

O Interjecto

The Interject

Resumo

No auge das crises da Modernidade tardia, o paradigma dicotômico sujeito/objeto vem sendo posto em questão em várias frentes filosóficas e culturais. Nesse contexto, propomos aqui o conceito de interjecto e de relações interjectivas para pensar o intervalo ou a fronteira onde ocorrem as conjunções e disjunções da experiência.

Palavras-chave: Interjecto; relações interjectivas; experiência; William James; subjetividade.

Abstract

At the height of the late Modernity crises, the subject/object dichotomic paradigm has been called into question on various philosophical and cultural fronts. In this context, we propose the concept of interject and interjective relations to think of the gap or border where the conjunctions and disjunctions of experience take place.

Keywords: Interject; interjective relations; experience; William James; subjectivity.

* Universidade Federal Fluminense (UFF). Contato: adalbertomuller@id.uff.br

*Cuidado com o objeto
com o objeto cuidado
mesmo sendo uma bala
desse chumbo ferrado.*

*João Cabral de Melo Neto
“Uma faca só lâmina”*

1. Preâmbulo

Nas últimas décadas, o antigo fantasma da relação sujeito/objeto, que participara da fundação da epistemologia clássica, voltou a assombrar a filosofia, com os debates entre o realismo especulativo e o correlacionismo. Sucedeu também que os desenvolvimentos da genética, robótica e da IA, os estudos sobre inteligência e comportamento dos vegetais e micro-organismos, e tantas viradas pós-humanas, não-humanas e trans-humanas, colocaram em evidência os limites do humano, evidenciando novas formas de pensar a subjetividade e a objetividade. Este ensaio é uma tentativa de pensar o que ocorre além do sujeito e aquém do objeto, ou na confluência de ambos, que denomino interjecto. Após um breve e necessário sobrevoo por uma história do problema desde a perspectiva da filosofia, proponho que o interjecto (e as relações interjectivas) pode dar a ver o que se passa no interior mesmo da velha dicotomia sujeito/objeto, naquilo que William James chama de *relação cognitiva*, dando atenção para as formas de conjunção e de disjunção que ocorrem no processo de conhecer dentro dos limites da experiência¹. Pensamos experiência aqui, a partir de James, não apenas como o que acontece na relação cognitiva entre sujeito e objeto (ou entre sujeitos ou entre objetos), mas aquilo que, como se diz em português, já se experimentou antes, e do qual já se possuem certas ideias ou noções (ou conceitos previamente formados). Disso decorre que não é impossível experimentar algo de absolutamente novo: acerca da maioria das coisas já temos experiência, e graças a ela, vivemos usando uma espécie de piloto automático em que sujeito e objeto vão se construindo recíproca e simultaneamente dentro das relações interjectivas. Acredito, enfim, que o conceito de *interjecto* (e de relações interjectivas), proposto aqui

1 James, W. *Writings 1902-1910*. New York. The Library of America, 1987, p. 1161.

em confronto com ontologias não-Modernas ou não-Occidentais, pode ser útil para (re)pensar as disjunções que herdamos da teoria do conhecimento e servir de ponte para a discussão de temas contemporâneos como redes, pós-humanismo e Antropoceno.

2. Objeto e sujeito: da filosofia antiga ao pensamento em rede.

Já entre os filósofos gregos, a questão que se colocava, além da origem (das coisas, do universo, do homem), era a de saber em que medida o ser se constitui e mantém sua permanência num mundo em constante mutação. Essa primeira “virada” do pensamento em direção ao ser teria desenvolvido a crise (ou cisão) constante entre o homem e as coisas, fossem elas experiências físicas, as crenças (e.g. nos deuses), as ideias metafísicas, ou ainda coisas representadas ou miméticas. A partir de Platão e sobretudo de Aristóteles, essa crítica se radicaliza, na medida em que se operam as grandes cisões epistemológicas no interior mesmo da filosofia, ou entre o que conheceríamos mais tarde como ciências: as ciências ditas teóricas (metafísica, matemática, física), as práticas (ética, política) e as produtivas ou poéticas (manufatura, medicina, poesia, retórica). A essas três ciências se acrescentaria o que pode ser entendido como a caixa de ferramentas do filósofo: a lógica.

Anteriormente a todas essas divisões, e contrariando a teoria platônica, Aristóteles propõe então que o conhecimento deve partir sempre da observação empírica dos fenômenos, confrontando-os (em seu ser) com as opiniões (*doxa*) e com ideias metafísicas. Quando dirigido para as coisas materiais, por exemplo, a observação empírica dos fenômenos é capaz de distinguir entre matéria e forma, entre substância e acidente, entre gênero e espécie etc.; quando dirigida para o domínio metafísico, o empirismo aristotélico permite distinguir a fronteira do ser e do ente; e, ao “isolar” o ser do ente, tal como se isolam umas substâncias de outras, Aristóteles garante ao homem um lugar privilegiado no cosmos enquanto animal capaz de desenvolver plenamente uma função (*ἔργον*), sendo que a função soberana do homem, em estado de plenitude (*εὐδαιμονία*) é o uso ativo das faculdades intelectivas de acordo com o princípio racional ou a lógica (*ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον*)².

2 Aristotle. *Ethica Nicomachea*. Ed. J. Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1894, 1098a.

Independentemente das transformações históricas por que passará a humanidade, é provável que a filosofia de Aristóteles tenha se mantido como base de sustentação epistemológica tanto da teologia cristã e sua relação com o mundo temporal quanto da formação do humanismo renascentista, quando o corpus de sua obra – preservado durante a Idade Média e comentado pelos grandes filósofos árabes – passa a circular integralmente. É também a partir das distinções aristotélicas e de sua lógica, mesmo que para discordar delas, que tanto os empiristas e os racionalistas teriam fundado o que chamamos de ciência e de filosofia modernas.

