspiração do pensamento selvagem reconhecer que o espírito científico em sua forma mais moderna contribuiu para legitimar seus princípios e restabelecê-lo em seus direitos, por um encontro que somente aquele soube prever” (idem, p. 298).

[Menschengeschlechter] são, foram e serão sem que o seu ser estivesse determinado pela existência, sem que estivesse em questão para o homem a atitude [Haltung], isto é, sustentar-se comportando em relação a si mesmo como sendo em meio ao ente enquanto tal. Há um ser do homem em que este se move na mais elevada simplicidade e na harmonia de seu carecer e poder com os poderes que lhe abrigam e resintonizam (umstimmen). Desde tal harmonia e abrigo não se abre nada do ente enquanto tal. O homem é e, contudo, não existe, no sentido estabelecido de existência (Heidegger, 2012, § 16-a, p. 92).¹²

O trecho é interessante por várias razões. Primeiro, porque, ao mencionar esse outro ser, não-existencial, do homem, é evidente a presença dos predicados que definiam o ser-aí mítico (simplicidade fenomenal, abrigo em oposição à postura, carência de expressividade). Segundo, porque, nesse contexto, a diferença entre o mito e a filosofia enquanto possibilidades fundamentais do ser-aí, firmada na preleção de 1928-29, parece ser intensificada de tal maneira que ela ultrapassa o plano dos tipos ou modos de existência, o ser-aí mítico e o filosófico, para tornar-se uma diferença entre homens que apenas são (ou “vivem”, como sugere Reis) e homens que propriamente existem; com isso, é como se o estatuto ontológico do ser-aí mítico fosse rebaixado, de existente a vivente (no limite, talvez o homem que apenas vive sequer pudesse ser reconhecido como ser-aí).¹³ Terceiro, porque, ao recusar que a existência possa ser dita “do homem em geral e como tal” (idem, § 14-b,

12 A tradução é de Róbson Reis (2014, p. 256).

13 Reis entende que o significado básico dessa passagem consiste na afirmação da “possibilidade de o ser humano viver sem ser existente, isto é, sem estar na compreensão de ser” (2014, p. 256), e isso, aparentemente, no sentido de uma autolimitação crítica por parte da ontologia fundamental (cf. idem, pp. 104-109). O autor infere do texto que “a própria compreensão de ser está situada numa história”, de modo tal que “a vinculação à compreensão do ser em geral [...] é um acontecer independente do ser humano” (idem, p. 257). Ao seu ver, isso conduz à “hipótese de uma origem críptica de toda vinculação”, por certo dificilmente “consistente com a ontologia fundamental”, mas não, se é que entendo bem, com “um pensamento mais frágil, tal como é a meditação na história do ser” (idem). Mas será que, simplesmente por reconhecer o homem fora da existência, como vivente, o “pensamento do ser” consegue romper com o antropo-etno-centrismo característico da ontologia fundamental? Se for assim, é de presumir que a própria ideia da história tivesse que ser desvinculada (no sentido da ruptura de um vínculo prioritário) da “compreensão de ser”, a qual, salvo melhor juízo, segue fornecendo, mesmo no pensamento tardio de Heidegger, a medida para todo destino humano possível. Para uma crítica suficiente dos limites precisamente etnológicos da meditação heideggeriana, seria preciso entrever, parece-me, no lugar da “origem críptica de toda vinculação”, o campo meta-transcendental, a bem dizer, cosmopolítico, de divergência originária entre diferentes formas de “vínculo”, ontológicas e mesmo *contra*-ontológicas.

p. 84), distinguindo “homens e estirpes humanas” entre existenciais e não-existenciais, Heidegger parece conceder um alcance inusitado, e de natureza singular, à ontologia existencial (afinal, os homens seriam, quanto ao seu ser, diferentemente humanos!).

Por fim, é no título desse parágrafo da preleção e na sequência imediata do texto que se indica (laconicamente, é bem verdade) o sentido no qual entender a sustentação do ser-aí filosófico, ou do homem existente, no ser-aí mítico, ou no homem não-existente. Trata-se do “vir-ao-domínio da existência como mudança do ser-homem” (*Das Zur-Herrschaft-Kommen als Wandlung des Menschseins*): “Suposto que o ser do homem venha à existência, isto é, que o ser do homem se transponha para o comportar-se e se mantenha na postura, ou ainda, sobretudo, que a compreensão de ser assuma o domínio [*übernehme die Herrschaft*], suposto que isso aconteça [...]” (Heidegger, 2012, § 16-a, p. 92).¹⁴ O acontecimento histórico-existencial da compreensão de ser corresponde a uma *dominação*, exercida não somente por um modo de existência (filosófico) sobre outro (mítico), mas também entre diferentes homens ou coletividades humanas (existentes e viventes).

