

Filosofía y entropía Philosophy and Entropy

Marco Antonio Valentim

Universidad Federal do Paraná, Brasil.

Correo electrónico: mavalentim@gmail.com

 ORCID: 0000-0001-7950-1673



Resumen: *En este artículo pretendo responder las preguntas que Emmanuel Biset me planteó en relación con el libro Extramundandade e sobrenatureza. Me interesa menos defender las tesis sostenidas que dar lugar a un diálogo fructífero, volver a las preguntas con otras preguntas, no necesariamente restringidas a los límites del libro. El artículo comienza, primero, con una exposición de su argumento principal y, segundo, se abordan algunas cuestiones puntuales planteadas por la lectura señalada*

Palabras clave: *extramundandade, sobrenatureza, entropía*

Abstract: *In this paper I seek to answer the questions that Emmanuel Biset posed to me in relation to my book Extramundandade e sobrenatureza. I am less interested in defending the theses held in the book than in enabling a fruitful dialogue, returning to the questions with other questions, not necessarily restricted to the limits of the book. The article begins, first, with an exposition of its main argument and, second, addresses some specific questions raised by this reading.*

Keywords: *Outerworldliness, Supernature, Entropy.*

Fecha de recepción del artículo: 06/09/2021 **Fecha de aceptación del artículo:** 08/11/2021

Para citación de este artículo: Valentim, Marco Antonio (2021). Filosofía y entropía. *Anacronismo e Irrupción* 11 (21), 539-558.

“Só há mundo se existe lado de fora”.

Marcelo Ariel

Intento, en este ensayo, responder a las preguntas que me hizo Emmanuel Biset sobre *Extramundandade e Sobrenatureza*¹. De acuerdo con el mejor hábito filosófico, me gustaría honrar la iniciativa dialógica de Emmanuel, tan rara en la comunidad académica. Se trata, pues, menos de defender tesis sostenidas que de corresponder a su generosa lectura crítica, volviendo a las cuestiones con otras preguntas, no necesariamente restringidas a los límites incuestionables del libro. Comienzo entonces con una exposición de su argumento principal, a lo largo del cual se contemplan algunos puntos elaborados por Biset, pasando al tratamiento de ciertas cuestiones seleccionadas entre las muchas, siempre pertinentes, planteadas por él. La verdad es que simplemente no pude responder adecuadamente a todas ellas; además, varias superan mi capacidad de especulación. Dejo aquí mi profunda gratitud a Emmanuel Biset por esta conversación filosófica de inestimable valor.

De la ontología a la entropología

Sin duda, no hay lector menos capaz de hablar de un libro que su propio autor. No digo esto para eximirme de alguna tarea, sino porque siento muy

¹ Valentim, M. A. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018.

concretamente que el libro, *por estar escrito*, ya no me pertenece, sino a quien esté interesado y dispuesto a leerlo. Creo que esto es quizás aún más cierto en el caso del libro en cuestión. Porque nunca fue mi objetivo exponer a través de ella las tesis o “mis” concepciones. Por el contrario, mi deseo fue someter las *posibles* tesis filosóficas a una cierta aventura del pensamiento, que se desarrollaba poco a poco, sin que yo supiera exactamente dónde comenzaría y dónde terminaría. Visto por el antiguo autor y actual lector, el libro me parece *hoy en día* el testimonio escrito de una transformación en la forma de pensar que he experimentado de hecho, que he estado experimentando y que, me atrevo a suponer, me concierne no solo o especialmente a mí. En el caso de este libro, tal cambio se despliega a lo largo de un camino que, tomado por sus referencias conceptuales más importantes, parte de la ontología de Heidegger, sigue a través de la antropología de Viveiros de Castro, para llegar al chamanismo de Davi Kopenawa.