Grosso modo, racionalismo e o empirismo como que dividem o *corpus* aristotélico ao meio: os primeiros insistirão (com Descartes) no primado do intelecto ou razão ante a impermanência ou a contingência dos fenômenos; os segundos (Berkeley, Hume, Locke) creditando aos sentidos e aos dados da experiência a origem de todo conhecimento, numa radicalização do empirismo aristotélico. Caberá então a Immanuel Kant uma síntese heroica de ambas as posturas: para Kant, razão é uma estrutura de pensamento que, antes mesmo de se revelar como fonte (racionalismo) ou como espelho (empirismo) do conhecimento oriundo da experiência sensível, já se encontra dividida em partes ou faculdades: a imaginação, que processa as formas da intuição sensível; o entendimento, que ordena, classifica as formas em categorias; e finalmente a razão, capaz de relacionar as formas da sensibilidade filtradas pela imaginação e as categorias do entendimento com as ideias transcendentais, decodificando e recodificando a si mesma independentemente do conhecimento empírico, projetando e antecipando o conhecimento antes mesmo (mas não independente da) experiência, através do juízo sintético *a priori*.

Em Kant, esse sistema se desenvolve numa *crítica* da razão pura – crítica também no sentido de que tal razão deveria reconhecer os seus limites, como os limites morais ou os juízos de gosto – e será seguida de uma crítica da razão prática que justifique uma teoria ética (com a introdução do imperativo categórico); e, por fim, desenvolve uma crítica do juízo estético. Em toda a sua obra crítica, Kant vai operando cada vez uma distinção clara entre sujeito e objeto (inclusive “dividindo” o sujeito, e propondo a distinção objetos da experiência e objetos transcendentais), na mesma medida em que vai criando uma espécie de Super-Sujeito (dotado de muitas faculdades ou capacidades, organizadas como que numa máquina de pensamento), o qual repõe o homem no centro de um mundo esférico, como a mola racional de uma relojoaria, que, só não é mecânica porque é viva, socialmente falando. Evidentemente, como bom Iluminista, Kant imagina um mundo ideal de Super-Sujeitos

livres e vivendo numa comunidade intersubjetiva de sujeitos dotados de uma razão pura, uma razão prática e uma razão estética, que permitiria compartilhar ideias, valores e gostos. No melhor dos mundos possíveis, uma república cosmopolita, que lembra a de Platão, só que desta vez os excluídos não são os sofistas e os poetas, mas toda sorte de seres fechados em suas próprias razões (da ostra aos extraterrestres), razões que podem ser apenas observadas e intuídas, mas não conhecidas racionalmente.

Na contramão do *mainstream* filosófico que vai de Platão e Aristóteles e a Kant, e às vezes dentro mesmo dele, várias formas de pensamento dissidentes vão provocando fissuras nas formas rígidas separação entre sujeito e objeto, entre o que Descartes chamou de *res cogitans* e *res extensa*. Heráclito, por exemplo, não deixava de dialetizar tudo o que observou sobre o mundo físico (e.g. ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὀυτή, “caminho de cima, caminho de baixo, um e o mesmo”), demonstrando a unidade na disjunção dos pontos de vista (quem sobe, quem desce?), ou ainda argumentando que tudo é fluxo e devir (πάντα ρεῖ), que o conhecimento não é menos instável e contingente que os objetos desse conhecimento (“entramos e não entramos no mesmo rio, somos e não somos os mesmos”, ele teria dito alhures). Vinte séculos depois (perdoem o salto), em Leibniz, o mundo das mônadas será um mundo de infinitos pontos de vista. Guimarães Rosa sintetizou Heráclito e Leibniz numa das frases espetaculares de *Tutaméia*: “o mundo do rio não é o mundo da ponte”. E William James, ao propor a ideia da consciência como um fluxo (ou correnteza, o termo é *stream*), acentuava que cada fluxo-consciência (seja de uma formiga ou de um peixe) “dicotomiza” o mundo em fluxos distintos, ou seja, em realidades distintas (James, 1979, 168-9³).

Já os antigos os atomistas ou materialistas Demócrito e Epicuro podem ser elencados entre os dissidentes. Ancestrais de Marx e Engels, haviam situado o homem entre as coisas, ambos compostos de átomos, e imersos numa corrente universal de partículas que forma tudo o que existe e que é perecível. A essa corrente universal de átomos, que tudo arrasta, e tudo forma e desforma (seguindo Hegel), Marx e Engels darão bem mais tarde o nome de História, em que os átomos serão os homens, divididos em classes sociais em luta dialética. À diferença dos atomistas e epicuristas, contudo, Marx e Engels, preveem um *sentido* para a luta dialética dos contrários sociais, que chegaria à sua *Aufhebung* na superação/abolição do modo de produção capitalista e na

3 James, W. *Pragmatismo e outros textos*. Traduções de Jorge Caetano da Silva e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores), p. 168-9.

forma do comunismo. Evidentemente, para os pensadores revolucionários, o mundo (das partículas atômicas aos animais, das plantas às florestas) deveria estar a serviço de um futuro exclusivamente humano.