Caso se julgue essa interpretação forçada (alegando-se, por exemplo, que a expressão “soberana” de Heidegger seria apenas metafórica), cabe referir a seu favor os termos intencionalmente políticos com que, na preleção de 1928-29, se nomeia um dos “poderes” (*Mächte*) que, “quer queiramos quer não”, determinam a existência fática do “nosso” ser-aí – precisamente, na universidade –, e que orientam a elucidação da essência da filosofia como “liberação do ser-aí” a partir do mito (Heidegger, 1996, § 46, p. 429). Com o “direito à universidade” (*akademische Bürgerrecht*), diz Heidegger, “estabelecemos em nosso ser-aí o compromisso de assumir uma liderança [*eine Führerschaft zu übernehmen*] no todo correspondente de nosso ser-um-com-o-outro histórico [*geschichtlichen Miteinanderseins*]” (idem, § 3, p. 7). Definida na forma do “comprometimento com uma existência que, em certa medida, compreende de maneira mais originária, global e definitiva [*im Ganz und Letzten*] as possibilidades do ser-aí humano, devendo, a partir disso, funcionar como modelo” (idem), a liderança figura, na facticidade concreta, a “supremacia” (*Übermacht*) transcendental da compreensão de ser. Mas isso não significa também que a conexão essencial da filosofia com o mito implica um vínculo cosmopolítico (“mítico”, na acepção da ontologia fundamental) de dominação e sujeição? Ao que tudo indica, a postura do ser-com o outro-histórico

14 Cf. também Heidegger, 2012, § 14-a, p. 81. Richard Rojcewicz traduz o termo *Herrschaft* por *sovereignty*, “soberania” (cf. Heidegger, 2015, p. 70).

(*miteinander*) exige, como condição ontológico-existencial de possibilidade, o “desabrigo” alienante do outro-primitivo (*auseinander*) – à semelhança da “história de Robinson e Sexta-Feira”, na interpretação filosófico-propedêutica de Hegel (1840, p. 88).¹⁵

O mito da filosofia

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

Blumenberg, *Trabalho sobre o mito*

Dir-se-ia que, incrustado à margem de *Ser e tempo*,¹⁶ o ser-aí mítico atua como “personagem conceitual” de Heidegger, “como se algum outro visse através de seus olhos”... Criado para servir à designação da possibilidade mesma do discurso filosófico, esse conceito-pessoa exhibe, nos termos da glosa a Cassirer, um caráter rigorosamente “mágico”:

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

15 Semelhança que, como se sabe, não escapou ao olhar perspicaz de Derrida, direcionado à sublime soberania, subliminar, do ser-aí humano: “esse poder do homem *weltbildend* e capaz do *lógos apophantikós* não era definido expressamente, por Heidegger, dentro da figura teológica ou política da soberania, mesmo que esse valor de *Vermögen*, de *Verhalten* como *Vermögen*, de poder e de poder configurar o mundo e a totalidade do ente enquanto tal pudesse fazer pensar, sem a palavra, em certa soberania, e mesmo que, no fundo, o olhar lançado pelo homem sobre o animal se parecesse, em muitos aspectos, como uma invariante, afinal, ao de Robinson Crusoe e de tantos outros, desde Descartes a Kant e até Lacan. [...] O *Walten* seria tão soberano, ultrasoberano em suma, que estaria privado de todas as dimensões antropológicas, teológicas e políticas, por conseguinte ônticas e ontoteológicas, da soberania. É esse grau de excesso que importa: o de uma soberania tão soberana que transborda toda configuração histórica de tipo ontoteológico e, portanto, também teológico-político” (2011, pp. 336-338).

16 No posfácio ao volume 3 da *Gesamtausgabe*, o editor, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, registra que “um exemplar em *separata* [da resenha de 1928] está incrustado [*gehört zu den Einlagen*] no exemplar de trabalho [*Handexemplar*] do *Kantbuch*” (Heidegger, 1991, pp. 314-315).

Logo, interpretar o ser-aí mítico/primitivo – aquele a quem “a ‘própria’ alma faz face como um poder ‘estranho’” (idem, p. 262) – a título de personagem conceitual significa reconhecer a própria ontologia fundamental como fundada em uma espécie de mito, enquanto *enunciação de uma certa posição cosmopolítica* originária: nesse caso, o *anti-mythos* do “isolamento metafísico do homem [*die metaphysische Isolierung des Menschen*]” (Heidegger, 1990, § 10, p. 172) ou, como propõe Lévi-Strauss, “o mito da dignidade exclusiva da natureza humana”:

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

Desse ponto de vista etnológico incomparavelmente mais complexo, aponta-se para uma “mesma fronteira” metafísica, que separa “a humanidade da animalidade” e “homens de outros homens”:¹⁷ “A espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo” (Clastres, 2011, p. 80). E, com efeito, no quadro da ontologia