Heidegger fue uno de los principales filósofos, tal vez el principal, en mi formación. Su influencia prevaleció tanto de manera explícita como implícita, ya que dirigió el concepto mismo de filosofía en la que basé mis estudios de formación. En un momento dado, tuve el coraje para finalmente, como una cuestión de honestidad espiritual, entrar en una confrontación directa con Heidegger, algo que nunca antes había realizado estrictamente. Me encontré entonces con aporías en las que anteriormente había encontrado fundamentos supuestamente sólidos, todos los cuales se refieren en última instancia al problema de la “diferencia ontológica”: *no entre el ser y el ente, sino entre la humanidad y la no-humanidad*. Así, por ejemplo, aunque conocía la famosa tríada de la metafísica heideggeriana –“el hombre es un formador del mundo”; “el animal es pobre de mundo”; “la piedra es sin mundo”–, sin encontrar en ella otro problema más que mi dificultad para comprenderla, de repente la misma tríada resultó ser extremadamente problemática, tanto desde el punto de vista ontológico –*porque ¿cómo justifica Heidegger el privilegio del hombre sobre el*

animal no humano en su relación con el ser?– pero sobre todo, desde el punto de vista político –después de todo, ¿qué implica tal privilegio ontológico para la no-humanidad, relegada allí a una especie de limbo o inframundo, *así como para los diferentes mundos humanos, donde este privilegio no tiene sentido?* Así se me ocurrió la hipótesis de la *extramundandad*, relativa a la posibilidad metafísica de contextos ontológicos en los que la “esencia del Hombre” no actúa como centro de referencia.

Casi al mismo tiempo, entré en contacto con el ensayo “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”², del antropólogo y filósofo Eduardo Viveiros de Castro. Su lectura me mostró, de una manera poderosa, lo más completamente posible, o mejor dicho, como completamente efectivo para otros, todo lo que Heidegger asumió, en el límite, como ontológicamente imposible: la inestabilidad esencial de la frontera entre la humanidad y la no-humanidad, la variación metafísica de lo humano y, sobre todo, la experiencia fáctica de la “humanidad” –en otro sentido– de los seres no-humanos. Fue como vislumbrar la apertura de un abismo que separa y conjuga a los seres supuestamente “pobres del mundo” o “sin mundo” con, por ejemplo, los *apapalutápa-mina* (“espíritu cercano”, según la traducción de Viveiros de Castro)³ de los *Yawalapíti* y los *yarori* (“antepasados humano-animales”, según la traducción de Bruce Albert) de los Yanomami.⁴ A partir de ello, se hizo inevitable experimentar la ontología fundamental de Heidegger, considerada en su problemático aspecto antropocéntrico, bajo la perspectiva sobrenatural de diferentes “seres” y pueblos humanos y extrahumanos dominantes en estas otras cosmologías. *Desde la extramundandad aporética de la filosofía moderna hasta la sobrenaturalidad epifánica del pensamiento amerindio.* A continuación establecí el propósito de articular el

² Viveiros de Castro, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2): 115-144, 1996.

³ Viveiros de Castro, E. “Esboço de cosmologia yawalapíti”. In: E. Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

⁴ Kopenawa, D. & Albert, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, pp. 116-118.

concepto de extramundanía con el de sobrenaturalidad, con el objetivo de rescatar, del potencial ontológico de este último, la situación antropológica del primero. La intención principal era, sobre todo, resituar la ontología en un plano de divergencia entre mundos estructuralmente diferentes.