Seguidor dos atomistas gregos, mas ao mesmo tempo poeta dotado de um talento raro para pensar poeticamente, o romano Tito Lucrecio Caro também via uma forma de sentido para o caos atômico, pois que Lucrecio, apesar de ateu *avant la lettre*, não deixa de projetar em sua deusa Vênus a ideia de um amor universal que molda o universo segundo seus desígnios secretos. No entanto, Lucrecio, como os atomistas, argumenta que as formas que vemos são precedidas de simulacros que se interpõe à nossa vista (e à nossa razão), simulacros que na verdade são como toda a matéria, composta de infinitas partículas que voam por conta própria em movimento perpétuo (“sponte sua volit[a]nt aeterno percita motu”)⁴. Advirta-se que, para Lucrecio, tudo no universo é material (inclusive os pensamentos, as fantasias e os sonhos), pois as *semina rerum* (sementes das coisas ou átomos) que compõem a matéria circulam por toda parte em diversos tipos de densidades e aparências (ou simulacros), formando um universo em que tudo se move. Nesse fluxo perene de simulacros, no qual o homem está imerso, é possível imaginar que as posições de sujeito e objeto perdem seus contornos claros, pois constantemente se fazem e se desfazem. O caso do amor é um dos mais belos exemplos: ou o amante se deixa invadir por simulacros daquele por quem arde e deseja possuir violentamente, o que configura as paixões; ou o encontro dos amantes se transforma num mútuo dilaceramento (no caso do amor cego e incontrollável); ou em dilaceramento e recomposição, no caso do amor genuíno⁵, que é aquele em que o prazer é comum (*communi voluptas*), e o gozo é recíproco (*mutua gaudia*).

Esse amor de Lucrecio, ou o modo de fusão de sujeito e objeto, antecipará certas visões místicas medievais e pós-renascentistas, como a ideia da *unio mystica* na qual a alma do devoto e Deus se unem como a água na esponja, na visão de Santa Teresa de Ávila. Tal forma de conhecimento místico aparece muitas vezes na poesia barroca (de Gregório de Matos ou de Sor Juana Inés de La Cruz), e se aprofunda na poesia moderna de Novalis, Hölderlin e Wordsworth, Rimbaud, poesia que se torna o cenário de formas dissidentes de pensamento, tanto da filosofia como da ciência.

4 Lucrecio. *Sobre a natureza das coisas*. Tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica, 2021, p. 229 (*De Rerum Natura*, IV, 47).

5 Lucrecio, *ibidem*, p. 455 (VI, 1192-1208).

O mesmo se poderia dizer sobre as experiências de transe em religiões não-cristãs como a umbanda e o candomblé, ou sobre o que Victor Turner denominou de experiências liminares (como os ritos de passagem das sociedades arcaicas) e *liminóides*, ou seja, os ritos de passagem das sociedades modernas (como a arte, tomada em sua autonomia, ou simplesmente como o lazer, por oposição ao trabalho). Na tradição africana de origem Nagô – que floresceu no Brasil –, a figura que encarna o interjecto é Exu ou Exu Elegbara, uma entidade central no panteão dos orixás. Na cosmogonia Nagô, Exu está associado ao princípio de vida, por ter sido quem devora todos os seres e tem seu corpo retalhado em pedaços, Exu participa de todos os seres, todos os seres e coisas “têm” o seu Exu, ou seja, seu princípio de comunicação com o axé, a força vital que permeia o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, que permanece sempre na “encruzilhada” entre os orixás e os humanos. Segundo Juana Elbein dos Santos,

*Exu não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria. É um princípio e, como o axé [força vital] que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria.*⁶

De nossa parte, diríamos que Exu é não apenas o Senhor das Encruzilhadas, mas o Senhor do Interjecto, pois o que é o interjecto senão a encruzilhada em que ocorrem todas as formas e trânsito entre sujeito e objeto, onde o trânsito é ele mesmo a origem do conhecimento? Não à toa, Exu também é o mediador dos orixás para os humanos, e destes para os orixás, mas também o mediador entre os orixás, assumindo formas múltiplas. A encruzilhada de Exu é o lugar (ou o entre-lugar) da diplomacia e da tradução⁷. Estamos aqui, portanto, num terreno em que as ontologias antigas se encontram com cosmologias não europeias, criando novas ontocosmologias, nas quais não raro (e não por acaso) as relações interjectivas são elevadas a um papel bem mais importante, na medida em que passamos de modelos epistemológicos discretos (baseados na separação) a modelos ontocosmológicos contínuos (baseados nas relações e nas transições).

6 Santos, J. E dos. *Os Nagô e a Morte: Páde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 181, grafia aportuguesada por mim. Cf. . Leda Maria Martins, *Afrofotografias da Memória*, 2021, p. 32.

7 Em *Tradução-Exu*, Guilherme Gontijo Flores e André Capilé propõem uma interessante teoria da tradução baseada nas potências de Exu.

Poder-se-ia ainda falar aqui falar das mudanças profundas da relação sujeito/objeto provocados pela etologia, pela cibernética e pelas revoluções genéticas, digitais e robóticas em curso, e mais especificamente pelas novas redes que surgiram no universo contemporâneo, em que a interação entre o humano e o não-humano acentua cada vez mais a crise da razão humanista (por exemplo, no caso da Inteligência Artificial). Parece então que o mundo contemporâneo quer abolir a velha distinção sujeito/objeto, na medida em que as demandas da ecologia e a experiência das redes (Bruno Latour) reconfigura e redesenha os jogos de poder entre os distintos atores. A emergência de novas ontologias (como a Object Oriented Ontology ou OOO) e de diversas ecologias (como a ecologia das mídias), bem como a compreensão mais acurada das cosmologias oriundas de povos que sempre habitaram as terras baixas da América Latina (como as dos Yanomami), também põem em crise os velhos pressupostos de separação entre o sujeito (humano) e o objeto (não-humano), quando não questionam também a relação sujeito/objeto no próprio humano⁸.