17 Nesse mesmo sentido, Lévi-Strauss acusa, no capítulo final de *O pensamento selvagem*, “a equivalência entre a noção de história e a de humanidade que nos pretendem impor com o fito confessado de fazer da historicidade o último refúgio de um humanismo transcendental, como se, com a única condição de renunciar aos *eus* por demais desprovidos de consistência, os homens pudessem reencontrar-se no plano do ‘nós’ a ilusão da liberdade” (Lévi-Strauss, 1997, p. 290). Páginas antes, a equivalência postulada pela “razão histórica” era assimilada a um “canibalismo intelectual”: operação metafísica pela qual a “conversão do *eu* em *nós*” gera somente “um *eu* de segunda potência, ele próprio hermeticamente fechado a outros *nós*” (idem, p. 286, nota 83). “Essa suposta continuidade totalizadora do *eu*” implica, esclarece Lévi-Strauss, a “rejeição da simetria entre a história e a etnologia” enquanto diferentes economias da alteridade, irredutíveis uma à outra, bem como a sujeição assimétrica da alteridade sincrônica, separada pela descontinuidade (nós-outros), à alteridade diacrônica, contínua (nós-mesmos): “Dir-se-ia que, a seus olhos [dos filósofos da história], a dimensão temporal goza de um prestígio especial, como se a diacronia criasse um tipo de inteligibilidade, não apenas superior ao que traz a sincronia, mas, sobretudo, *de ordem mais especificamente humana*” (idem, p. 284; grifo meu).

fundamental, ao instaurar o abismo entre humanidade e não-humanidade, é o mesmo mito – o mito da filosofia – que institui a “arquidivisão” (“*Urteilung*”; Heidegger, 1991, p. 257) entre historicidade e primitividade:

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

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

Consoante a essa hipótese, contrapõe-se fortemente à afirmação de Heidegger segundo a qual “em todas as mitologias, *ser* não significa nada outro que supremacia, poderio”, bem como à concomitante valoração da mitologia grega como “grandiosa e mais rica” em relação às outras que Cassirer aborda (Heidegger, 2008, § 41-a, p. 384), a rigorosa distinção feita por Marc Richir, na abertura de sua apresentação à *Filosofia da mitologia* de Schelling, entre a mitologia enquanto “narrativa de *fundação* da ordem cósmica e sociopolítica” e o “pensamento mítico, coextensivo aos tipos de sociedade que P. Clastres bem

denominou ‘sociedades contra o Estado’” (Richir, 1994, p. 7). Para Richir, enquanto a mitologia grega trata da “instituição simbólica *em seu conjunto* como *único* problema simbólico que se põe verdadeiramente”, para evitar assim o “horror da anarquia” causado por uma “sociedade sem poder e sem autoridade”, o mito ameríndio postula a “multiplicidade *originária* da instituição simbólica”, operando ativamente contra o risco de sua implosão pelo poder coercitivo do Um (idem pp. 8-10). Essa divergência entre a Grécia pré-filosófica e a América indígena quanto à origem e ao estatuto do “simbólico” explica que a mitologia grega descreva, em vista da fundação da ordem cósmica sob a forma de uma “teleologia global”, “intrigas complexas entre ‘personagens’ inteiramente novos chamados deuses”, “providos de uma identidade simbólica muito mais estável”, e que disputam entre si a “soberania real” (idem, pp. 8-9); e que, por sua vez, o mito ameríndio “nos faça assistir a ‘metamorfozes’ de seres e personagens”, pelas quais “se confundem o que, para nós, são seres naturais e seres culturais” (idem, p. 8), de modo a permitir “passagens constantes do ‘natural’ ou do mundano ao ‘sobre-natural’ ou ao supra-mundano” (idem, p. 11).

Enfim, constatando a presença de “algo como o problema da gênese” na mitologia, precisamente o da legitimação de um poder soberano (“Reencontrar-se-á sempre algo assim no coração mesmo da filosofia”; idem, p. 13), Richir concebe a relação entre mito (ameríndio), mitologia (grega) e filosofia de modo a indicar, pelo menos indiretamente, a limitação *etno-onto-lógica* do conceito heideggeriano de mito como discurso *pré-filosófico*: “É manifesto que, de algum modo, a ‘distância’ entre o pensamento filosófico e o pensamento mitológico é muito menor que entre o pensamento filosófico e o pensamento mítico” (idem, p. 13, nota).¹⁸

Post-Scriptum. “Mude seus ouvidos”

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

Viveiros de Castro, “Os termos da outra história”.

