

**VESTÍGIOS DE OUTRO PORVIR: POSSÍVEIS  
DESDOBRAMENTOS ACERCA DO ESQUECIMENTO DO SER E  
DE UM REGIME ONTOLÓGICO AMERÍNDIO<sup>1</sup>**

*Vestiges of another future: the possible developments about of the  
forgetfulness of Being and of signs of an amerindian ontological regime*

---

**Ana Carolina Matias Costa Aldeci<sup>2</sup>**

**RESUMO**

O artigo busca analisar as relações estabelecidas entre o projeto heideggeriano, acerca da constituição de uma ontologia fundamental — que desagua nos problemas do Ser do mundo, da *Physis* (*φύσις*) e da Técnica —, e as indicações de um regime ontológico ameríndio, perspectivista e multinaturalista, proposto por Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro. Regime que se baseia, principalmente, nos saberes tradicionais do povo Juruna (Yudjá) e reverbera na teoria heideggeriana, assim como no quadro geral da filosofia, ao revolucionar o significado de balizas conceituais caras ao pensamento filosófico ocidental e ocidentalizado, como natureza e cultura, humanidade e animalidade, espírito e corpo.

**Palavras-chave:** Ser. Técnica. Physis. Perspectivismo. Multinaturalismo.

**ABSTRACT**

The article seeks to analyze the relationships established between the Heideggerian project, about the constitution of a fundamental ontology —which flows into the problems of the Being of the world, *Physis* and Technique —, and the indications of an amerindian ontological regime, perspectivist and multinaturalist, proposed by Tânia Stolze Lima and Eduardo Viveiros de Castro. Regime based mainly on the traditional knowledge of the Juruna people (Yudjá) that reverberates in the Heideggerian theory, as well as in the general framework of philosophy, when it revolutionizes the meaning of important conceptual beacons for western and westernized philosophical thought, such as nature and culture, humanity and animality, spirit and body.

**Key-words:** Technique. Physis. Perspectivism. Multinaturalism.

---

<sup>1</sup> DOI: <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2022.250378>

<sup>2</sup> Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: [anacarolinamca@hotmail.com](mailto:anacarolinamca@hotmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4043-6031>. Doutoranda em filosofia na área de metafísica e lógica pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

## 1. Introdução

Por defender que a tradição metafísica, até então, havia investigado o Ser apenas sob a ótica dos entes e de suas definições, Heidegger recolocou a questão sobre o sentido do Ser. Em busca deste sentido, desembocou na questão sobre o Ser do mundo e, por conseguinte, na questão da Técnica. Ser do mundo e Técnica que se mostraram, afinal, como expressão e configuração fundamental do nosso próprio modo de Ser, de ser-no-mundo.

Apesar do termo *physis* (*φύσις*) ser costumeiramente traduzido por “natureza”, a natureza que conhecemos ao modo da substância (permanente, necessária, encadeada e universal) através das ciências naturais, não encerra o que para Heidegger (ao menos à luz de Heráclito) seja a *physis*. A *physis* parece se aproximar do que nos foi indicado pelo autor como ‘mundo-ambiente’, na medida em que designa o próprio aparecimento de mundo. Mundo-ambiente que já havia se mostrado fenomenologicamente ao modo da utilizabilidade, antes da natureza ser conhecida ao modo da substância. Por isso, nesse contexto, a *physis* também deve ser pensada a partir da relação fundamental que estabelece com o Ser-aí.

Ainda segundo Heidegger, desde o desenvolvimento da técnica moderna, nos encontramos submetidos a uma rede de explorações e exigências (“armação”), a partir da qual só temos sido capazes de enxergar outros seres ou coisas como coisas subsistentes a serem exploradas. Embora o autor não ofereça saídas muito evidentes para a armação que ele enuncia, ainda afirma que o desmantelamento e a reorganização dessas estruturas de exploração podem advir da própria técnica, caso, insistentemente, a enxerguemos em seu sentido originário e não como um mero instrumento.

Partindo do pressuposto de que a presença e a disputa de outros modos de ver, produzir e se relacionar com o mundo poderiam nos oferecer outras alternativas para a armação técnica na qual nos encontramos, justamente por favorecerem esse contínuo processo de estranhamento do que nos é comum, este artigo teve como propósito, além de apresentar a teoria heideggeriana em torno das discussões já mencionadas, apresentar as indicações de um regime ontológico ameríndio, proposto por Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro através da elaboração de dois conceitos: o perspectivis-

mo e o multinaturalismo. Ambos respaldados nos saberes de alguns povos originários da América do sul, principalmente, do povo Juruna (Yudjá).

Ainda que Heidegger, assim como os povos originários, não posicione o mundo como objeto de nosso domínio e vá de encontro ao estabelecimento de um Ser separado, totalizante e transcendente, esses povos empreendem uma revolução cosmológica de sentido em torno de algumas balizas conceituais, caras ao pensamento filosófico ocidental e ocidentalizado (como natureza e cultura, humanidade e animalidade, espírito e corpo), que não apenas denunciam o caráter particular de um Ser que foi exibido como universal pela cultura hegemônica do homem branco europeu, mas rompem com a exclusividade dos seres humanos no que diz respeito à relação fundamental que estabelecem com o mundo e com o seu surgimento (*physis*).

Quais seriam, afinal, as revoluções de sentido anunciadas pelos povos originários? Essas revoluções nos conduzem para a destituição de toda e qualquer ontologia ou ainda desenham no horizonte uma ontologia fundamental possível? De que maneira essas outras formas de conhecimento acerca do mundo, marginalizadas por um Ser hegemônico, poderiam reverberar nas esferas social, política, epistemológica e ecológica, por exemplo? Esses outros modos de produção e de compreensão da realidade incidem, de alguma maneira, no problema da técnica moderna, no nosso modo de ser-no-mundo e no próprio surgimento de mundo (*physis*), pensados, através de Heidegger, a partir da relação fundamental que estabelecem com o Ser-aí? Todas essas questões direcionaram algumas das investigações que foram aqui realizadas.

Apresentou-se neste artigo, portanto, em um primeiro momento, (1) o problema do esquecimento do Ser, a questão sobre o Ser do mundo, o conceito de *physis* (*φύσις*) e o problema da técnica moderna, evidenciados por Heidegger. Em um segundo momento, foram apresentados (2) os conceitos de perspectivismo e de multinaturalismo, elaborados pelos autores já mencionados. A partir dessa exposição, investigou-se, por fim: (1) a possibilidade de constituição de uma ontologia fundamental perspectivista e multinaturalista; e (2) as possíveis repercussões na teoria heideggeriana, ou mesmo, no

quadro geral da filosofia, das revoluções cosmológicas de sentido empreendidas pelos povos originários.

## 2. O problema do esquecimento do Ser em Heidegger

Apesar de haver algumas divergências e sutilezas discutidas em torno da temática, a Ontologia é, em geral, considerada uma parte da filosofia que no seio da metafísica aborda, especificamente, o problema do Ser<sup>3</sup>. Martin Heidegger, no entanto, põe em xeque o sentido de Ser que foi elaborado pela tradição metafísica e, nesse aspecto, defende a necessidade de uma nova propositura ontológica. Ao sugerir a reformulação da questão sobre o Ser, ele tece uma extensa crítica à tradição filosófica que “de Platão [...] até a *Lógica* de Hegel” (HEIDEGGER, 2012, p.33) não compreende mais a verdade como uma manifestação originária do Ser (assim como alguns pré-socráticos a compreendiam, a exemplo de Anaximandro e Parmênides<sup>4</sup>), mas como aquilo que assinala correspondência entre o juízo e o mundo<sup>5</sup>. Para Heidegger, a tradição filosófica formulou indevidamente a questão sobre o sentido do Ser ao concebê-lo como evidente e ao investigá-lo apenas sob a ótica dos entes e de suas definições, e não sob a ótica do Ser<sup>6</sup>. Ao negligenciar a diferença ontológica entre o Ser do ente e o ente, a tradição esqueceu, portanto, do próprio Ser pressuposto no “é” da questão “que é Ser?”.