3. O interjecto

Seria então necessário descartar de vez o velho par sujeito/objeto? Parece-me que não, que não se deve jogar o bebê com a água da banheira, e que nessa relação (sujeito/objeto, o bebê querido da filosofia), há ainda algo de impensado, ou pelo menos, de inominado, que é justamente a água. Assim, queria propor que se pense sobretudo naquilo que William James chama de *experiência pura*, e que A. N. Whitehead chama de *preensão* e *nexo*. Meu pensamento vai na direção de pensar esse “entre” que permeia toda relação entre um sujeito um objeto, e que eu, por falta de termo melhor, nomeio interjecto. Trata-se de uma questão epistemológica que pode se inserir no numa discussão sociológica, política e cultural sobre o tema das fronteiras. Creio que uma teoria do interjecto recebeu muitos nomes na crítica cultural contemporânea, como o conceito de *entre-lugar* de Silviano Santiago ou de *Relação* em Edouard Glissant. Mas é, antes de mais nada, na filosofia de William James que ela se encontra plenamente desenvolvida, na medida em que James elabora um empirismo radical, segundo o qual a experiência estrutura toda forma de conhecimento na mesma medida em que toda forma de conhecimento estrutura

8 cf. Calarco, M. *Thinking Through Animals: Identity, Difference, Indistinction*. Stanford: Stanford Briefs, 2015.

a experiência, sem que haja uma hierarquia entre conhecimento e experiência – ambos são sempre simultâneos quando *ocorrem*. Em outros termos, James é um Heráclito que renunciou à ideia de qualquer totalidade como o Logos, ou o Universal, o Absoluto ou a Razão. Tudo ocorre na experiência, e, em último caso, a experiência é justamente o que chamamos de interjecto.

Dito isto, gostaria de pensar que todos os “seres” (ou entidades, em Whitehead, ou modos de existência em Latour) participam de uma rede de conexões mais ou menos estáveis, rede esta composta de infinitos “pontos” – lembrando aqui que Whitehead considera que um ponto pode ser apenas o início de uma linha que não vemos. A cada um dos pontos, de acordo com a perspectiva que se considera, a tradição filosófica e científica deu o nome de “sujeito” e de “objeto”. Mas essa diferença é puramente contingente, e depende sempre de uma perspectiva. Assim como o cientista considera o protozoário como objeto, o protozoário “se vê” ou “se sente” como sujeito quando se alimenta da matéria orgânica com que se depara, mas ele (ou, melhor dizendo, *ile*) também entra em relação sujeito-objeto (ou sujeito-sujeito ou objeto-objeto) com outros protozoários. Nessa mesma linha de fatos, o cientista-sujeito que observa o protozoário-objeto é ele mesmo observado (portanto objeto) por um órgão de fomento ou por uma empresa que financia a sua pesquisa, e esse “observador de segunda ordem” (para usar a terminologia de Luhmann) é por sua vez composto de várias gradações de relação intersubjetiva/interobjetiva que compõem o Mercado ou o Estado.

Chamo assim de interjecto a relação entre sujeito e objeto, relação que se dá sempre num meio que interfere na relação e sofre interferências da relação, quando não é ela mesma o *meio* da relação (como água onde está o bebê da banheira acima). Deve-se considerar que o meio é em si mesmo uma relação interjectiva entre múltiplos sujeitos e objetos (isso é relevante para se pensar o conceito de *Umwelt* ou de meio-ambiente). O interjecto pode ter múltiplos aspectos e funções de acordo com ponto (i. e., no espaço-tempo) e com o modo como é observado, e por quem é observado. Um casal humano, por exemplo, vive uma relação que pode ser mais ou menos feliz ou infeliz, dependendo de quem observa e de quando se observa. A um observador neutro que encontra casualmente determinado casal, a relação parecerá feliz, ao passo que um filho pode enxergar todos os “podres” desse casal, e encontrar razões suficientes para uma separação. Um psicólogo especializado em casais certamente usará ferramentas dedutivas. Para o observador neutro, o interjecto resulta ser “menor” ou mais “achatado” do que para o filho e para o analista, que experienciam o interjecto (a relação) como um espaço-tempo denso e multidimensional, que

está num meio não menos denso (as regras e convenções afetivas dadas pela cultura, as relações econômicas e sociais etc.). No mundo vegetal, em que as relações interjectivas se configuram de forma mais lenta (e por isso muito mais visíveis), podemos observar plantas parasitas que têm uma relação mais branda com as suas hospedeiras (como as belas *Monsteroideae*), ao passo que outras são muito mais destrutivas, como as holoparasitas, cuja vida depende totalmente da sua hospedeira, a ponto de as destruir e destruir-se a si mesma (lembrando que nos vegetais o tempo é sempre distendido). Numa floresta tropical, as relações interjectivas são bastante visíveis tanto na superfície – suas formas mais visíveis são os cipós, que formam verdadeiras redes de conexão entre as árvores, e que os macacos (e Tarzans!) usam como caminhos, mas também se pode pensar no musgo, nos líquens – quanto nas intrincadas conexões subterrâneas das raízes, que formam um texto sócio-natural tecido numa trama de múltiplos sentidos. Mesmo em cenas cotidianas, o interjecto é plenamente visível: a relação interjectiva de um salva-vidas ou de um oceanógrafo com o mar é muito diferente da relação que com ele tem um turista casual. Aqui também a noção de *meio* se mostra mais fluida, pois a praia (ou a praia turística, dependendo do caso) já é uma fronteira (cf. Ponge, “Bordas do Mar”). Nos meios fronteiros, aliás, não raro proliferam formas incomuns de relações interjectivas, já que eles são em si polissêmicos ou ambíguos.