18 Viveiros de Castro propõe uma diferença muito similar entre o “mito menor”, “registro e instrumento do simulacro, da alucinação e da mentira” e o “mito da ‘grande tradição’”, “submetido a um uso maior pelas filosofias e religiões do mundo” e “portador do dogma e da fé”, ou ainda, entre “o devir-feiticeiro do mito menor, que o transforma em conto de transformação – o mito como multiplicidade rizomática –, e a deriva arborescente em direção da cosmogonia e da teologia, ao logos monárquico – o mito de Estado [etiológico-estrutural]” (2009, pp. 141-142).

Seguindo uma pista de Lévi-Strauss,¹⁹ pode-se comparar o mito filosófico do *Protágoras* de Platão (320c-322c) – no qual a soberania de Zeus é apresentada como suprema condição, tanto negativa quanto positiva, para a posse exclusiva da sabedoria técnica e da arte política pelo gênero humano (cf. Cassin, 2005, pp. 334, nota 7)²⁰ – ao mito “Medatia”, que consta do *corpus* mítico *Watunna* (De Civrieux & Guss, 1997, pp. 165-179), pertencente aos índios Ye’kuana da Amazônia venezuelana. Neste último, a total ausência de hierarquia ontológica – ou melhor, o “perpétuo desequilíbrio” – entre os povos humanos e não-humanos é acompanhada pela disseminação irrestrita do potencial xamânico enquanto intencionalidade cosmopolítica, sua sabedoria e arte, entre eles. Esse *outro* mito exemplifica paradigmaticamente o que Richir chama de “multiplicidade originária” do regime simbólico das sociedades contra o Estado (e também aquilo que Heidegger entende por “dispersão existencial” do ser-aí mítico na “natureza”).

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

19 Comparando, em *História de Lince*, as mitologias do Velho e do Novo Mundo com vistas ao problema da gemelaridade (“O Velho Mundo favoreceu soluções extremas: seus gêmeos ou são antitéticos ou são idênticos. O Novo Mundo prefere formas intermediárias”, recusando “essa noção de gêmeos entre os quais reinaria uma perfeita identidade”), Lévi-Strauss sugere, no entanto, uma exceção: “nos termos em que Platão o narra (*Protágoras*, 321), o mito de Prometeu e Epimeteu poderia ser brasileiro...” (Lévi-Strauss, 1993, pp. 206-207), para logo desmenti-la em favor da hipótese mais ampla de que, na mitologia do Velho Mundo, o princípio da desigualdade entre os gêmeos (filosoficamente, algo como um princípio, anti-leibniziano, da discernibilidade dos idênticos), “célula germinal na mitologia do Novo Mundo”, teria permanecido com “baixo ‘rendimento’”: “[...] ainda que os indo-europeus tenham tido uma concepção arcaica da gemelaridade, próxima à dos ameríndios, afastaram-na progressivamente”, de modo que, enquanto “para os indo-europeus, o ideal de uma gemelaridade perfeita podia realizar-se, a despeito de condições iniciais desfavoráveis”, “no pensamento dos ameríndios parece indispensável uma espécie de clinâmen filosófico para que, em todo e qualquer setor do cosmos ou da sociedade, as coisas não permaneçam em seu estado inicial e que, de um dualismo instável em qualquer nível que se o apreenda, sempre resulte um outro dualismo instável” (idem, pp. 206, 209). Indo ainda mais longe, Lévi-Strauss conclui essa comparação com uma espécie de enigma, cujo enunciado atesta que a diferença entre as mitologias implica uma divergência nada menos que filosófica: “Inferir-se-á daí que, no tocante à gemelaridade, sociedades quentes podem se contentar com uma filosofia fria, e que sociedades frias – talvez por serem-no – sentem necessidade de uma filosofia quente?” (idem, p. 215). Colocada de lado a questão controversa sobre se a termodinâmica oferece o melhor critério para esse contraste, parece certo que, para Lévi-Strauss, não poderia haver uma filosofia etnologicamente neutra (nem mesmo o “estruturalismo”), capaz de compreender em si própria a diversidade das formas mitológicas.

20 Para uma história crítica da ampla recepção do mito de Prometeu na modernidade, cf. Blumenberg, 2006.

As pessoas [people] das outras casas, todas elas, os ouvem. Eles cantam em línguas estranhas, estrangeiras. [...] Ensinarão a Medatia todas as línguas das diferentes casas na Terra e no Céu. Disseram-lhe: “Mude seus ouvidos”. De início, Medatia não entendeu. Então cantaram de novo. Ele mudou seus ouvidos; então, os entendeu. [...] Medatia cantou como os sapos, os peccaris, o cervo e as sucuris que vivem sob a água. Chamou cada um deles em sua própria língua. Eles responderam ao seu chamado. [...] Então começaram a falar com Medatia. Ele entendeu suas palavras, mas o que diziam pareceu sandice. Aquelas pessoas confundiam tudo. Não chamavam nada por seu nome certo. Não entendiam as coisas como Medatia as entendia. [...] Ele ficou triste. Não podia compreender aquelas pessoas. Disse então aos donos da linguagem: “Eu não sei o que acontece. Eles surgem falando como loucos. Não sei quem é insano, se eu ou eles”. Os donos lhe responderam: “Aquelas são as línguas dos espíritos. Você mudou seus ouvidos e sua garganta. É por isso que você pode entender suas palavras e falar com eles. Agora você tem que mudar seus olhos. Mude-os e você entenderá o que eles estão dizendo. Você verá as coisas como elas realmente são” (De Civrieux & Guss, 1997, pp. 170-172).