Por defender uma metodologia de caráter fenomenológico e hermenêutico, Heidegger reivindica que a questão sobre o Ser “se mostre como uma *assinalada* pergunta” que determina e, ao mesmo tempo, “põe-em-liberdade aquilo por que se faz a pergunta” (HEIDEGGER, 2010, pp.39-41).

<sup>3</sup> Aquilo que permanece o mesmo apesar de toda transformação.

<sup>4</sup> Ambos consideram a Substância como aquilo que movimenta e determina tudo o que “é”. Anaximandro define a Substância como *apeiron* (ilimitado, infinito, indefinido e eterno) e Parmênides considera que a essência da nossa realidade se encontra absorvida na unidade de uma substância absoluta e imutável. Na metafísica clássica, porém, o Ser não é o mesmo que a Substância, porque o Ser das coisas não se deixa definir.

<sup>5</sup> “A tese de que há uma equivalência entre o juízo de algo verdadeiro e a objetividade é recusada por Heidegger, pois uma lógica do sentido — do conhecimento tomado como juízo verdadeiro de algo — não pode ser mais originária que uma ontologia fundamental” (MERGULHÃO, 2015, p. 13). O professor Cláudio Costa defende que o fato de termos abertura para pensarmos as coisas tal como elas realmente são não refuta, mas confirma a teoria da correspondência. (Ver: COSTA, Cláudio. *HEIDEGGER: O SER PARA A MORTE*. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xLlNznlooOw>. Acesso em: 10 jan. 2021).

<sup>6</sup> Ente é tudo que ‘é’, assim como um martelo, um ser humano ou uma ação.

Ou seja, que o sentido do Ser não seja simplesmente estabelecido por nós através de um exercício de abstração, mas que a estrutura ontológica desse sentido se revele fenomenologicamente, ao seu modo, em meio à própria pergunta referida.<sup>7</sup>

Três preconceitos, que nos levam a sugerir a evidência ou a infertilidade da questão sobre o sentido do Ser, são apresentados e contra-argumentados por Heidegger em sua obra *Ser e Tempo*. O primeiro afirma que o Ser é o conceito mais claro e evidente, presente em tudo o que se apreende do ente, por ser o mais universal. Entretanto, a universalidade do Ser transcende a universalidade do ente e na qualidade de conceito mais universal — não na qualidade de conceito supremo do gênero<sup>8</sup> — ele não se apresenta como o mais claro, senão como o mais obscuro dos conceitos. O segundo preconceito nos informa que o Ser é um conceito indefinível, sendo infrutífera, portanto, a pergunta pelo seu sentido. Contudo, o fato de não conseguirmos determiná-lo por meio de conceitos superiores ou inferiores a ele (os mesmos que costumam determinar os entes), nos mostra não apenas que o Ser não pode ser concebido como ente, mas que essa indefinibilidade justamente solicita a pergunta pelo seu sentido. O terceiro preconceito nos leva a acreditar que o Ser pode ser entendido por si mesmo e que, por isso, já nos é transparente, sendo dispensável a questão pelo seu sentido. Mas, o fato de possuímos uma compreensão tão medíocre acerca do entendimento-do-Ser — ainda que o vivenciemos a cada enunciado, conhecimento e comportamento — parece o enquadrar como um daqueles ‘juízos secretos da razão comum’, sobre os quais cabe ao filósofo se debruçar (HEIDEGGER, 2012, pp. 37-38).

Isto posto, Heidegger define ou indica o Ser como uma abertura de possibilidades que “determina o ente como ente” (o que nos dá margem para compreender o Ser de diversas maneiras)<sup>9</sup>. Por isso, é em relação ao Ser que o ente “já é entendido cada vez” (*Ibidem*, p.45). Isso não significa dizer, to-

<sup>7</sup> “Todo perguntar é um buscar” (HEIDEGGER, 2012, p. 41).

<sup>8</sup> Um conceito que se apresenta como conjunto supremo das coisas que são.

<sup>9</sup> A originalidade de autor, como nota Claudio Costa — além da análise que realiza sobre as categorias fundamentais da condição humana —, talvez se encontre no fato de que usa a palavra Ser, poeticamente, como uma metáfora universal fluída que ora quer dizer Deus, ora Potência, ora Existência, ora Ser-aí, sem que se remeta a uma unidade estática e substancial (Cf. COSTA, Claudio. *HEIDEGGER: CONCLUSÕES*. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eTUtnRSqDj4>. Acesso em: 10 jan. 2021).

davia, que o Ser possui um conjunto finito de características, mas que ele se diz de vários modos e é sempre um transcendente<sup>10</sup> em relação a todas as categorias. Sob esta ótica, os entes instanciam coisas diversas ao ‘serem’ a cada vez e não remetem a uma unidade ontológica que constitui estaticamente uma substância.

O problema, a esta altura, seria determinar como acessamos o sentido do Ser se apenas os entes parecem se encontrar à mão, disponíveis para nós de maneira evidente. Levando em consideração que o Ser se mostra de uma maneira essencialmente diferente da “descoberta do ente” e que “requer uma conceituação própria, diferente dos conceitos que determinam o significado de ente”, Heidegger propõe em *Ser e Tempo* que encontremos um modo correto de acessar o ente “em si mesmo”, para que o seu Ser venha à tona da maneira mais genuína possível, sem que fiquemos presos no círculo da prova<sup>11</sup> da pergunta sobre o Ser (*Ibidem*, pp.43 e 45).

A investigação sobre o Ser não parte de qualquer ente, mas do ente que formula a questão acerca do Ser e possui primazia sobre esta, a saber: o Ser-aí. O termo Ser-aí, *grosso modo*, expressa o modo-de-ser humano que, capaz de projetar uma abertura para si mesmo — na medida em que se estranha ontologicamente, permitindo que o Ser nele se revele —, se torna a porta de acesso para o problema do Ser, estabelecendo com este uma relação fundamental. É por meio desta relação que Heidegger explica a nossa via de acesso ao sentido do Ser e o prévio entendimento-de-Ser que possuímos ao lançar a pergunta pelo seu sentido, ainda que este seja de imediato “pura e simplesmente inapreensível” (HEIDEGGER, 2012, p.43). Em suma, a investigação sobre o sentido do Ser parte do Ser-aí, porque a própria pergunta sobre o Ser (que é determinada pelo que nela se pergunta) constitui o nosso modo-de-ser fundamental (*Ibidem*, pp. 47 e 49).

Assim, uma teoria antropológica de caráter anti-hipostesiador é, então, desenvolvida, porque mesmo não definindo o Ser humano ao modo da

---

<sup>10</sup> “Na fenomenologia e, depois, no existencialismo, o transcendente caracteriza o que visa a consciência, ou seja, aquilo em direção ao que ela tende e, ao mesmo tempo, daí permanece distante”. (TRANSCENDENTE. *In Dicionário de Filosofia*, 1993). Contudo, o sentido de Ser como transcendente a categorias, aqui mencionado, não corresponde a esse sentido fenomenológico — o de “o mundo lá fora” que transcende a consciência que o experimenta e também a preenche —, mas ao sentido medieval, de algo que perpassa e, ao mesmo tempo, ultrapassa todas as categorias e, portanto, se diz de vários modos.

<sup>11</sup> Pressuposição acerca do entendimento de um conceito ainda a ser definido.

substância, Heidegger realiza uma analítica do nosso modo de Ser. A partir do Ser (que procede e não precede a nossa existência<sup>12</sup>), nós somos a cada vez, em determinado tempo e espaço, expressão de uma abertura de possibilidades. Em contrapartida, não somos de qualquer modo, porque sempre somos ao modo do Ser-aí e este modo é atravessado por uma série de ‘existenciários’ que nos caracterizam ontologicamente a cada vez, de maneiras diversas. Esses existenciários se afiguram, genericamente, como condições de possibilidade para a nossa existência e, por conseguinte, configuram a nossa estrutura ontológica de Ser. Um desses existenciários analisados pelo autor é o “ser-no-mundo”, porque não existimos sem mundo e nos encontramos lançados, imersos e ocupados na lida com este mundo pelo qual nós deveríamos nos responsabilizar. Mas qual seria o sentido do Ser do mundo?