Ao contrário da ideia de “intersubjetividade”, na qual um sujeito se relaciona com um ou mais sujeitos dentro de um modelo estável de mundo (como no modelo cosmopolita kantiano), o mundo do interjecto é um mundo de contingência e instabilidade, e a infinita e invisível rede interjectiva se constitui num meio que lembra o do oceano, que faz e refaz constantemente sua estrutura molecular em bilhões de pontos ao movimentar-se em ondas. A rede interjectiva e o meio se distinguem apenas aparentemente, pois como vimos o meio é ele própria uma relação interjectiva, mais ou menos “neutra” em relativamente às conjunções ou disjunções de sujeito e objeto que ocorrem. Ou se pode dizer que todo meio é mais ou menos espesso, de acordo com a perspectiva. Assim como o oceano é uma rede molecular, é também um meio vivo que abriga em si uma miríade de seres que entram em relação interjectiva permanente. Nesse meio enredado de múltiplas redes que é o oceano, podemos observar milhares de relações interjectivas, das algas às anêmonas, que vivem em grau elevado a condição objetiva (ela está fixa e captura seu alimento apenas na medida em que ele passa por ela); mas também podemos observar a lula, que demonstra um alto grau de subjetividade, na medida em que não apenas entra em vários tipos de relação com múltiplos objetos, mas vive e experiencia essas relações de forma múltipla, graças ao seu sistema

tentacular; a lula-vampiro (*Vampyroteuthis infernalis*), segundo Vilém Flusser, é um ser tão complexo quanto o humano (é o seu antípoda) e vive em si mesma e consigo mesma uma relação autoerótica, como se realizasse uma subjetividade interjectiva ao grau máximo. O próprio humano, na medida em que se questiona – em que questiona o seu Ser – é uma espécie terrestre de lula-vampiro dotado de um sistema tentacular de pensamento-linguagem, que o permite entrar em relação interjectiva consigo mesmo; isto é, é capaz de ser sujeito e objeto (ou sujeito e sujeito ou objeto e objeto) ao mesmo tempo, na mesma medida em que pode se autoerotizar ou entrar *ad infinitum* em redes imaginárias graças à fantasia. Nestas últimas também o interjecto pode ser mais ou menos espesso, assim como nos sonhos, cujas tramas deletérias se desfazem ao amanhecer, como um tecido feito de fios tão sutis, que se esboroam com a mínima intromissão da vigília e sua máquina perceptiva – esta máquina que ao dormir desligamos, ou deixamos em *stand by*.

Na verdade, quanto mais pensamos o interjecto, mais o mundo se parece com aquilo que James chamou de experiência pura, que é onde a nossa capacidade de conhecer e entender o mundo se depara com o próprio mundo, e deve se “ajustar” a este, ou em função de uma ação a ser desenvolvida (por exemplo, cruzar uma ponte pênsil sobre uma correnteza) ou em função de um pensamento que necessita ir na direção contrária da ação, como ocorre com a recordação ou com o movimento de abstração. Nesse último caso, o pensamento se aventura em outra forma de experiência, aquela que se dá na formalização de conceitos. Mas os conceitos e as teorias, por mais abstratos que sejam, em algum momento já foram experiência, ou em algum momento o serão (como o cálculo que possibilitou a descoberta dos buracos negros). Hegel tinha razão em dizer que o mundo dos conceitos é como uma “noite escura”, mas em algum momento a luz se acende, a não ser que estejamos mortos. Não por acaso, antes de morrer, Goethe teria exclamado: “Mehr Licht!”

Ainda segundo James, nesse mundo de experiência pura, o importante é atentarmos para os modos de conjunção, de preposição e de disjunção, ou para a sua intensidade. “A vida está nas transições”, afirma James (cf. *infra*), e essas são essas transições constituem o que chamamos de sujeito e o que chamamos de objeto, cujas funções podem se alternar de acordo com quem sobe ou quem desce o caminho inclinado de Heráclito (cf. *supra*). Evidentemente, assumir que o mundo é assim é assumir o caos, ou, para ser mais simpático, e usando novamente James, um mosaico. Só que, afirma James, trata-se de um mosaico sem enchimento ou sem cimento. Mesmo essa metáfora, como qualquer outra (por exemplo, o caleidoscópio) parece insuficiente:

Claro, uma metáfora dessas é enganosa, uma vez que na experiência concreta as partes mais substantivas e mais transitivas cruzam-se continuamente; não há, em geral, uma separação que se deva superar por um cimento externo; e qualquer separação que seja de fato experiência não é superada, permanece como tal e conta como uma separação até o fim. Mas a metáfora serve para simbolizar o fato de que a Experiência em si, em um sentido amplo, pode crescer pelas bordas. Que um momento dela se prolifera rumo ao próximo através de transições que, sejam conjuntivas ou disjuntivas, prolongam o tecido da experiência, é algo que sustento, não pode ser negado. A vida está nas transições tanto quanto nos termos relacionados⁹.

Apesar disso, o pensamento Moderno, segundo Bruno Latour, é aquele que ignorou ao máximo essas transições, acentuando a separação do par sujeito/objeto, na mesma medida em que, diz Latour (2013), o conhecimento científico afastou-se totalmente do animismo e da religião (e de outras formas pré-Modernas de relação conjuntiva), erigindo para si um ideal de “objetividade” que resulta de separação cartesiana da *res cogitans* e da *res extensa*. No entanto, como demonstra o mesmo Latour, o ideal de objetividade, que certamente foi decisivo na manipulação e na transformação *ad infinitum* do mundo objetivo, nunca deixou de ser “subjetivo”, quando analisado do ponto de vista das *redes*: em qualquer experiência de laboratório (ou *in vitro*, como se diz) pressupõe aquilo que se quer “ver”, que alguém (muitas vezes uma instituição, ou uma época) já se dispõe previamente a observar e mensurar, com aparelhos previamente selecionados, com “recortes” de definidos, e que já recorta também previamente do contínuo material as “fases” que pretende observar. Esse “alguém” que recorta e retalha os modos de existência contínuos nunca é neutro, por exemplo, para questões ideológicas ou religiosas. Assim, acrescento, se Einstein disse que Deus não joga dados, muito menos o cientista joga dados ou *joga com dados*. Toda ciência desenvolve os seus métodos ou as suas ferramentas para observar e analisar os fatos ou objetos. A esses métodos e ferramentas podemos chamar também de interjecto, na medida que servem de mediação para a relação disjuntiva entre sujeito e objeto. Quanto mais o método ou a ferramenta é complexa, tanto mais força de manipulação terá o sujeito sobre o objeto.