Na ideia de linguagem configurada por essa narrativa, a *equivocidade* parece constituir a forma mesma da significância (cf. Viveiros de Castro, 2004a): a comunicação entre as diferentes pessoas cósmicas implicaria, contra a formação de um sentido único, própria e exclusivamente humano, um “desarranjo originário do signo” (Viveiros de Castro, 2011c, p. 19), promovendo, por assim dizer, uma “síntese disjuntiva”²¹ de “mundos múltiplos e divergentes” (Stengers, 2005), humanos e não-humanos. Desse modo, a alteração ontológica entre humanidade e não-humanidade (“Mude seus ouvidos”, “Mude sua garganta”, “Mude seus olhos”) atua como condição primeira de possibilidade da “instituição simbólica” ameríndia.

Todavia, como se tal mito, em certo sentido, anti-“filosófico” simplesmente não pudesse fazer sentido, a mitologia grega importa à ontologia fundamental, sobretudo, na condição de “origem da filosofia”, prefigurando o “despertar do problema do ser” em oposição à supremacia do ente não-humano, sob a forma da pergunta pela *arkhé*:

21 Para a explicação e a “implicação” antropológicas desse conceito deleuziano, cf. Viveiros de Castro, 2009, p. 77-92.

Na pergunta pelo começo originário do acontecimento do ente já se abandonou a pura mitologia, na medida em que uma pergunta confrontadora tornou-se vital. A mitologia ainda está presente, uma vez que a via de realização desse questionamento é delineada pelo ser-aí mítico. A resposta é dada em alguma teogonia ou cosmogonia (Heidegger, 2008, § 44-a, p. 411).

Ao mesmo tempo, porém, o discurso especificamente mítico (na acepção de Richir) sofre, com isso, uma autêntica redução ontológico-transcendental. Não é evidente, nesse sentido, a defasagem entre o “problema fundamental do mito” tal como formulado por Heidegger (ver *supra*) e a definição do índio americano sintetizada por Lévi-Strauss a Eribon (“uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguiam”; 2005, p. 196)? É que, por operar, ao menos virtualmente, a submissão hierárquica dos múltiplos vetores do simbolismo mítico à “unidade de um conceito originário de ser” (Heidegger, 2005, § 15, p. 219), conceito unicamente acessível pelo homem existente, a ontologia fundamental encobre, com parênteses metafísicos, a dimensão pela qual o mito (ameríndio, por exemplo) abre um “contexto comum de intercomunicabilidade” entre povos diferentemente (não-)humanos:

As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. [...] Nesse discurso absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma – como humana –, e entretanto age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito. De certa forma, todos os personagens que povoam a mitologia são xamãs, o que, aliás, é afirmado por algumas culturas amazônicas. [...] Discurso sem sujeito, disse certa vez Lévi-Strauss do mito; discurso ‘só sujeito’, poderíamos igualmente dizer; desta vez falando não da enunciação do discurso, mas de seu enunciado. [...] o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo. Meio cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar (Viveiros de Castro, 2004b, p. 229).²²

22 Mas eis aí também, reversamente, o princípio de uma filosofia *outra*, a do próprio mito: “Não houve uma Grécia, claro, e nenhum Platão ou Aristóteles identificável: em particular, não havia ninguém para opor ‘mito’ e ‘filosofia’. Mas a experiência de pensamento que segue pode ser lida

Mas “isso não é tudo”... Afinal, se esse outro mito consiste por si na abertura de um contexto *ontológico* autodeterminado, a sua potência (trans-)formadora de mundo vai consideravelmente mais longe do que supõe o próprio Lévi-Strauss²³ quando interpreta aquela definição ameríndia como uma espécie de ideologia, que transporia para o passado utópico um “defeito [original] da criação”.²⁴ Ao contrário de postular, à maneira da cosmologia ocidental, a “descontinuidade última do real” (entre as espécies vivas) como “codificação objetiva” da Natureza (Lévi-Strauss, 1997, p. 157), esse mito pensa, segundo Viveiros de Castro, a “especiação pós-mítica” como sendo derivada de um “pré- ou proto-cosmos”, o qual, “muito longe de exibir uma ‘indiferenciação’ ou ‘identificação’ originária entre humanos e não-humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita [...] interna a cada personagem ou agente” (Viveiros de Castro, 2006, p. 323). Trata-se, com efeito, de uma outra imagem filosófica do mito, “onde a transformação é interior à forma, a relação é superior aos termos e o intervalo é interior ao ser” (idem, p. 324) – imagem composta por Viveiros de Castro em vista da imaginação xamânica de Davi Kopenawa:²⁵