Podría enunciar la cuestión central del libro aludiendo a lo que Pierre Clastres considera la “cuestión guaraní de las causas”: “¿Por qué los hombres son demasiado humanos?”⁵ O recurrir a la percepción de un orden trascendental que está en el centro del *corpus* mítico *Watunna*, de los *ye'kuana*, y que aparece en un mito de formación chamánica, en el que Medatia, el primer chamán, en medio de su viaje por las casas de los abuelos de los animales y las plantas, sorprendido por el hecho de ser visto por ellos de mil maneras divergentes pero nunca como humano, exclama embrujado: “Quizás no soy un hombre”⁶. O bien reproducir lo que Davi Kopenawa dice en *A queda do céu* para explicar el origen de los chamanes más poderosos, “hijos de los espíritus”⁷. Hay al menos un rasgo común a estas tres instancias amerindias de expresión de la “condición humana”: la idea que la humanidad es una situación contingente, provisional y, como propone Viveiros de Castro, eminentemente relacional y *posicional*⁸. Por lo tanto, nada más lejos del humanismo moderno, basado, como afirma Lévi-Strauss, en el “mito de la dignidad exclusiva de la naturaleza humana”, mito –también conocido como filosofía primera, crítica de la razón, fenomenología del espíritu, ontología fundamental, etc. – a la vez *especista*, puesto que presupone una humanidad unificada, separada de la naturaleza por “mutilaciones sucesivas”, y *racista*,

⁵ Clastres, P. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Tradução de Nícia Adão Bonatti. São Paulo: Papirus, 1990, p. 13.

⁶ Cuvier, M. de & Guss, D. M. *Watunna: An Orinoco Creation Cycle*. Austin: University of Texas Press, 1997, p. 173.

⁷ Kopenawa, D. & Albert, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 103.

⁸ Viveiros de Castro, E. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: E. Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

puesto que sólo segrega entre sí pueblos diferentemente humanos⁹, para beneficio exclusivo del pueblo universal, ese sublime colectivo cuya obra maestra es la catástrofe que hoy conocemos como Antropoceno¹⁰.

Esta es la cuestión de *Extramundandade e sobrenatureza*: “¿Qué es el hombre” –en su carácter sobrenatural, a través de los sueños extramundanos? Se trata de retomar la cuestión antropológica kantiana desde un punto de vista humano diferente, constituido por la relación con la alteridad extrahumana. En este sentido, el libro busca colocar el cosmopolitismo moderno bajo la perspectiva del chamanismo amazónico, entendido como otra “política”¹¹, caracterizada por la multiplicidad y divergencia de mundos. Como sabemos, el concepto kantiano del mundo es el resultado de una reducción explícita de la cosmología a la antropología. El mundo se convierte en el despliegue espacio-temporal del sentido humano. Por consiguiente, para pensar un extramundo –un plexo de sentido en el que la humanidad no actúa como centro absoluto de referencia– se requeriría una estructura de pensamiento completamente diferente, capaz de romper los límites establecidos por la crítica para la esfera de lo pensable. Esto no significa subvertir el llamado “correlacionismo” kantiano simplemente eliminando el polo humano de la correlación, porque tal subversión sólo consumiría, por negación, el mismo proyecto cosmológico cuya cara positiva es el antropocentrismo. Por el contrario, romper con este proyecto implica multiplicar los sentidos de humanidad, desdibujando en múltiples direcciones la frontera entre humanidad y no-humanidad, para favorecer la composición de

⁹ Lévi-Strauss, C. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: C. Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 53.

¹⁰ Cf., entre muitos outros, DANOWSKI, D. & VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2014; MARQUES, L. *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Editora Unicamp, 2015; HARAWAY, D. J. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press, 2016; TSING, A. et alli. *Arts of Living on a Damage Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2017.

¹¹ Kopenawa, D. & Albert, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 390.

mundos extra-humanos a través de una expansión cosmológica del horizonte filosófico.