9 JAMES, William. “Um mundo de experiência pura”. *Ensaio de empirismo radical*. Tradução de Jonny Miranda e Miriam Monteiro Kussumi. Introdução de Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022, p. 82-83.

No entanto, todo objeto possui um lado obscuro. É precisamente por isso que a ciência sempre tarda a avançar em certas áreas, em que os objetos parecem ser dotados de uma recalcitrância (*opiniâtreté*). As bactérias e os vírus, ou fenômenos cósmicos como os buracos negros, são recalcitrantes (*opiniâtres*) mesmo diante de uma parafernália de ferramentas e métodos de recorte. Parece que, nessa recalcitrância, o interjecto só avança do lado subjetivo, enquanto permanece “fechado” do lado objetivo, e é isso justamente o que a palavra francesa *opiniâtreté* define, aquele fechamento em si mesmo, em sua própria opinião, que recebe, do ponto de vista subjetivo, um sufixo pejorativo (-âtre)¹⁰. Assim, um objeto recalcitrante é *opinoso*, fecha as portas de si para a relação interjectiva. Tanto mais recalcitrantes são os fenômenos “culturais”: tanto humanos, como o gosto, a fé, o transe, as formas de apego ou *attachement* (segundo Antoine Hennion), quanto os hábitos sociais dos animais ou vegetais, quando estudados do ponto de vista da inteligência.

Ao contrário, há objetos extremamente dóceis e dúcteis à relação interjectiva, ou, melhor dizendo, há relações interjectivas que se percebem ou que se desenvolvem mais facilmente ou plenamente que outras, porque nelas as posições dos termos se invertem. Dentro das concepções animistas ou xamânicas dos povos originários, é muitas vezes o objeto que manipula o sujeito (como no caso do fetiche ou do vodu); ou então, pode ocorrer que as fronteiras entre o que é objeto e o que é sujeito se tornem indiferenciadas. Ao tupinambá canibal Cunhambebe, por exemplo, o expedicionário Hans Staden teria perguntado a razão de ele comer carne humana, já que quem come carne humana são os jaguares. Ao que Cunhambebe teria respondido: *Jawar ixé*, “sou um jaguar”¹¹. Para o alemão, isso significava evidentemente que o tupinambá era um bárbaro cruel, e tal foi o modo que o representou para seus compatriotas ao publicar a sua *História Verdadeira*. O que Hans Staden não sabia e não poderia saber é que a ontologia tupinambá pressupunha uma outra História Verdadeira, porque tal ontologia é multiposicional ou multinatural (como dirá o antropólogo canibalizante Eduardo Viveiros de Castro), ou seja, um corpo pode ser atravessado por outros corpos, um sujeito (homem) pode ser, do ponto de vista cultural evidentemente, um outro sujeito (o jaguar) e

10 Cf. Francis Ponge, “L’huître”, “A ostra” em *Partido das coisas*. Trad. Adalberto Müller. São Paulo: Iluminuras, 2002.

11 Na edição original, lê-se a transcrição do tupi e a tradução ao alemão: “Jau ware íche/ Jch bin eyn Tiger thier/ es íchmeckt wol...” Iau ware íche / Sou um tipo de Tigre, o gosto é bom...” Note-se que a palavra jaguar ainda não era conhecida, daí o uso de tigre. Staden, H. *Wahrhaftige Historia...*, Marburg: Andreas Kolbe, 1557, cap. 42 caput, p. 107.

entrar, portanto, numa relação invertida sobre quem é o predador e quem é a presa¹². Em outros termos, as relações interjectivas são mais visíveis e importantes para os povos originários, que parecem dotados de uma consciência pragmática para o mundo da experiência. Os tupinambás já eram empiristas radicais, diria William James (que aliás viveu com os indígenas da Amazônia e chegou a estudar a língua *nheengatu*).

Ademais, no caso do nosso tupinambá, é preciso acentuar que as línguas tupi-guarani não usam verbos de ligação, de maneira que os termos *jawar* (jaguar) e *ixe* (eu) já pressupõem uma construção de identidades reversíveis por justaposição, pois literalmente o que se diz é *jaguar eu*, ou: jaguar = eu; eu = jaguar. Todo o sistema dessas línguas estabelece lógicas flexíveis (multimodais) de identidade e diferença, na medida em que a cópula (o verbo ser, e a com ele a própria lógica do Ser) é desnecessária. Para dizer “o urubu é um pássaro” o guarani Kaiowá diz *gwyra yryvu*, e para dizer “o urubu é um pássaro negro”, diz: *hũ gwyra yryvu*; a mera anteposição do predicado diante do sujeito já cria uma relação interjectiva que prescinde da cópula. Ademais, a densidade semântica das palavras do guarani sempre pressupõe muito mais do que aquilo que está dito. Em primeiro lugar, dizer que o urubu é um pássaro equivale a dizer que o urubu é uma “alma” ancestral, pois o termo *gwyra* também significa “alma” (ou psique). Assim, a frase *gwyra yryvu* se bifurca naturalmente em dois sentidos, ambos empíricos para um Kaiowá: um, natural, ou seja, que diz respeito às coisas do mundo da floresta; e, outro, sobrenatural, ou seja, que diz respeito às coisas ancestrais, que, para um Kaiowá, não estão no passado remoto, mas num presente contínuo¹³. Aquilo que aqui seria chamado de polissemia deveria ser na verdade descrito como um interjecto denso ou complexo.