como o retrato falado de uma filosofia ameríndia, que estaria para a *mitopoesis* indígena como, por exemplo, as ideias de Descartes ou Kant estão para o que chamamos de ‘Ocidente moderno’” (Viveiros de Castro, 2012, p. 64). O experimento em questão consiste em “abstrair e generalizar um conjunto de ideias sobre sujeitos e objetos, corpos e almas, humanos e animais”, para “delinear o que se poderia chamar de ‘ontologia virtual’ subjacente a essas generalizações abstratas” (idem, p. 64). Trata-se precisamente da ideia filosófico-antropológica do “perspectivismo cosmológico ameríndio” (cf. Viveiros de Castro, 2004b).

23 Faço tal afirmação restringindo-me exclusivamente à exegese da definição apresentada na entrevista a Eribon, sem pretender com isso oferecer a menor indicação que seja acerca da concepção lévi-straussiana de mito. Sem dúvida nenhuma, o trabalho de Lévi-Strauss sobre o mito vai ele mesmo muitíssimo mais longe... Pense-se, notadamente, na ideia de transformação subjacente à famosa “fórmula canônica do mito” (ver, por exemplo, Lévi-Strauss, 1987). Sobre esse ponto, cf. Almeida, 2008, e Viveiros de Castro, 2008.

24 “Essa definição me parece muito profunda. Porque, apesar das nuvens de tinta projetadas pela tradição judaico-cristã para mascarar-la, nenhuma situação parece mais trágica, mais ofensiva ao coração e ao espírito do que a situação de uma humanidade que coexiste com outras espécies vivas sobre uma terra cuja posse partilham, e com as quais não pode comunicar-se. Compreendemos que os mitos recusem a tomar esse defeito da criação como original; que vejam em sua aparição o acontecimento inaugural da condição humana e da sua fraqueza” (Lévi-Strauss & Eribon, 2005, pp. 195-196).

25 E formulada com base em uma ideia da diferença colhida no pensamento de Deleuze: “[...] pois a metamorfose mítica é um acontecimento ou um devir (uma superposição intensiva de estados heterogêneos), não um processo de mudança (uma transposição extensiva de estados homogêneos)” (Viveiros de Castro, 2006, p. 323).

Há muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos ancestrais, que eram humanos dotados de nomes animais, se metamorfosearam em caça. Humanos-pecaris, tornaram-se pecaris. Humanos-veados, tornaram-se veados. Humanos-cutias, tornaram-se cutias. São suas peles que se tornaram as dos pecaris, dos veados e das cutias que habitam a floresta. São, portanto, os ancestrais tornados outros que nós caçamos e que comemos hoje. Por outro lado, as imagens que fazemos descer e dançar como xapiri são as suas formas de fantasma. São o seu verdadeiro coração e o seu verdadeiro interior. Assim, esses ancestrais animais dos primeiros tempos não desapareceram. Eles se tornaram a caça que habita a floresta; porém, seus espectros continuam a existir. Eles portam sempre seus nomes de animais, mas agora são seres invisíveis. Eles se transformaram em xapiri, que são imortais. [...] Eles são os verdadeiros antigos. Não podem jamais desaparecer (Kopenawa & Albert, 2010, pp. 99-100).

De modo simetricamente inverso à exegese lévi-straussiana, Kopenawa explica a gênese da atualidade cósmica a partir da metamorfose dos ancestrais humanos-animais em, de um lado, animais de caça (“peles”) e, de outro, espíritos xamânicos (“imagens”). Aqueles configuram a descontinuidade contida no “processo” cosmológico, ao passo que estes últimos revelam a persistência do mundo mítico no presente cotidiano: “[...] os espíritos são o testemunho de que nem todas as virtualidades foram atualizadas e que o turbulento fluxo mítico continua a rugir surdamente por debaixo das descontinuidades aparentes entre os tipos e espécies” (Viveiros de Castro, 2006, p. 324). O xamã habita justamente esse “intervalo interior ao ser”, fazendo a passagem entre virtualidade “espiritual” e atualidade “animal” como dimensões constitutivas do cosmos. Mas, em especial, isso significa que, consistindo nas “palavras dos espíritos”, “palavras dos nossos antepassados” (Kopenawa, 2000, p. 19), aquilo que os filósofos chamam de “mito”, para dele depurar o seu discurso “essencialmente” humano, possui uma origem xamânica e, portanto, extra-Humana.²⁶ Essa origem é o *sonho*, “via régia do conhecimento dos funda-