Es esta expansión la que el concepto de extramundanía busca modestamente producir, desde una transformación del concepto ontológico-existencial de mundo, tal como lo formuló Heidegger en *Ser y Tiempo*. El filósofo elabora en esta obra una ontología cuyo centro es el *mundo*, entendido como una esfera de sentido humano. En cuanto a los seres no humanos, los llamará “intramundanos”, es decir, parte del supuesto que, aunque a diferencia del hombre no forman un mundo, estarían intrínsecamente conectados al mundo humano, ocupando allí una posición ontológicamente subalterna. Mediante este concepto problemático, el experimento consiste en liberar a estos seres de las ataduras de la mundanidad. Considerar la extramundanía de una entidad significaría “encontrarla en un estado libre y salvaje, más allá de los «predicados antropológicos»”¹². Obviamente, tal libertad salvaje implica, a su vez, otras formas de “domesticación”: la posibilidad de mundos en los que el hombre existente, en el sentido de Heidegger, no constituye la referencia central. Así, la extramundanía concierne más bien a una situación variable que a una condición inmutable. No se trata de lo que está más allá de todos los mundos posibles, sino de la posibilidad de otro mundo, estructuralmente divergente del que se toma como referencia. Por ejemplo: las cosmologías amerindias son, en comparación con la ontología fundamental, estrictamente extramundanas; pero, cuando se toman como si fueran en sí mismas, revelan significados que son enteramente propios del “mundo”, irreductibles a la mundanidad existencial.

El concepto de sobrenaturaleza nació de la antropología de Viveiros de Castro, en la que se emplea, en vista a su potencial ontológico-político, para designar un cierto régimen de transformación entre humanos y no humanos, en sentido estricto, de metamorfosis *transespecífica*. Y es, sobre todo, *esta* posibilidad

¹² Deleuze, G. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 17.

la que está totalmente alejada, por principio, del horizonte especulativo de *Ser y tiempo*. Por lo tanto, lo que la extramundandad designa en negativo, la sobrenaturaleza lo hace en positivo: el mundo como un “*sistema alienígena de interpretación sensata*” [*alien system of sensible interpretation*]”¹³.

La articulación entre los conceptos –uno de origen filosófico, otro de origen antropológico– constituye el eje principal del libro. Traté de delinear este eje adaptando los términos –*mundo, naturaleza, extra y sobre*– a la “fórmula canónica del mito”, tal como la sintetizó la imaginación filosófico-antropológica de Lévi-Strauss¹⁴. He tratado de emplearlo en función de un dispositivo lógico de transformación (y no de fundamento) capaz de hacer prevalecer los acontecimientos sobre los argumentos, las metamorfosis sobre las analogías, las personas sobre los conceptos, para componer, antes que un orden de razones, una trama de acciones. Supuse que *toda comparación entre mitos expresa una disyunción de mundos*, siendo el llamado “pensamiento mítico”, considerado por Heidegger esencialmente como deficiente en relación con el pensamiento filosófico, una potencia (contra)ontológica (trans-)formadora de mundos.

Compuesta a partir de los elementos conceptuales del libro, la fórmula es la siguiente:

$$Fextra(naturaleza): F sobre(mundo) \rightarrow Fextra(mundo) : F naturaleza-1(sobre)$$

La naturaleza es para el mundo, “así como” la sobrenaturaleza para el extramundo; la supremacía del mundo implica la alienación de la naturaleza, “así como” la agencia sobrenatural implica una diferencia de mundos; o, más concretamente, los animales son para los humanos, “así como” los espíritus para los espectros –*en formas inconmensurablemente divergentes y sin embargo en reciprocidad transformacional*. En contraste con el paradigma relacional que

¹³ Castaneda, C. *A Separate Reality: Further Conversations with Don Juan*. New York: Washington Square Press, 1971, p. 15.

¹⁴ Lévi-Strauss, C. *A oleira ciumenta*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 197 e ss.

prevalece en la tradición ontológica de Occidente, es una anti-analogía como modo de producción de significados: en lugar de postular una similitud, el “así como” opera una metamorfosis. De animales a espíritus, de humanos a espectros. *Del hombre al monstruo.*

A un nivel más profundo, el cuarto segmento de la fórmula –Nature-1(sobre)- simboliza el colapso ontológico de lo *fundamental*, la sobrenaturaleza como un poder antifundamental por excelencia. El fundamento requiere la neutralización de lo sobrenatural como una amenaza incomprensible que lo alberga, desde fuera o desde dentro. Experimentar algo sobrenatural es concebirlo como lo que produce una excepción a la forma de pensamiento *a priori*, como otro “trascendente”. Paradójicamente, aspirar a la pluralidad ontológica requiere, en el límite, que se prescindiera del concepto mismo de ser, en la medida en que implica la supremacía del fundamento. Esto es lo que el oxímoron “ontología infundamental” pretende señalar. No es un proyecto de una disciplina filosófica: una ontología infundamental es, en sentido estricto, algo que no existe, ya que en la filosofía no hay un discurso más “fundamentalista” que el de la ontología.