Essa talvez seja uma das vantagens de se pensar na teoria do interjecto. Para nós, os Modernos (no sentido de Latour¹⁴), a rígida separação entre

12 Cf. Viveiros de Castro, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

13 Como procuro demonstrar em relação à cosmologia Guarani Mbyá contida no *Ayvu Rapyta*, na religião Mbyá não há deuses, mas ancestrais dotados de certas capacidades operacionais. Ademais, um ancestral como Jakaira pode ocupar um lugar no “céu” e na semente de uma planta – a ponto de ser ele próprio um tipo de planta, o milho saboró, com o qual se faz o cauim ritual, e em cuja colheita se atribuem os nomes.

14 É necessário lembrar que, para Latour, “jamais formos Modernos”, na medida em que mesmo os modernos preservaram formas “subjetivas” de ação, mantiveram crenças e ideologias que são contraditórias com os postulados de rigor e objetividade que se atribui à ciência.

sujeito e objeto enfraqueceu a nossa relação com o mundo, aprisionando-nos numa redoma subjetiva chamada civilização, dentro da qual os objetos são cada vez mais manipuláveis¹⁵ (dos enxertos aos transgênicos, da roda aos aviões), e o interjecto, enquanto método e ferramenta, é muito mais uma forma de separação do que de união. No entanto, o ser humano, por mais que se isole em redomas, continua a respirar (ou seja, tem uma relação interjectiva constante entre seu corpo e a atmosfera), a alimentar-se, a defecar e a reproduzir-se como outros seres, entrando em interação constante com a natureza. Ora, parece que está ficando claro que quanto mais essa natureza é manipulada pelo método e pela ferramenta (ou seja, pela relação interjectiva artificial ou pela relação interjectiva do método e da ferramenta), mais a natureza se volta contra o homem, mais a criatura se rebela contra o criador: o ar se torna poluído e provoca doenças respiratórias e alérgicas; a água que compõe 80% do corpo humano se contamina e o contamina; os animais e plantas modificados geneticamente produzem mutações malignas nos corpos humanos, como as novas formas de câncer ou de gripe, que se multiplicam.

Ao impor uma relação interjectiva não apenas disjuntiva mas unilateral (sujeito → objeto), ao expandir a força de um interjecto cada vez mais mecânico e mais agressivo ao outro (o mundo, a natureza), tanto mais os Modernos se afastaram de formas de relação que os “nativos” do mundo ainda mantêm com a natureza, e tanto mais passaram a sofrer de uma nostalgia (que os poetas românticos bem expressaram) e dos efeitos maléficos da natureza modificada e transcriada sobre eles mesmos. Certamente a soja transgênica produz mais, mas não é mais uma planta apenas, e sim um mecanismo envolvido em operações técnicas e jurídicas complexas, que produz de forma acelerada num mundo cada vez mais acelerado.. Isso sem contar os efeitos catastróficos que decorrem dos altos lucros decorrentes da soja transgênica, como a devastação de um dos biomas mais importantes da América Latina (o Cerrado) e o genocídio de povos que nele vivem tradicionalmente. Por mais “objetivos” que tenham sido os criadores da soja transgênica, o interjecto atual demonstra um lado obscuro da relação entre Ciência e História. Vivemos hoje num mundo onde quase tudo foi esquadrinhado e matematizado, mas esse grande objeto recalcitrante que é a Terra (ou Gaia) está começando a reagir a séculos de manipulação obscena. Assim, o Antropoceno, ou melhor dito, para excluir desse conceito os não-Modernos que restaram, o Capitaloceno nada mais é que a expansão ilimitada desse interjecto-ferramenta, que vai cortando tudo

15 *Vorhanden*, para Heidegger.

como uma gigantesca máquina de cortar grama descontrolada. Aliás, muitas vezes é a própria ferramenta que se volta contra o criador, uma vez que os objetos técnicos nada mais são do que pro-jectos que se interpõem entre o homem e o seu meio, alterando ou destruindo as múltiplas as relações inter-jectivas originárias, que alguns xamãs ainda podem ver na floresta amazônica. Em *A queda do céu*, Davi Kopenawa alerta para o fato de que não é a terra que está sendo destruída, mas é o céu que está caindo sobre nossas cabeças.

*A queda do céu*¹⁶, livro produzido a partir do encontro do xamã Yanomami Davi Kopenawa com o antropólogo francês Bruce Albert) representa uma mudança de paradigma na tradição etnográfica (que é tradicionalmente uma relação sujeito/objeto), já que tanto o processo colaborativo entre o xamã e o etnógrafo quanto os processos de transcrição, tradução e edição explicitam uma relação interjectiva na sua própria configuração antropológica. Trata-se de uma grande cosmologia narrada por um xamã, na qual muitos aspectos da cultura Yanomami e dos embates entre o modo de pensar da selva e da cidade entram em confronto, questões existenciais, políticas, científicas e tecnológicas. Mas é também uma ontosmologia, na medida em que comporta também uma ontologia muito interessante, que acaso poderia por em causa a ontologia ocidental de Platão a Heidegger. Os seres, tais como definidos por Kopenawa, compõem-se de uma “pele” (*siky*, o que chamamos de corpo) e uma imagem (*utupê*) “sede de energia e identidade pessoal”. Mas não se trata aqui de um dualismo do tipo corpo \times alma ou corpo \times mente, pois há ainda três elementos ontológico-perceptivos: *wixia*, o “sopro vital” que corresponde mais ou menos à nossa ideia de alma; *pihi*, ou consciência (“pensamento consciente e também volição e olhar”), e finalmente o *pore*, ou fantasma, “que assume o comando psíquico em detrimento da consciência [*pihi*]” nos estados de alteração provocados pelos alucinógenos, pelo sonho (pela dor, pela doença). Ao tomar o *yakoãna*, o xamã entra em *poremuu*, ou seja, “em estado de fantasma”, liberando assim a sua *utupê* para o encontro com os *xapiri* (que também revelam as suas *utupê* aos xamãs) e com os milhares de outras *utupê* da floresta (animais, plantas, e até os brancos *napê*, tudo tem uma *utupê*). Observe-se que o processo do xamanismo, que resulta não apenas de um dom, mas de um longo aprendizado, não consiste em ser afetado por um alucinógeno e sofrer uma alteração psicomotora e perceptiva, que provoca