26 Argumentando a partir de várias etnografias que “o equivalente indígena do que nós chamamos ‘capacidade a ação histórica’ (*historical agency*) seria a ação xamânica sobre o mundo”, Fausto afirma que “a forma do fazer mítico não é a da ação social que se sabe exclusivamente humana. A ação criadora depende da mobilização de capacidades que não são exclusivamente humanas, capacidades de que os humanos foram (parcialmente) privados na ordem pós-mítica. Fazer a história é portanto uma mitopraxis narrada como passado e como futuro em chave xamânica. Assim, se a incorporação dos acontecimentos históricos aos mitos pode se fazer em chave sociohistórica

mentos invisíveis do mundo, para os Yanomami como para muitos outros povos ameríndios” (Danowski & Viveiros de Castro, 2014, p. 99, nota 114):

Foi então que vi os espíritos pela primeira vez. Ao cair da noite, o calor do fogo me fazia adormecer calmamente na rede de minha mãe. Em seguida, após um momento, suas imagens começavam a descer até mim. Eles me faziam virar espectro e me enviavam o sonho. [...] Os seres desconhecidos que apareciam em meus sonhos de criança eram espíritos xapiri que me observavam e se interessavam por mim. Naquela época, eu não sabia ainda. Todas essas imagens de sonho me inquietavam muito durante minha infância. Porém, mais tarde, compreendi que eles vieram ao meu encontro para que eu me tornasse xamã (Kopenawa & Albert, 2010, pp. 66, 71).

São as palavras de Omama e as dos xapiri que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo do sonho, e que preferimos por serem nossas de verdade. Os Brancos não sonham tão longe quanto nós. Eles dormem muito, mas só sonham consigo mesmos. Seu pensamento fica obstruído e eles repousam como tapires ou tartarugas. É por isso que não conseguem compreender as nossas palavras (idem, p. 412).²⁷

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

[...], o mito enquanto discurso de transformação – isto é, como história do futuro e fonte de ação – deve, contudo, recorrer primeiro ao xamanismo como condição de possibilidade para produzir mudanças” (Fausto, 2002, §§ 58-59). O autor encerra sua reflexão sobre mito e história no pensamento ameríndio reportando um mito dos Arapaço do bacia do Uaupés (colhido por Janet Chernela), dedicado a explicar a origem dos humanos atuais desse povo. Nele é narrada a viagem de um ancestral, “meio-serpente, meio-homem”, à cidade de Manaus, onde, devido à desastrosa ação de um branco, vem a perder suas capacidades xamânicas, tornando-se um homem comum, “cego de um olho”. Este, por sua vez, vai a Brasília para trabalhar na construção de edifícios e, em seguida, retorna ao seu povo transformado em submarino gigante, o qual deverá provê-lo com “prosperidade e multidão”, para em seguida partir sob a forma de uma serpente sobrenatural (cf. idem, §§ 60-61).

27 “Este é, talvez, o juízo mais cruel e preciso jamais enunciado sobre a *característica antropológica* dos ‘Brancos’ – daqueles que Latour chamaria de ‘Modernos’ ou, mais perversamente, de ‘Humanos’. A desvalorização epistêmica do sonho por parte dos Brancos iria assim de par com sua autofascinação solipsista – sua incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não-humanos – e sua avareza ‘fetichista’ tão ridícula quanto incurável. Os Brancos, em suma, sonham com o que *não tem sentido*” (Danowski & Viveiros de Castro, 2014, p. 99).