El problemático enfoque ontológico que el libro trata de cultivar me ha permitido elaborar una complejidad que no siempre ha sido suficientemente considerada, ni por la antropología ni por la filosofía. Me parece que la rueda no gira en la misma dirección en ambos lados. Sin duda, cabe hablar de un “giro ontológico” de la antropología, responsable de realizar una crítica definitiva al multiculturalismo occidental, mostrando que las diferentes culturas corresponden también a diferentes naturalezas. Pero está fuera de duda que, por el lado de la filosofía, el mismo efecto puede ser obtenido simplemente repitiendo el dispositivo ontológico. Después de todo, ¿cuántos “giros ontológicos” se han producido a lo largo de la historia de la filosofía? ¿Y cuántos “giros antropológicos de los acontecimientos” se han producido nunca a lo largo de la misma historia, que precisamente por esta razón pretende ser una,

universal? El movimiento filosófico correspondiente al “giro ontológico” de la antropología tendría que ser “contraontológico” –un término que tomo prestado de mi amigo Marcos de Almeida Matos, filósofo y antropólogo– a favor de la multiplicación de los mundos.

Además, el doble movimiento mencionado está lejos de ser perfectamente simétrico. Dada la discrepancia entre los conocimientos en cuanto a su potencial “apertura al otro”¹⁵, el giro antropológico de la filosofía parece surgir sólo a raíz del giro ontológico de la antropología. Esta asimetría es de gran relevancia, ya que muestra que solo bajo la presión del exterior la filosofía podría sufrir una transformación de la magnitud e intensidad que ha experimentado la antropología. Destaco aquí el condicional, ya que el giro filosófico sigue siendo una promesa, porque todos sabemos la enorme vergüenza que, desde la crítica, el “pensamiento del afuera” sigue representando para la conciencia filosófica. Tal vez esta vergüenza sólo puede ser superada con la filosofía dejándose *devorar* –en el sentido de la antropofagia oswaldiana¹⁶– por las antropologías de los pueblos más diferentes, por sus filosofías, de los occidentales. Por esta razón, me he esforzado en favorecer lo más posible la indiscernibilidad entre filosofía y antropología.

En el libro predominan las consecuencias para la filosofía occidental de su encuentro, tanto virtual como actual, con el pensamiento amerindio. Sin embargo, en cierto momento, me arriesgo a proponer algo en sentido contrario, especulando sobre lo que significaría que el concepto chamánico yanomami de imagen (*utupë*) sea reconocido como un concepto filosófico de concepto. *Por supuesto, tal reconocimiento no puede tener lugar sin que nuestro propio sentido de filosofía también tenga que transformarse.* Si esto no ocurre, una interpretación del pensamiento chamánico de Davi Kopenawa, por ejemplo, corre el riesgo de operar una delimitación forzada que resulta tanto epistemicida como perversa

¹⁵ Lévi-Strauss, C. *História de Lince*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 14.

¹⁶ Andrade, O. de. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 1990.

degradación o simple negligencia. La filosofía que, por medio de muchas concesiones, llamamos generalmente “nuestra” no se ha constituido como tal sino por la aniquilación del poder especulativo de otros pueblos. Como paradigma de esta operación, tengamos presente la filosofía de Kant, con atención a la conexión rigurosamente sistemática de la figura epistemológica del “salvaje de Nueva Holanda”¹⁷ con la “anti-cábala” emprendida por el filósofo en *Sueños de un visionario* con el fin de fundamentar la idea de crítica¹⁸. En vista de esto, concluyo que la filosofía trascendental es una especie de chamanismo al revés, ya que pretende la supresión del poder sobrenatural del pensamiento.