Como será melhor demonstrado no próximo tópico, ao recolocar a pergunta acerca do Ser e, portanto, ao se perguntar acerca da história que ocorreu ao Ser (como acontecimento), Heidegger desembocou na questão da técnica. Técnica que também se mostrou como expressão e configuração fundamental do nosso próprio modo de Ser, de ser-no-mundo.

### **3. O Ser do mundo e a técnica do descuidado**

Quando nos perguntamos fundamentalmente sobre o mundo, descobrimos que mundo não é Ser-aí, nem um objeto lá fora que se encontra separado do Ser, mas algo que nos constitui. O mundo é uma característica do Ser-aí, porque Ser-aí não existe sem mundo, sem ser-no-mundo. De acordo com Heidegger<sup>13</sup>, ‘mundo’ pode ser compreendido como: (1) a totalidade do ente que pode subsistir no mundo; (2); a região que comporta uma multiplicidade de entes; (3) o mundo-ambiente comum, no qual vivemos e sobre o qual possuímos uma “significação existencial pré-ontológica”; (4) o conceito geral e à priori— que é ao mesmo tempo particularmente modificável — de mundidade . O primeiro e o terceiro sentidos são os que mais interessam ao autor acerca de sua investigação ontológica.

---

<sup>12</sup> Isso não significa dizer que construímos de maneira absoluta aquilo que somos, mas que isso que somos não se encontra previsto em lugar algum.

<sup>13</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012, p.201.

Ao notar que apenas os entes se oferecem à nossa experiência, Heidegger investiga como seria possível experimentar o próprio mundo, fenomenologicamente, por meio dos entes — e não apenas realizar inferências sobre ele —, dado que os próprios entes se encontram no interior do mundo. Como, então, este mundo que se apresenta como possibilidade de experiência e de aparição para os entes poderia ser experimentado em si mesmo?<sup>14</sup> Ainda em *Ser e Tempo*, o Ser do mundo é investigado, a fim de que possa se revelar para nós, em sua estrutura de Ser, sem que se sujeite a nós, ou melhor, sem que se submeta às características que projetamos sobre ele.

Por negar que o Ser do mundo seja a totalidade dos entes intramundanos<sup>15</sup>, Heidegger também nega que o Ser da cultura<sup>16</sup> ou da natureza sejam idênticos ao Ser do mundo-ambiente (o mundo-ambiente tal como explicitado na terceira acepção supracitada de mundo). Nesse contexto, a cultura não corresponde ao mundo-ambiente porque não designa ontologicamente um modo de Ser e se revela como ente intramundano, abalizado pela natureza. A Natureza, por sua vez, não corresponde ao mundo-ambiente, porque apesar de constituir uma categoria ontológica e representar um caso limite do Ser de um ente no interior do mundo, continua a ser intramundana e também não elucida ou encerra o que seja o Ser do mundo. Ao dizermos que algo é natural, por exemplo, costumamos nos remeter a um determinado modo de Ser do ente, o modo da substância — permanente, necessário, encadeado e universal —, mas a própria natureza é apenas um caso de mundo, que só passou a se mostrar como substância a partir das pesquisas que foram sendo desenvolvidas pelas ciências naturais.

Apesar do termo *physis* (*φύσις*) ser costumeiramente traduzido por “natureza”, a natureza que conhecemos ao modo da substância não encerra o

---

<sup>14</sup> Heidegger contraria Kant, neste ponto, porque para Kant o mundo, como uma totalidade metafísica, é apenas uma ideia regulativa responsável por unificar sinteticamente as nossas experiências que, por excelência, não ‘aparece’ pra nós. Não é algo experimentável fenomenologicamente. (Ver: KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5ª Edição. Trad.: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.).

<sup>15</sup> No texto “A questão da metafísica”, Heidegger explica que a totalidade do ente não pode ser compreendida, mas percebida e sentida. Quando não estamos propriamente ocupados com as coisas e com nós mesmos esta totalidade se revela para nós — em um acontecimento fundamental do Ser-aí —, através de algumas disposições de humor que nivelam o ser humano aos demais entes, sendo elas: o tédio, a alegria pela presença de uma pessoa querida e o humor de uma forma geral. (HEIDEGGER, 2008, pág.122).

<sup>16</sup> A cultura é descrita por Heidegger como coisa “provida de valor” (HEIDEGGER, 2012, p.197).

que para Heidegger (ao menos à luz de Heráclito) seja a *physis*. A *physis*, de outra maneira, indica o próprio movimento da natureza de fazer aparecer, surgir, aquilo que nela se oculta e é dessa forma que a *physis* se afigura como permanente, apesar de toda a transformação. Sobre isso, o autor ainda desenvolve:

“[...] surgir no sentido de provir do que se acha escondido, velado e abrigado. Esse surgir torna-se imediatamente visível quando pensamos no surgimento da semente escondida dentro da terra, no rebento, no surgir dos brotos. A visão do nascer do sol também pertence à essência do surgimento. Podemos ainda pensar o surgir como quando o homem, concentrando o olhar, surge para si mesmo, como no discurso o mundo surge para o homem e com ele se reúne a fim de que o próprio homem se revele, como o ânimo se desdobra nos gestos, como sua essência persegue o desvelamento num jogo, como sua essência se manifesta na simples existência. Em toda parte – para não se falar do aceno dos deuses – dá-se um vigor recíproco de todas as essências, e em tudo isso o aparecimento, no sentido de mostrar-se a partir de e dentro de si mesmo. Isso é a φύσις. (HEIDEGGER, 1998, p. 101).

Nessa acepção, na medida em que designa o próprio aparecimento de mundo, a *physis* parece se aproximar do que nos foi indicado por Heidegger como ‘mundo-ambiente’. Mundo-ambiente que já havia se mostrado fenomenologicamente ao seu modo, antes da natureza ser conhecida ao modo da substância, a saber: ao modo da utilizabilidade<sup>17</sup>. É, nessa conjuntura, que a *physis* também deve ser pensada a partir da relação fundamental que estabelece com o Ser-aí e não apenas como um objeto que, isolado cientificamente, não nos diz respeito.

Antes de tematizar o mundo, de teorizá-lo, portanto, nós nos movimentamos no mundo, onde estamos lançados, e agimos sobre ele. As coisas nos aparecem fenomenologicamente enquanto lidamos com elas de modo pré-reflexivo, “pré-temático” (HEIDEGGER, 2012, p.207). Por essa razão, a significação existencial que possuímos de um mundo-ambiente comum é pré-ontológica. Quando compreendemos as coisas ao modo da substância não as compreendemos em seu modo mais originário, porque, assim, as iso-

---

<sup>17</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012, pp. 213, 217. “A explicação ontológica do ser da natureza não nos garante a explicação acerca do ‘fenômeno do mundo’”, porque “a natureza é ela mesma um ente que-vem-de-encontro no interior-do-mundo e que se pode descobrir em caminhos diversos e em diversos graus”. (HEIDEGGER, 2012, p.199).

lamos como objeto de nosso conhecimento e as retiramos do mundo que lhes é próprio. Enquanto lidamos com as coisas não as conhecemos, no sentido de possuímos uma representação correta sobre elas. A distinção entre o Sujeito, que conhece, e o objeto, a ser conhecido, é aqui apagada ou, pelo menos, desarticulada. Dessa maneira, nos encontramos fundamentalmente absorvidos pelo mundo e nos confundimos com ele. “A nossa relação fundamental com o mundo e com as coisas é de cunho essencialmente pragmático. Por outras palavras, o modo mais elementar da ocupação é a práxis” (SILVA, 2010, p, 57). Somos apenas com o mundo e é assim que ele nos constitui. Isso significa que ao tematizar o Ser dos entes, já modificamos o seu modo de ser, porque a essência das coisas nos aparece dentro e não fora dos seus contextos de uso, de sua instrumentalidade.<sup>18</sup>

Em razão de possuírem a estrutura de ser ‘algo para’, todas as coisas remetem necessariamente a outras coisas como instrumentos<sup>19</sup>. Sob essa perspectiva, o martelo não apenas se revela em seu martelar, mas também revela a parede, que revela o prego, que revela o quadro, que revela o pincel e assim por diante. Os entes que são ao modo da utilizabilidade participam, então, de uma série de relações práticas que, por obedecerem a uma regularidade, constituem um nexos, uma unidade, um “mundo”, uma “totalidade instrumental”. Quando algum desses entes para de funcionar, por exemplo, frustrando as nossas expectativas acerca de sua instrumentalidade, tomamos consciência dessa instrumentalidade como modo de ser mais originário dos entes, e tomamos consciência do nexos das relações práticas nas quais estão involucrados. Neste cenário, o mundo aparece para nós justamente quando se ausenta, quando a nossa “absorção ocupada” é rompida pelo estranhamento, pela surpresa, pela importunação. Experimentamos o mundo a partir do seu fracasso.