16 KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A queda do céu*: Palavras de um xamã Yanomami. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. As observações que apresento a seguir se baseiam numa leitura cruzada do texto, do posfácio e das notas de Bruce Albert, portanto não remeterei às páginas.

meras alucinações. Antes, trata-se de uma dissociação efetiva da *siky* (pele ou corpo) e da *utupê* (imagem-alma), enquanto a consciência (*pihi*) passa a ser dominada pelo fantasma (*pore*), sem que se altere a alma essencial (*wixia*).

Estamos aqui, portanto, diante de uma ontologia radicalmente distinta das ontologias que o Ocidente produziu ou que se tornaram dominantes no Ocidente, como distinção entre alma e corpo, entre sujeito e objeto, entre razão e sensibilidade, para mencionar algumas. Talvez se pudesse comparar esse descolamento da *utupê* ao sujeito transcendental kantiano, mas ao invés de entender as categorias *a priori*, a *utupê* experimenta categorias *a posteriori*, que advêm de um outro aparelho perceptivo, que se conecta ao mundo ancestral e supramundano dos *xapiri*, e também ao mundo dos demais sujeitos transcendentais da floresta, que formam uma rede transcendental intersubjetiva, na qual experiências de ser radicalmente Outro são intercambiadas, sobretudo quanto aos processos de cura:

Quando o espírito papagaio termina seu canto, o espírito anta começa o dele; depois é a vez do espírito onça, do espírito tatu-canastra e de todos os ancestrais animais. Cada um deles primeiro oferece suas palavras, para então perguntar por que seu pai os chamou e o que devem fazer... Os espíritos cutia, cutiara e paca arrancam o mal fincado nas imagens dos humanos por seres maléficos...As mulheres espíritos arco-íris hokotoyoma refrescam o corpo dos doentes com água e os espíritos anta lambem suas feridas. Os espíritos da árvore masihanari kohi lhes dão novas forças. Assim que um espírito acaba seu trabalho, volta para seu espelho e aguarda até os outros terminarem o deles.¹⁷

Assim, a floresta é para o xamã uma infinita biblioteca, como a Biblioteca de Babel descrita por Jorge Luiz Borges, na qual tudo está conectado em rede:

os cantos dos xapiri são tão numerosos quanto as folhas de palmeira paa hana que coletamos para cobrir o teto de nossas casas, até mais do que todos os brancos reunidos...Os xapiri nunca se deslocam na floresta como nós. Descem até nós por caminhos resplandecentes de luz, cobertos de penugem branca, tão fina quanto os fios das teias de aranha warea koxiki que flutuam no ar. Esses caminhos se ramificam para todos os lados, como os que saem de nossas casas. Sua rede cobre toda a nossa floresta. Eles se

17 Kopenawa & Albert, *op cit*, p. 177.

*bifurcam, se cruzam e até se superpõem, para muito além dela, por toda a vasta terra a que chamamos urihi a pree ou urihi a pata, e que os brancos chamam de mundo inteiro.*¹⁸

Diante desse quadro, que só promete mais guerras, mais catástrofes climáticas, talvez se trate de não de agir como os povos originários, mas de pensar com eles. Assim como a agência xamânica de Kopenawa (e de tantos outros) apresenta formas de vínculos (relações interjectivas) com a natureza que desconhecemos (ou será que desaprendemos?), talvez se pudesse pensar, ao invés de implantar *microchips* no cérebro para aumentar a nossa velocidade de conexão com as redes digitais e com os objetos técnicos, constituir novas redes que nos conectem de forma mais harmônica com outras formas de relação interjectiva (com o mundo animal e vegetal, com os rios, as florestas, com o que resta de vida nos oceanos). Mas tais conexões (ou relações interjectivas) não deveriam, no sentido em que propomos acima, ser pensadas dentro do paradigma cosmopolita, tendo o ser humano Ocidental e Moderno no centro, mas no sentido do pluriverso e da cosmopolítica. Trata-se, portanto, de criar um novo pensamento de fronteiras, ou um pensamento-fronteira. Enfim, de recodificar as fronteiras e limites criados pelos Modernos, que também jamais fomos, ou que não necessariamente deveríamos ser ou seremos para sempre.

Referências

- HENNION, Antoine. “Você disse apegos?” In: Erick Felinto, Adalberto Müller, Alessandra Maia (org.). *A vida secreta dos objetos*. Rio de Janeiro: Azougue editorial, pp.217-231, 2017.
- JAMES, William. *Pragmatismo e outros textos*. Traduções de Jorge Caetano da Silva e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores).
- JAMES, William. *Writings 1902-1910*. New York. The Library of America, 1987.
- JAMES, William. “Um mundo de experiência pura”. *Ensaio de empirismo radical*. Tradução de Jonny Miranda e Miriam Monteiro Kussumi. Introdução de Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022.

18 Kopenawa & Albert, *op. cit.*, p. 115-116.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, Bruno. *Investigación sobre los modos de existencia*. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2013.

LUCRÉCIO. *Sobre a natureza das coisas*. Tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica, 2021

SANTOS, Joana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte: Pãde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986,

STENGERS, Isabelle. “A proposição cosmopolítica”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, 2018, pp. 442-64.

WHITEHEAD, Alfred North. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1978.