Esto tiene todo que ver con el tipo de desconexión fundamental entre el pensamiento y el medio ambiente que, según Chakrabarty, ha hecho que “la casa de las libertades modernas descansa sobre una base de uso de combustibles fósiles que se expande constantemente”¹⁹, es decir, sobre el calentamiento antrópico de la Tierra. Con esta observación, llego al último punto que me gustaría comentar. A pesar de todas las minucias del problema ontológico, lo que se pretendía con su tratamiento era hacer explícito el vínculo esencial entre la “tempestad del ser” –la *apoteosis* antrópica– y la “caída del cielo” –la *catástrofe entrópica*. De ahí la hipótesis concluyente según la cual la divergencia ontológica y el cambio climático constituyen un solo acontecimiento, *æntropico*. Este es el escenario que el libro trata de dibujar: la conciencia filosófica del Occidente moderno situada conceptualmente en el antropoceno, un período histórico-geológico en el que la antropología se volvió desastrosamente entrópica.

En resumen, esto es lo que el antropólogo Mauro Almeida llamó la “canibalización de Gaia”, un proceso acelerado al máximo por la *æntropización* del sistema terrestre, característica de las sociedades que Lévi-Strauss describe

¹⁷ Brum Torres, J. C. “Kant e o selvagem da Nova Holanda”. In: J. C. Brum Torres. *Transcendentalismo e dialética: ensaios sobre Kant, Hegel, o marxismo e outros estudos*. Porto Alegre: L&PM, 2004.

¹⁸ Kant, I. “Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica”. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. In: I. Kant. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Unesp, 2005.

¹⁹ Chakrabarty, D. O clima da história: quatro teses. Tradução de Idelber Avelar et alli. *Sopro* 91: 2-22, 2013.

como “calientes” en contraposición a las sociedades “frías”. Según Almeida, el proceso equivale a la dinámica del Capital, modernizando el progreso por el que se consumen “plantas, animales y esclavos humanos” para “aumentar la energía disponible para las clases dominantes y sostener ciudades e imperios”²⁰. Mientras que Gaia se mantiene gracias a la continua transformación de la energía en información mediante la proliferación desenfrenada de formas de vida, el Capital se establece con la maximización ilimitada de la transformación inversa reduciendo drásticamente las formas de vida en función de su anti-vida canibalística.

Así como el Antropoceno pone en duda la continuidad de la vida de la especie humana que lo desencadenó, la canibalización de Gaia implica necesariamente la destrucción autofágica de sus agentes. La paradoja del fascismo, que necesita del otro cuya existencia se esfuerza por aniquilar, siendo destructivo de sus propias condiciones de sentido y existencia como una forma de vida y pensamiento, se revela como la misma paradoja del Antropoceno: *el tiempo del Hombre es el tiempo de su propia extinción*. Damos testimonio al mundo de que si el capitalismo es el sistema económico del Antropoceno, el fascismo es su política oficial.

De la ontología a la “entropología”²¹, este es entonces el punto de llegada de Extramundandade e sobrenatureza.

Trascendental

“¿Es este un problema de lo trascendental como tal o la formulación kantiana de lo trascendental? ¿Crítica y/o redefinición de lo trascendental?”

De hecho, el pensamiento trascendental varía en su estatuto a lo largo del libro. Si en una primera parte lo trascendental designa, por regla general, el

²⁰ Almeida, M. W. B. de. “Metafísicas do fim do mundo e encontros pragmáticos com a entropia”. Texto da conferência pronunciada no Colóquio *Os Mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra*. Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa, 15-19 de setembro, 2014.