Ao passo em que tomamos consciência da utilizabilidade dos entes, quando algo rompe a regularidade de suas remissões práticas somos levados de pronto a restituir essa regularidade, que se apresenta como condição de

---

<sup>18</sup> Em meio a esse contexto de uso, nós também somos mundo.

<sup>19</sup> Segundo Heidegger, a palavra grega para “as coisas”, “ta pragmata”, elucidada algo sobre o sentido ontológico de “coisa”, ao revelar a própria estrutura de ser das coisas em termos de relações práticas, tendo em vista que as coisas são em si mesmo ao modo de sua utilizabilidade. (HEIDEGGER, 2012, p.211).

existência e, porque não, de usabilidade das próprias coisas. Para restituir a instrumentalidade rompida pela surpresa, importunação ou não-pertinência de um determinado ente e de suas relações, levamos um ente que é ao modo da utilizabilidade a ser ao modo da subsistência, porque para consertá-lo precisamos conhecê-lo dessa maneira. Isto é, precisamos compreender as suas propriedades, examinar as suas características, sistematizar as dinâmicas de seu funcionamento, distanciá-lo do mundo do qual ele mesmo se distanciou.<sup>20</sup>

Ao considerar que o mundo se encontra sintetizado, de antemão, como uma unidade prática composta por relações de instrumentalidade, Heidegger nos comunica que o nosso mundo comum é técnico.<sup>21</sup> A técnica é normalmente definida pela filosofia como um meio para fins ou como um fazer humano. Para ele, essas duas definições clássicas são corretas, mas não verdadeiras, porque ambas se reportam à essência da técnica como se ela fosse um instrumento, mas a essência da técnica não é em si mesma algo técnico, nem uma mera relação de meios e fins, mas um comprometimento com o vir-a-ser de algum a coisa<sup>22</sup>. O sentido da técnica é aquele que opera na própria instrumentalidade, a saber, a causalidade<sup>23</sup>. A causalidade é ontologicamente definida pelo autor, à luz de Platão<sup>24</sup>, como aquilo que traz à

---

<sup>20</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012, pp. 207-213; 219-225.

<sup>21</sup> O conceito de técnica é especificamente tratado por Heidegger no texto “A questão da técnica”, escrito depois de sua associação com o Partido Nazista (NSDAP), em uma época na qual observou de perto o processo de militarização e a aplicação da técnica para a destruição do ser humano. Neste cenário, a análise do Ser-aí já havia se deslocado para uma análise ontológica mais pura do Ser enquanto tal e o autor já havia concluído que, como a linguagem só nos permite falar dos entes, a revelação do Ser não se daria pelo Ser-aí, mas por iniciativa do próprio Ser que se revela indiretamente através da linguagem poética, na qual faz morada. Ver: COSTA, Claudio. *HEIDEGGER: FASE POSTERIOR*. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=x4dSJXZy6ao>. Acesso em: 10 jan. 2021.

<sup>22</sup> Cf. HEIDEGGER, 2007a, pp. 376 e 377.

<sup>23</sup> Aristóteles define causalidade por meio de quatro causas atuantes: (1) a causa material, que concerne à matéria; (2) a causa formal, que diz respeito à forma como a matéria nos é afigurada; (3) a causa final, que expressa a finalidade da matéria afigurada, o seu propósito (4) e a causa eficiente que agrupa as três anteriores e se refere ao forjador da matéria enformada com determinada finalidade (ARISTÓTELES, 2015, A 3-10, pp. 15-21). O produzir, de acordo com Heidegger, não se reduz a uma dessas causas. Não é expressão apenas da causa eficiente, nem apenas da causa final, como passamos a acreditar a partir das ciências modernas. Todo produzir “reúne em si os quatro modos de ocasionar” (HEIDEGGER, 2008a, p.380).

<sup>24</sup> Trecho presente no Banquete de Platão (205b) traduzido por Heidegger: “Todo ocasionar para algo que, a partir de uma não-presença sempre transborda e se antecipa numa presença, é produzir (poiésis)” (HEIDEGGER, 2007a, p.379).

frente algo que não estava em lugar algum (o que antes não era passa a ser). A técnica, essencialmente, é, desse modo, *poiésis*, produção de sentido para o Ser. Por essa razão, ela se assenta em uma verdade originária (*alétheia*), assim como a *physis* na acepção mencionada. Ou seja, conhece e cria mundo desvelando aquilo que se oculta.

Heidegger nos revela, porém, que existem diferenças entre a técnica pré-moderna e a técnica moderna. É em torno dessa diferenciação que o autor parece propor o reestabelecimento de uma relação de cuidado com o mundo, embora reconheça o advento da técnica moderna como destinal. Para ele, a técnica pré-moderna não desafia a natureza e se relaciona com ela ao modo do cuidado. Tenta reproduzir aquilo que da natureza observa, a deixando onde está, sem romper com o seu ordenamento. O moinho de vento, por exemplo, não armazena energia, mas gira com o vento. O camponês, por sua vez, não desafia o solo do campo, mas o prepara ao modo do cuidado e do zelo, para que o solo assim lhe retribua.<sup>25</sup>

Apesar da técnica moderna ser, como a pré-moderna, um desabrigar que traz à presença, ela não se desdobra no sentido da *poiésis*, porque conduz a natureza ao seu limite ao explorá-la, armazená-la e transformá-la. A técnica moderna parte da técnica em vista da produção do próprio mundo técnico. Admite a natureza, portanto, como um objeto técnico e a posiciona em uma totalidade de remissões que constituem uma rede de exigências. Este posicionamento encomenda alguma coisa da natureza. Nesse contexto, a terra se desoculta como reserva mineral de carvão e o solo como depósito de minérios, sempre à disposição daqueles que desejem deles se servir. A natureza é extraída para ser utilizada em um ciclo cada vez mais complexo e, enquanto isso, o mundo da técnica escapa e se distancia cada vez mais do ser humano que o criou.

Uma coisa que é exigida, requerida e desafiada a ser algo no interior de uma rede de exigências é um subsistente. Aquilo que permanece posicionado sendo o que é. Nessa rede, cada ente do mundo técnico é exigido por outro. O sentido de cada coisa sempre está em outra coisa (heteronomia). Tudo exige e é exigido nessa armação. A armação é a estrutura de fazer com que cada coisa siga sendo da maneira como foi posicionada e funciona como

---

<sup>25</sup> Cf. HEIDEGGER, 2008a, pp.381-382.

uma grande máquina, na qual todas as coisas subsistem em rede, explorando e sendo exploradas, cujo único propósito é a manutenção do seu funcionamento. A armação, contudo, não foi forjada pelos seres humanos, mas é a estrutura de dar sentido que aconteceu ao ser humano como um modo de desvelamento do próprio Ser. Então, ao passo em que podemos nos aproximar do Ser através da técnica, a própria técnica nos distancia do Ser quando nos leva a enxergar os entes apenas como objetos a serem explorados e dominados.