Referências bibliográficas

- Almeida, M. W. B. de. 2008. “A fórmula canônica do mito”. In: R. C. de Queiroz & R. F. Nobre (orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras* (pp. 147-182). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Bailey, C. 2011. *À la mesure du Dasein. La genèse des existentiels dans la vie animale chez Heidegger [1919-1927]*. Mémoire présenté en vue de l’obtention du grade de Maître ès arts en philosophie. Département de philosophie, Université de Montréal.
- Blumenberg, H. 2006. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cassin, B. 2005. *O efeito sofisticado: sofisticada, filosofia, retórica, literatura*. Tradução de A. L. de Oliveira. São Paulo: Editora 34.
- Cassirer, E. 2004. *A filosofia das formas simbólicas. Parte II: O pensamento mítico*. Tradução de C. Cavalcante. São Paulo: Martins Fontes.
- Clastres, H. 1980. Primitivismo e ciência do homem no século XVIII. *Discurso*, 13: 187-208.
- Clastres, P. 2011. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Tradução de P. Neves. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2012. *A sociedade contra o Estado*. Tradução de T. Santiago. São Paulo: Cosac Naify.
- Danowski, D. & Viveiros de Castro, E. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental.
- Dastur, F. 2003. *Heidegger et la question anthropologique*. Louvain-Paris: Éditions Peeters.
- De Civrieux, M. & Guss, D. M. 1997. *Watunna: An Orinoco Creation Cycle*. Austin: University of Texas Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. 1997. *O que é a filosofia?* Tradução de B. Prado Jr. e A. A. Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Derrida, J. 2011. *Seminário: La bestia y el soberano, Volumen II (2002-2003)*. Traducción de L. Ferrero, C. Peretti & D. Rocha. Buenos Aires: Manantial.
- Fausto, C. 2002. Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie. *Journal de la société des américanistes* [Online], 88: 69-90. Disponível em: <http://jsa.revues.org/2749>.
- Goldman, M. & Lima, T. S. 1999. “Como se faz um grande divisor?” In: M. Goldman, *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, pp. 83-92.
- Haar, M. 1990. *Heidegger et l’essence de l’homme*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Hegel, G. W. F. 1840. *Werke, Band 18: Philosophische Propädeutik*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Heidegger, M. 1979. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- _____. 1987. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen, Band 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1990. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1991. *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 3: Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1993. *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer.
- _____. 1996. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 27: Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1997. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 28: Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 2005. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Seminar.
- _____. 2008. *Introdução à filosofia*. Tradução de M. A. Casanova. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2010. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Rote Reihe.
- _____. 2012. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 35: Der Anfang der Abendländischen Philosophie (Auslegung des Anaximander und Parmenides)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 2015. *The Beginning of Western Philosophy: Interpretation of Anaximander and Parmenides*. Translated by R. Rojcewicz. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Ingold, T. 1992. Editorial. *Man*, 27(4): 693-696.
- Kopenawa, D. 2000. "Sonhos das origens". Depoimento recolhido, traduzido e editado por Bruce Albert. In: C. A. Ricardo (ed.), *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000* (pp. 18-20). São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Kopenawa, D. & Albert, B. 2010. *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1987. *A oleira ciumenta*. Tradução de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1993. *História de Lince*. Tradução de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1997. *O pensamento selvagem*. Tradução de T. Pellegrini. Campinas: Papyrus.
- _____. 2013. "Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem". In: C. Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural dois* (pp. 45-55). Tradução de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.

- Lévi-Strauss, C. & Eribon, D. 2005. *De perto e de longe*. Tradução de L. Mello e J. Leite. São Paulo: Cosac Naify.
- Mauss, M. & Hubert, H. 2003. “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: M. Mauss, *Sociologia e antropologia* (pp. 47-181). Tradução de P. Neves. São Paulo: Cosac Naify.
- Reis, R. R. dos. 2014. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Richir, M. 1994. “Qu’est-ce qu’un dieu? Mythologie et question de la pensée”. In: F.-W. Schelling, *Philosophie de la mythologie* (pp. 7-85). Traduit par A. Pernet. Grenoble: Jérôme Millon.
- Stengers, I. 2005. “The Cosmopolitical Proposal”. In B. Latour & P. Weibel, *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (pp. 994-1003). Cambridge: The MIT Press.
- Valentim, M. A. 2009. Heidegger sobre a fenomenologia husserliana: a filosofia transcendental como ontologia. *O que nos faz pensar*, 25: 213-238.
- _____. 2012. O ser-á mítico. Apresentação e tradução da resenha crítica de Martin Heidegger sobre “A filosofia das formas simbólicas” de Ernst Cassirer. *Sopro – Panfleto Político-Cultural*, 76: 2-14.
- _____. 2013. Extramundandade e sobrenatureza. *Natureza Humana*, 15(2): 48-93.
- Viveiros de Castro, E. 2000. “Os termos da outra história”. In: C. A. Ricardo (ed.), *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000* (pp. 49-54). São Paulo: Instituto Socioambiental.
- _____. 2002a. O nativo relativo. *Mana*, 8(1): 113-148.
- _____. 2004a. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti*, 2(1): 3-22.
- _____. 2004b. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, 18: 225-254.
- _____. 2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 14/15: 319-338.
- _____. 2008. Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo. *Tempo Brasileiro*, 175: 5-31.
- _____. 2009. *Métaphysiques cannibales: lignes d’anthropologie post-structurale*. Traduit par O. Bonilla. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. 2011a. “O intempestivo, ainda”. In: P. Clastres, *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política* (pp. 297-361). São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2011b. Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths. *Common Knowledge* 17(1): 128-145.
- _____. 2011c. “Desencontros marcados”. In: C. Lévi-Strauss, *Longe do Brasil: entrevista com Véronique Maigne*. Tradução de J. Villela. São Paulo: Editora Unesp.
- _____. 2012. Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. *Hau – Journal of Ethnographic Theory*, Masterclass Series, 1: 45-168.