²¹ Lévi-Strauss, C. *Tristes trópicos*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 391.

registro antropocéntrico de la ontología fundamental, en la segunda parte del libro se indican diferentes configuraciones de lo trascendental, como el antropomorfismo y la metamorfosis, en la discusión sobre las ontologías amerindias. Estas son otras formas de *significado*, irreducibles, por varias razones, al trascendental kantiano o heideggeriano. Se insinúa con ello un tipo de consideración similar a la desarrollada originalmente por Gabriel Catrén, cuando pretende una reforma de la filosofía trascendental a través de la atribución de una multiplicidad dinámica y transformadora a las estructuras *a priori* del pensamiento.²² Sería entonces una cuestión de crítica y redefinición de lo trascendental, en vista de otros mundos. Sin embargo, al designar *hipotéticamente* la metamorfosis como “trascendental amerindio”, no se ignoran las consecuencias autoimplosivas de esta hipótesis. Porque, entendida como la dinámica básica del sentido, la metamorfosis amerindia, además de rechazar cualquier “predicado antropológico” como determinaciones *a priori*, prohíbe la *aprioridad en sí misma* como una característica estructural del pensamiento. Así es como interpretamos, por ejemplo, el episodio del “ataque dos queixadas” experimentado por Davi Kopenawa: la experiencia del descubrimiento *a posteriori* de formas ancestrales en la condición de *espíritus*, sujetos hiperactivos como agentes de la metamorfosis.²³ El hecho de que el pensamiento humano esté poblado de espíritus, antes de estar constituido por formas categóricas, revela otro tipo de conceptualidad, un concepto “animista” que, al entender los espíritus como “sujetos” virtuales, como condicionantes en última instancia de todos y cada uno de los “objetos” actuales, implica para el pensamiento una *aposterioridad* insuperable, así como una susceptibilidad irreductible a la transformación por la agencia de otro extrahumano. Por eso esa conceptualidad, ejemplificada paradigmáticamente por el concepto chamánico-yanomami de

²² Catren, G. “Le phénomène”. In: E. Alloa & É. Diring. *Choses en soi: métaphysique du réalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 2018.

²³ Kopenawa, D. & Albert, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, pp. 103-104.

utupë, termina siendo caracterizada como “*contra-trascendental*”, sin limitarse simplemente a una estructura trascendental diversa. Así pues, el “problema trascendental” no reside solo en su carácter antropocéntrico, ni en su subjetividad formal, sino en su prioridad ontológica. En la concepción chamánica de Kopenawa, el cosmos no presupone el pensamiento humano como una condición *sine qua non* de posibilidad; él mismo produce el significado, independientemente de cualquier acto intencional, gracias sólo a su poder metamórfico. Estrictamente hablando, la “terra-floresta” es la única instancia que podría calificarse como *a priori*... Es, por lo tanto, un intento de abandonar lo trascendental como tal. Desde el punto de vista más amplio que pretende el libro, este abandono está motivado por la comprensión de que todo sistema de pensamiento en *clausura* –y ¿qué es la trascendentalidad sino la delimitación cerrada de un campo de sentido por condiciones lógicas?– es entropológicamente disfuncional, debido a su potencial ecológicamente destructivo.

Desfundamento de la ontología

–“¿No es el abismo heideggeriano (*Abgrund*) precisamente el lugar de lo infundamental?”

La aparente sinonimia entre lo abismal y lo infundamental es equívoca. Aunque son casi homónimos, los términos designan configuraciones ontológicas radicalmente divergentes. En el caso de *Abgrund*, concepto que encarna la filosofía de la “*Kehre*” heideggeriana, fue señalado por Agamben, con plena suficiencia, hasta qué punto tal figura extrema de negatividad ontológica, situada en tensa continuidad con el espíritu hegeliano, corresponde más a una determinación de lo absoluto que a una superación del fundamento.²⁴ Se trata de la absolutización del fundamento mismo, en solidaridad con la tesis ontológico-existencial de la “soledad metafísica” del hombre (Heidegger). Si la fundación es