Mais do que investigar o sentido último do Ser (como quem investiga o sentido da Existência, o sentido de uma propriedade de segunda ordem), Heidegger parece querer demarcar que esse sentido não existe fora do sentido trivial e, ao mesmo tempo, fundamental da existência dos entes, que é estar “à mão” ao modo do utilizável. Como vimos, nem o Ser nem a Técnica podem ser pensados fora do tempo, fora da história que lhes aconteceu e a história da metafísica moderna é a história da tecnificação do mundo. O diagnóstico emitido por Heidegger (percebam a linguagem técnica da qual me valho a cada instante) é o de que, imersos em uma rede de explorações, só temos sido capazes de enxergar outros seres ou coisas como coisas subsistentes a serem exploradas. É nessa medida que a técnica não se refere apenas e, de forma banal, ao desenvolvimento e à fabricação de elementos técnicos ou tecnológicos, mas designa o nosso próprio modo de ser-no-mundo. Ou seja, o modo como temos produzido e compreendido o mundo que se nos apresenta e que, a um só tempo, também nos constitui. O problema aqui demarcado parece ser, portanto, menos a técnica e mais o fato de que, por meio dela, o sentido das coisas esteja sendo dado pelas estruturas de relação de exploração, “mas onde há perigo, cresce também a salvação”? (Hölderlin in HEIDEGGER, 2008, p.391).

Ao tentar colocar a questão sobre a técnica em seu devido lugar e de maneira adequada, Heidegger não parece ter como objetivo principal a elaboração de um plano de escape para a armação que ele anuncia. Porém, ainda afirma que o dismantelamento e a reorganização dessas estruturas de exploração podem advir da própria técnica, caso, insistentemente, a enxerguemos em seu sentido originário e não como um mero instrumento<sup>26</sup>. Em-

<sup>26</sup> Cf. HEIDEGGER, 2008a, p.394.

bora as saídas oferecidas pelo autor possam ser avaliadas, de modo geral, como um tanto evasivas, talvez essa insistência no estranhamento para o qual ele nos dirige, seja o que, afinal, caracterize a nossa verdadeira autenticidade.

Por favorecer o contínuo processo de estranhamento do que nos é comum, propõe-se aqui que a presença e a disputa de outros modos de ver, entender e se relacionar com o mundo poderiam nos oferecer outras alternativas para a armação técnica na qual nos encontramos. Tomando isso como pressuposto, serão apresentadas nos próximos tópicos as teorias perspectivista e multinaturalista de Tânia Stolzen Lima e Eduardo Viveiros de Castro, que se ancoram, principalmente, nos saberes originários do povo Juruna (Yudjá). A partir dessa apresentação serão tecidas, por fim, algumas análises que entrecruzam o regime ontológico ameríndio e a teoria heideggeriana até então exposta.

#### 4. O perspectivismo e a multiplicação dos Sujeitos

O conceito de “perspectivismo ameríndio” e o conceito de “multinaturalismo” foram apresentados, introdutoriamente, por Tânia Stolzen Lima e Eduardo Viveiros de Castro em dois artigos publicados na revista *Mana* em 1996. Ambos os conceitos partem da análise dos pressupostos cosmológicos da “metafísica da predação” de Lévi-Strauss e se fundamentam na concepção ameríndia de que a forma do “Sujeito” ou “pessoa” não concernem apenas aos seres humanos, mas é dado à diferentes espécies, humanas e não humanas, que apreendem o mundo sob diversos pontos de vista<sup>27</sup> — o que parece incompatível com o projeto ocidental de construção do humano como “*não-dado*, como essência mesmo do não-dado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.53). O estabelecimento desses conceitos, no entanto, não emerge de uma proposta de adaptação do pensamento ameríndio à imaginação ocidental, mas exige de nós a sensibilidade de percebermos aquilo que dessa outra cultura nos faz experimentar acerca da nossa. Haja vista que que as sociedades e culturas observadas em pesquisas antropológicas também

---

<sup>27</sup> Viveiros de Castro destaca que as etnografias de Vilaça (1992) sobre o canibalismo wari e de Lima (1995), sobre a epistemologia juruna, trazem as contribuições diretamente afins ao seu trabalho (96, p. 118).

coproduzem a sociedade e cultura nelas envolvidas, a própria estrutura da imaginação conceitual ocidental, nesse caso, é que deve se assumir como “variante, versão, transformação” (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.21).

A teoria indígena perspectivista, recorrentemente delineada na etnografia amazônica, comunica que animais, vegetais, deuses, espíritos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos e, até mesmo, objetos e artefatos, não nos enxergam nem se enxergam da maneira como nós o fazemos. Os animais predadores e os espíritos, por exemplo, veem os humanos como presas; os animais de presa veem os seres humanos como espíritos ou animais predadores; e cada um deles, sejam predadores, presas ou espíritos, se enxergam como humanos e representam o mundo do mesmo modo, quando estão em seu próprio lar, desfrutando dos hábitos e características singulares de sua espécie<sup>28</sup>. “Os porcos “bebem seu cauim, tocam sua flauta, defrontam-se com desconhecidos na mata, no rio ou nas margens das roças alheias” (STOLZEN, 1996, p.36). Dizer que os animais se percebem sob a forma da cultura humana não significa simplesmente dotá-los de características humanas e sociais, uma vez que a humanidade aqui mencionada não denota uma espécie natural, mas a condição de pessoa, isto é, a posição de Sujeito que possui intencionalidade consciente. “Um marcador enunciativo, não um nome” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125). Acerca deste perspectivismo presente, por exemplo, no povo Juruna<sup>29</sup>, Tânia Stolzen relata:

Em meu trabalho de campo, uma das primeiras coisas a chamar-me a atenção foi a marca indelével, mas muito misteriosa, da noção de ponto de vista. Certas frases, ditas para mim em português, como “isso é bonito para

---

<sup>28</sup> “todos os seres vêem (“representam”) o mundo da mesma maneira — o que muda é o mundo que eles vêem. Os animais impõem as mesmas categorias e valores que os humanos sobre o real: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos... Se a Lua, as cobras e as onças vêem os humanos como tapires ou pecaris, é porque, como nós, elas comem tapires e pecaris, comida própria de gente. Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, os não-humanos vêem as coisas como “a gente” vê. Mas as coisas que eles vêem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial [...]”(VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 127).

<sup>29</sup> Segundo Stolze (1996, p.21), “antigos habitantes das ilhas do baixo e médio Xingu que hoje vivem em uma aldeia localizada no alto curso do rio”.

mim”, “bicho virou onça para ele”, “apareceu caça para nós quando estávamos fazendo a canoa”, [...] Amãna ube wĩ — não é fácil dizer isso sem se desconcertar, desagradavelmente ou não. Sentia-me dizendo “choveu para mim”, e não “choveu onde eu estava”. Essa maneira de relacionar à pessoa até mesmo os acontecimentos mais independentes e alheios à nossa presença deixa sua marca na cosmologia juruna. (STOLZEN, 1996, p.30).

O perspectivismo ameríndio se encontra intimamente relacionado com o xamanismo. São os xamãs que gerenciam as relações dos humanos com os não-humanos ou extra-humanos, porque são capazes de assumir o ponto de vista destes seres e ainda comunicar o que foi resolvido<sup>30</sup>. São eles que nos explicam que os não-humanos “colocados em perspectiva de Sujeito não se ‘dizem’ apenas gente; se veem morfológica e culturalmente como humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.126). Por esse motivo, os “esquematismos reflexivos ou aperceptivos” do Sujeito não se tratam aqui apenas de predicados literais próprios da espécie humana, que são projetados metaforicamente sobre os não-humanos, mas de atributos imanentes a cada ponto de vista que sinalizam uma “equivalência real entre as relações que os humanos e os animais mantêm consigo mesmos”.<sup>31</sup> Os humanos e os animais possuem em comum a condição da humanidade e não da animalidade<sup>32</sup>. Possuem a alma como elemento comum e não o corpo.

Na cosmologia ameríndia, além do Sujeito se apresentar como condição necessária para a existência de um ponto de vista, o próprio ponto de vista se mostra como condição necessária para a existência do Sujeito. Se

---

<sup>30</sup> Tânia Stolze nos diz em relato que “em sonho, o xamã vê esse porco se transformar em um homem, e busca fazer amizade com ele, oferecendo-lhe o cigarro para fumar. Ao sentir que a amizade está consolidada, o xamã lhe diz que os homens de seu grupo pretendem fazer uma caçada; e o porco-xamã combina com ele o local e o dia da travessia. Os caçadores vão à caça. [...] somente o xamã podia vê-los. Quando lhe pediam para trazer porcos, ele convidava o porco-xamã para tomar cauim e acertar a caçada. Ao entrar em êxtase, o caçador interessado reapresentava-lhe o pedido: “Traga porcos para mim! Amanse-os para mim!”. “Está bem!”, consentia o xamã.” (STOLZE, 96, pp.23 e 24).

<sup>31</sup> Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.127.

<sup>32</sup> “Todos os animais e demais componentes do cosmos são intensivamente pessoas, virtualmente pessoas [...] Não se trata de uma mera possibilidade lógica, mas de uma potencialidade ontológica. A ‘personitude’ e a ‘perspectividade’ – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.46) O animal, segundo fragmentos etnográficos dos mais variados tipos, é fonte para uma apreensão sintética da noção de alma, enquanto princípio pessoal. Tomada por esse ângulo, a noção remete ao pensamento reflexivo e à consciência de si como aquela de um eu humano, dotado, enquanto tal, de relações sociais, condutas culturais e capacidade para distinguir humano e animal. (STOLZE, 1996, p.28).

em uma cosmologia construtivista “o ponto de vista cria o objeto — o Sujeito sendo a condição originária fixa de onde emana o ponto de vista”, no perspectivismo é o ponto de vista que cria o Sujeito<sup>33</sup>. Dito de outro modo, “será Sujeito quem se encontrar ativado ou “agenciado” pelo ponto de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 126)<sup>34</sup>.

## 5. O arranjo cosmológico multinaturalista

Enquanto para Heidegger a natureza ainda assinala ontologicamente um modo de Ser específico, em meio ao qual a cultura humana se engendra, no pensamento ameríndio essas duas categorias, natureza e cultura, “não designam províncias ontológicas, mas apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.116). O espírito que, no ocidente, distingue as culturas e singulariza a espécie humana em sobreposição aos animais, é o que no mundo ameríndio nos integra. O corpo que, no ocidente, remete à natureza última dos corpos materiais e indica um substrato universal compartilhado por todos os viventes, é o que para os ameríndios nos diferencia. Há uma “continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.129), um multinaturalismo.

A cosmologia dos múltiplos pontos de vista (multinaturalismo) se distingue do nosso relativismo multicultural, porque este relativismo supõe uma natureza unívoca, indiferente à representação, sobre a qual incidem uma multiplicidade de representações subjetivas e parciais. Em contrapartida, a cosmologia ameríndia supõe uma “unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal” que se aplica, indiferentemente, sobre “uma radical diversidade objetiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.128). São a cultura e o Sujeito, não a natureza, que assumem, assim, a forma do universal. Dito isso, também cabe aqui lembrar que uma perspectiva não é uma representação, porque enquanto as representações habitam o espírito ou constituem uma de suas propriedades, o ponto de vista está no cor-

---

<sup>33</sup> Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1996 p.126.

<sup>34</sup> “As ‘almas’ ameríndias, humanas ou animais, são assim categorias perspectivas, déiticos cosmológicos cuja análise não requer uma “psicologia animista ou uma ontologia substancialista”, mas “uma teoria do signo ou uma pragmática epistemológica (*ibidem*)”.

po. Apesar da capacidade de ocupação de um ponto de vista constituir uma potência da alma, os animais representam da mesma maneira coisas diferentes das nossas, porque os seus corpos são diferentes dos nossos. Não no sentido estritamente fisiológico — visto que os ameríndios reconhecem a regularidade básica dos corpos —, mas no sentido das afetações, hábitos e processos que singularizam cada espécie de corpo: “o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário [...]” (*Ibidem*). Como cada Ser se vê sob a forma genérica do humano, essa diferença dos corpos só é percebida de um ponto de vista exterior<sup>35</sup>. Daí se conclui que:

Os corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal. Não vemos, em condições normais, os animais como gente, e reciprocamente, porque nossos corpos respectivos (e perspectivos) são diferentes. Assim, se a “cultura” é a perspectiva reflexiva do Sujeito objetivada no conceito de alma, pode-se dizer que a “natureza” é o ponto de vista do Sujeito sobre os outros corpos afecções; se a Cultura é a natureza do Sujeito, a Natureza é a forma do Outro enquanto corpo, isto é, como objeto para um Sujeito. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 128- 129).

Os ameríndios violam a divisão clássica entre humanidade e animalidade, empreendida, correntemente, pela tradição filosófica ocidental e ocidentalizada. Estendem a humanidade para além das fronteiras da espécie, reconhecendo a “mestiçagem entre Sujeitos e objetos, humanos e não humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, pp.124 -125). A distinção entre corpo e alma ou natureza e cultura não aparecem, no entanto, em descontinuidade ontológica de maneira substancializada, mas são apresentados como pronomes ou perspectivas<sup>36</sup>. “Enquanto feixes de afecções e sítios de perspectivas mais que organismos materiais, os corpos têm alma, como as almas e espíritos, aliás, têm corpo”. (*Ibidem*, p. 132)

---

<sup>35</sup> É esse o retrato paradoxal do animal: ele faz a distinção humano/animal e não se apercebe que é animal. Com efeito, (ser) animal é uma condição que não pode ser concebida na primeira pessoa; ele é uma forma da consciência de outrem. [...] o que existe, existe para alguém. Não há realidade independentemente de um Sujeito. [...] o que existe para o caçador quando ele toma a palavra para falar de si mesmo é apenas parte daquilo que existe para outrem. (STOLZE, 1996, pp.29-30).

<sup>36</sup> “Eis uma lição indígena[...] não se deve tomar a distribuição diferencial do dado e do construído” por uma “mera troca de sinais que deixa intocados os termos do problema” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.53).

A profunda personalidade que entremeia as relações do mundo indígena, ilustrada inclusive linguisticamente por Tânia Stolze, não nos indica que esse mundo seja, como poderíamos supor, mais reconfortante e acolhedor, porque “ali onde toda coisa é humana, o humano é ‘toda uma outra coisa’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.53). O que advém dessa cosmologia dos múltiplos pontos de vista não é uma pretenciosa harmonia convocada pelo englobamento de contrários, mas uma incessante disputa pela posição de Sujeito, dada potencialmente a humanos e não-humanos.<sup>37</sup> Sendo assim, a proliferação dessas pequenas multiplicidades, como nos lembra Viveiros de Castro, não deve funcionar por meio do narcisismo das pequenas diferenças, mas do antinarcisismo das variações contínuas. “Não se trata então de apagar contornos, mas de dobrá-los, adensá-los, enviesá-los, irisá-los, fractá-los” (*Ibidem*, p.28). Não significa abolir fronteiras, mas contorcer suas sucessivas linhas divisórias paralelas em uma curva infinitamente complexa.<sup>38</sup>

Levando em consideração o entrecruzamento das teorias até então apresentadas, algumas questões serão, enfim, investigadas nos próximos tópicos, a saber: (1) quais poderiam ser as implicações das revoluções de sentido enunciadas pelos povos originários no campo da ontologia? Essas mudanças nos conduzem, necessariamente, para a destituição de toda e qualquer ontologia ou desenham no horizonte uma outra ontologia fundamental possível?; (2) de que maneira essas outras formas de ver o mundo, que foram marginalizadas, poderiam reverberar no quadro geral da filosofia ocidental e ocidentalizada?; 3) Esses outros modos de produção e de compreensão da realidade poderiam repercutir no nosso modo de ser-no-mundo e no próprio surgimento de mundo (*physis*), pensado, através de Heidegger, a partir da relação fundamental que estabelece com o Ser-aí?

## **6. A constituição de outra ontologia possível e as portas de acesso ao Ser**

De acordo com a análise de Renato Sztutiman, o conceito de multinaturalismo não traz à superfície uma descrição da origem e do funcionamento de uma outra ontologia que delinea e firma as coisas como elas

<sup>37</sup> Cf. SZTUTIMAN, 2020, 188.

<sup>38</sup> Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 28.

‘são’. Dessa maneira, o termo ‘ontologia’ — presente na noção de “regime ontológico ameríndio” utilizada, sobretudo, por Viveiros de Castro— assumiria apenas uma função metodológica, cujos propósitos seriam o de nos convocar a pensar as coisas como elas “poderiam ser” e o de reconhecer a alteridade, esse encontro com o ‘outro’, como horizonte possível de transformação. Mais do que perceber o Ser como variável e processual — o que também se dá em certa medida na teoria heideggeriana —, o multinaturalismo, ele nos diz, parece ir de encontro a qualquer mecanismo de poder separado, totalizante e transcendente, criando, assim, portas de acesso ao Ser para que os ‘outros’, como os ameríndios, também possam validar os seus modos de descrever o mundo.<sup>39</sup>

Ao tentarmos compreender o funcionamento de uma ontologia fundamental, certamente nós somos convocados a delinear e firmar as coisas como elas “São”, como notou Renato Sztutiman. No entanto, é preciso lembrar que, pelo menos em um panorama mais tradicional, o termo “ontologia” costuma se remeter a um filosofar não epistêmico. Por isso, delinear e firmar as coisas como elas “São”, não significa tratar das coisas como elas se mostram ou “são” conhecidas, mas das coisas como “São”, elas mesmas. Um regime ontológico que se reivindica como perspectivista parece, desse modo, constituir um absurdo, porque o fato de possuímos perspectivas diferentes não nos revela, de antemão, algo sobre o Ser das coisas, mas algo sobre como elas nos aparecem e são, por nós, conhecidas e descritas. Se o que está em jogo no estabelecimento do Ser do mundo não é a determinação de um modo específico de descrever o mundo, o próprio Ser (sobretudo quando não adquire um caráter hipotetizador) pode ser compreendido como uma abertura de possibilidades. Logo, uma ontologia fundamental, como a estabelecida por Heidegger, também parece ter potencial para nos convocar a pensar as coisas como elas “poderiam ser” e não apenas a pensar as coisas como elas “são”. Ou, ainda, a pensar que as coisas sempre podem “ser” de maneiras diversas, ao “serem” a cada vez.

---

<sup>39</sup> Cf. SZTUTMAN, 2020, p. 186 “A política dos conceitos, assumida por Viveiros de Castro, acaba por nos conduzir a outros conceitos de política que, no caso, operam uma desterritorialização radical em relação ao referente de origem grega – a pólis e sua ágora, domínio da ação (e da palavra) exclusivamente humana, do diálogo entre cidadãos iguais e da praça pública como espaço de isonomia (SZTUTMAN, 2020, p. 187)

Apesar de não equivaler a um conceito espacial ou substancial, o conceito de Ser como abertura de possibilidades ainda institui um referencial fixo — o lugar de proveniência das possibilidades —, mas esse referencial não compõe uma unidade absoluta que sintetiza o múltiplo, porque, na medida em que se abre como possibilidade, o Ser se abre também como Diferença, como um fundo sem forma que permanece latente a cada acontecimento. Nesse sentido, a reivindicação de uma ontologia perspectivista poderia não recair na negação de toda e qualquer ontologia, mas, sim, na propositura de uma outra ontologia. Uma ontologia que pudesse tencio-nar, por exemplo, o Ser também como Diferença, como uma abertura de possibilidades e não como um poder separado, totalizante e transcendente. Uma ontologia que se propusesse, talvez, a pensar a própria corporalidade<sup>40</sup> e o perspectivismo como modos-de-ser fundamentais, das pessoas humanas e, quiçá, das não humanas. Mais do que dispensar a presença de uma ontologia fundamental, trata-se aqui de encarar as dificuldades e complexidades oferecidas por essa outra ontologia possível. Em razão disso, se faz necessário que ainda desbravemos, filosoficamente, os caminhos que foram abertos — ou que ainda precisam ser forjados — por esse perspectivismo muito peculiar, cujo fundamento é multinatural e não multicultural.

Em todo caso, como já foi comunicado pela investigação do Renato Sztutiman, ao expandirem a noção de humanidade para além das fronteiras da espécie, o perspectivismo e o multiculturalismo também evidenciam as consequências (de ordem social, política, epistemológica, ecológica e ontológica) provenientes da construção histórica de um tipo de Ser específico, separado, totalizante e transcendente, que — segundo a brilhante análise da filósofa Sueli Carneiro<sup>41</sup> — afirma a sua universalidade e versatilidade por meio da negação dos entes que foram, pelo próprio Ser hegemônico, posicionados e imobilizados na qualidade de “outro”.

Nessa direção, ao tomar o Sujeito, a cultura e o espírito sob a forma do universal, o regime ontológico ameríndio não abre portas de acesso ao Ser apenas para os não-humanos, mas também para todas as pessoas da es-

---

<sup>40</sup> Essa corporalidade também é resgatada, de certo modo, por Heidegger, na medida em que ele reconhece o caráter pragmático da nossa relação fundamental com o mundo.

<sup>41</sup> Ver: CARNEIRO, Sueli, 2005, A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Tese (doutorado) em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

pécie humana que foram um dia — e ainda continuam sendo, de maneira direta ou indireta — destituídos de espírito, de alma e de Ser, pela cultura hegemônica do homem branco europeu (como os povos originários, as pessoas negras ou as mulheres). Destituição que ocorreu e ocorre com o principal objetivo de negar e invisibilizar essas pessoas humanas na qualidade de Sujeitos e, principalmente, na qualidade de Sujeitos detentores e produtores de conhecimento.<sup>42</sup>

Por isso, ainda que não se desenvolva, propriamente, em torno de uma ontologia filosófica<sup>43</sup>, a interpretação de Renato Stutzman, acerca da multiplicação das portas de acesso ao Ser, contribui para a quebra de um pacto de silêncio que perpetua a nossa indiferença em relação às inúmeras violências cometidas contra essas pessoas que, ao longo da história, foram privadas de humanidade. Dessa “Humanidade” inventada e teorizada por homens tão particulares quanto o Ser que exibiram como universal.

Tornar cada vez mais evidente o imenso processo de marginalização e apagamento desses “outros” que foram instituídos por um Ser deveras particular também se faz necessário, portanto, para a constituição de um outra ontologia que nem esconda em um pretensioso caráter abstrato a estrutura de poder que engendra, nem silencie as conceituações alternativas que estão sendo trazidas à tona, no mais das vezes, para desafiar e não para serem, mediocrementemente, adequadas ao quadro geral hegemônico de validação epistemológica e científica.<sup>44</sup>

## 7. A indicação de um outro mundo-ambiente porvir

Certamente, as propostas apresentadas por Heidegger no âmbito da ecologia não parecem oferecer muitas divergências (teóricas) em relação ao que é proposto pelos povos originários. Apesar de defender que os seres humanos possuem um privilégio onto-cosmológico em relação aos outros entes, em virtude do seu modo de Ser, o Sujeito, na teoria heideggeriana, não

---

<sup>42</sup> Acerca da destruição dos saberes que não foram assimilados pela cultura branca/ocidental ver conceito de “epistemicídio” cunhado pelo sociólogo Boaventura Souza Santos.

<sup>43</sup> O fato do Ser se descortinar e se ocultar para uma quantidade maior de “pessoas” não altera, necessariamente, o seu fundamento. Isso ainda precisaria ser melhor investigado.

<sup>44</sup> Cf. CARNEIRO, Sueli, 2005, p 47-56.

aparece mais como aquele que domina e conhece algo que lhe é externo, mas como aquele que também se encontra implicado na qualidade de objeto, na própria relação que estabelece com os objetos de sua lida. Por isso, o sentido *poiético* da técnica, resgatado e defendido pelo autor — que ‘traz à frente’ aquilo que se oculta e faz ser aquilo que não era —, aponta para um agir no mundo que não desafia a natureza, mas se relaciona com ela ao modo do cuidado. Desde o desenvolvimento da técnica moderna, no entanto, nos encontramos imersos em uma rede de explorações e exigências, a partir da qual temos nos relacionado com o mundo e lhe dado sentido, ou melhor, lhe devastado o sentido, como nos alertaria Davi Kopenawa<sup>45</sup>. Devastação que pode culminar na profetizada queda do céu, não o céu de uma Natureza separada e diversa de nós, que paira sob as nossas cabeças, mas o céu que também fundamenta e é fundamentado pelo nosso modo de ser no mundo.

Ao revolucionar o arranjo cosmológico do mundo, ou seja, ao nos convocar a pensar nos não-humanos como Sujeitos que, assim como nós, habitam, integram, conhecem, existem e São o próprio mundo, os povos originários indicam ainda outro desdobramento não oferecido pelo projeto heideggeriano. Dizer que existe uma continuidade metafísica e não física entre os humanos e os não-humanos — porque todos se percebem e conhecem o mundo sob a forma da cultura humana —, também significa dizer que nós, os *Homo Sapiens*, não somos os únicos para os quais o mundo efetivamente aparece (*physis*) e nem os únicos com os quais o mundo, fundamentalmente, se relaciona. Deste modo, além de não posicionar o mundo como objeto de nosso domínio e propriedade, a cosmologia dos povos originários retira a exclusividade do ser humano no que diz respeito a uma relação fundamental estabelecida com o mundo e desmistifica, assim, qualquer superioridade deste ente em relação aos demais. É nessa virada cosmológica, epistemológica e ontológica (na qual os Sujeitos e, porque não, os seres-aí, agora multiplicados, disputam genuinamente o sentido de mundo) que, talvez, também encontremos a chave para tensionar a armação na qual nos encontramos aprisionados e, assim, voltar, efetivamente, a nos relacionar com o mundo

---

<sup>45</sup> Ver: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ao modo do cuidado. Não no sentido de voltar a viver “tal como no passado”, mas no sentido de poder projetar, a partir do nosso atual aparato técnico e tecnológico, um futuro diverso, no qual o nosso modo de ser-no-mundo não nos afigure, inevitavelmente, a uma teia de explorações que tem como horizonte de sentido, tão somente, a perene reprodução das explorações que lhe compõem<sup>46</sup>.

Apenas pensando em conjunto todas essas nuances que se encontram implicadas, por exemplo, nas questões acerca do Ser e da Técnica, poderemos, quem sabe, enfrentar e não negligenciar tudo o que há de parcial, paradoxal e complexo em nossas relações e compreensões acerca do mundo e, dessa maneira, encontrar alternativas para os problemas que nos têm sido apresentados, também, de maneira cada vez mais complexa, desafiadora, multidisciplinar e global, seja nos campos da ontologia, da epistemologia, da ciência, da lógica, da ecologia, da ética ou da política.<sup>47</sup>

## 8. Considerações finais

Como vimos, ao recolocar a questão sobre o sentido do Ser, Heidegger recai na questão da Técnica. Técnica que, apesar de consistir em nosso modo fundamental de ser-no-mundo, tem nos aprisionado em uma armação, na qual todos os entes se encontram posicionados enquanto subsistentes, exigindo e sendo exigidos, explorando e sendo explorados. Assim, temos perdido de vista o próprio sentido do Ser, da técnica e do mundo-ambiente com os quais nos relacionamos de maneira essencial.

Heidegger, assim como os povos originários, (1) não posiciona mundo como objeto de nosso domínio; (2) também defende uma lida com o mundo ao modo do cuidado e da *poiésis*; e, ainda, (3) aponta para um Ser de caráter anti-hipostesiador que, ao imprimir uma abertura de possibilidades

---

<sup>46</sup> Os coletivos ameríndios, com suas populações aparentemente modestas, com suas tecnologias aparentemente simples, mas abertas a agenciamentos sincréticos de alta intensidade, são uma figuração do futuro, não uma sobrevivência do passado. (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014a, p. 159)

<sup>47</sup> Acerca da complexificação dos saberes e das questões de caráter planetário, ver: “O amanhã não está à venda” de Ailton Krenak e “Os sete saberes necessários à educação do futuro” de Edgar Morin. (Deixo aqui a referência do texto original em francês, aos leitores que se interessarem: MORIN, Edgar. *Sept savoirs nécessaires à l'éducation futur (Les)*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), 2000).

de ser no mundo, põe em xeque o estabelecimento de um Ser separado, totalizante e transcendente e, por isso, não relega ao fracasso, necessariamente, a constituição de uma ontologia fundamental. Os povos ameríndios, no entanto, comunicam uma revolução de sentido não abarcada pelo autor, na medida em que reconfiguram cosmologicamente algumas balizas conceituais decisivas para o pensamento filosófico ocidental e ocidentalizado.

Em um regime ontológico ameríndio, perspectivista e multinaturalista, as noções de natureza e de cultura são compreendidas como perspectivas móveis, como contextos relacionais, e não como províncias ontológicas. O espírito é o que no mundo ameríndio nos integra. O corpo é o que para os ameríndios nos diferencia. E a humanidade, por sua vez, já não denota uma espécie natural, mas diz respeito a posição de Sujeito, podendo ser atribuída a humanos e não humanos (haja vista que os não-humanos, de acordo com os xamãs, também possuem intencionalidade consciente e se veem morfológica e culturalmente como humanos).

Essa reviravolta cosmológica na qual inúmeros Sujeitos disputam genuinamente o sentido de mundo não expõe apenas os efeitos da construção histórica de um Ser particular e excludente, apresentado como universal por uma tradição de pensamento hegemônica, mas parece também poder compor um plano de escape para a armação técnica na qual nos encontramos aprisionados. Isso porque, ao retirar a exclusividade cosmológica dos seres humanos no que diz respeito à relação fundamental que estabelecem com o mundo e com o seu surgimento (*physis*), essa cosmologia “outra” nos ensina, de maneira elementar e abundante, que os frutos da imaginação conceitual ocidental, como as suas tecnologias e os seus modos de compreender e produzir o mundo, são apenas um caso de mundo, uma versão que deve se assumir como variante e, assim, reconhecer, continuamente, as falências do seu próprio reflexo, em vista do enfrentamento de problemas cada vez mais globais e complexos e em vista da composição de outros cenários de mundo possíveis.

*Recebido em 05/01/2021*

*Aprovado em 30/01/2021*

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Categorias*. Introdução, tradução, notas e apêndices de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Três volumes. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

CARNEIRO, Sueli, 2005, A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Tese (doutorado) em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005

COSTA, Claudio. *HEIDEGGER: CONCLUSÕES*. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eTUtnRSqDj4>. Acesso em: 10 jan. 2021.

COSTA, Claudio. *HEIDEGGER: FASE POSTERIOR*. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=x4dSjXZy6ao>. Acesso em: 10 jan. 2021.

COSTA, Claudio. *HEIDEGGER: O SER PARA A MORTE*. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xLINznlooOw>. Acesso em: 10 jan. 2021.

DANOWSKI, Deborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. São Paulo: ISA, Cultura & Barbárie, 2014.

HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”. Tradução Marco Aurélio Werle. *Scientiæ zudia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007a.

HEIDEGGER. *Heráclito*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998

HEIDEGGER. *O princípio do Fundamento*. Tradução de Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1955/56.

HEIDEGGER. O que é metafísica (1929) in *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Gichini e Ernildo Stein. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, pp. 113-133.

HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012. (Edição bilíngue português-alemão).

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Cia das letras, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Trad. Catarina Elonora e Jeanne Sawara, São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000.

SANTOS, S. Boaventura. *Pela Mão de Alice*. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

STOLZEN, Tânia. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo numa cosmologia tupi”. *Mana*, Rio de Janeiro, v.2 n.2, 1996, p. 21-74.

SILVA, Eliana Borges da. *O Conceito de Existência em Ser e Tempo*. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Goiás, Goiás, 2010. Disponível em: [https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/115/o/ELIANA\\_BORGES.pdf](https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/115/o/ELIANA_BORGES.pdf). Acesso em: 15 fev. 2021.

SZTUTMAN, Renato. “Perspectivismo contra o estado: uma política do conceito em busca de um novo conceito de política”. *Rev. Antropol.* São Paulo, Online, v.63, n.1, p. 185-213, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/download/169177/160463/404314>. Acesso em: 15 fev. 2021.

TRANSCENDENTE. In DUROZOI, G. e ROUSSEL, A. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papyrus, 1993.). Disponível em: <https://sites.google.com/view/sbgdicionariodefilosofia/transcend%C3%Aancia-transcendente-transcendental>. Acesso em: 17 fev. 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para um antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*. Rio de Janeiro, v.2 n.2, 1996, p.115 -144.



Esta obra está licenciada com uma Licença  
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.