²⁴ Agamben, G. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

abismal, se vuelve, por lo tanto, inviolable por cualquier elemento o agente externo, algo así como una híper-fundación –*Abgrund* como *Übergrund*. A pesar de haber concentrado la interpretación de Heidegger en el proyecto de la ontología fundamental, sin tratar en profundidad (excepto episódicamente) su obra tardía, y aunque no crea que la interpretación propuesta pueda simplemente extenderse a esta última, me parece que, en lo que respecta al problema central de *Extramundandade e sobrenatureza* la filosofía heideggeriana nunca rechaza el privilegio de la “esencia del hombre” en todos los aspectos (incluso cuando se considera el sentido “post-metafísico” de la naturaleza). Desde el punto de vista de la *problemática* diferencia ontológica entre humanidad y extrahumanidad, el abismo heideggeriano es demasiado superficial, consistiendo en primer lugar en una barrera insuperable entre los extremos de la diferencia. Ante esto, al calificar los ensayos que componen el libro como “ontología infundamental”, traté de cumplir dos exigencias que se impusieron en virtud del contenido mismo de la investigación. En el caso del primero, se trataba de reconocer los límites de la perspectiva filosófica adoptada, que se circunscribe, al menos en un principio, al problema ontológico occidental, especialmente moderno. En este sentido, el término “ontología” era inevitable, aunque el camino descrito en el libro está marcado por un intento de escapar del asedio delimitado por la idea de Ser. En el caso del segundo requisito, se trataba de calificar la perspectiva ontológica desarrollada en el libro para poner de relieve su *problemática* (la ontología como problema, no como orientación predominante) y su carácter potencialmente subversivo (una “ontología” contra el Ser, por lo tanto, una “contraontología”). Además de contradecir frontalmente un rasgo esencial de la ontología, tal como se ha constituido históricamente, a saber, su pretensión de fundamentabilidad, la cualidad de “infundamental” apunta a una condición indispensable para el mayor propósito de la investigación, la de emprender, aunque sea de modo provisional, indirecto e incluso insuficiente, un pasaje entre diferentes mundos de pensamiento. De esta manera, “infundamental” significa más bien una condición

relacional que un fundamento alternativo. De hecho, además de rechazar los fundamentos, el libro no cultiva ningún propósito de coherencia sistemática. A lo largo del camino descrito por él, ciertos términos principales, típicamente *fundacionales* –como “ontología”, “trascendental”, “ser”, “sujeto/subjetividad”, “mundo”, etc. – varían intencionadamente en su connotación, asumiendo, según el contexto enunciativo, significados positivos o negativos, problemáticos o equívocos. En resumen, el objetivo formal era combatir la fundamentabilidad, la tesis ontológica de la (com)unidad mundial absoluta o convergente, mediante el equívoco, la hipótesis contraontológica de la multiplicidad divergente de “mundos”. Realizando hoy una mirada retrospectiva al libro, percibo un movimiento gradual de *desfundamento* de la ontología misma, que puede verse, entre otras formas conceptualmente más expresivas, por la desaparición gradual de la figura y el pensamiento de Heidegger del horizonte de investigación. No omito la satisfacción que tal “desaparición”, aunque no esté planeada, causa en mí.

Multiplicidad versus oposición

–“Si se acepta una ontología de la multiplicidad, ¿en qué sentido sólo son posibles dos ontologías antagónicas?”

El libro “acepta” la multiplicidad, no necesariamente una ontología de la multiplicidad. A este respecto, recuerdo una observación de Viveiros de Castro según el cual el pluralismo ontológico es algo muy diferente de las ontologías plurales. Por lo tanto, nunca se trata de un enfrentamiento entre ontologías, ya que ambas se caracterizan por un operador de unificación. Hay una historia occidental de la ontología, por un lado, y una multiplicidad de cosmologías contra-ontológicas, por el otro. Es cierto que dicha historia tiene su diversidad interna, pero, comparada con el pensamiento amerindio, sus grandes contrastes son bastante limitados. Y esto es claramente notable si tenemos en cuenta la orientación predominantemente antropocéntrica (aunque en diferentes grados)

de la historia de la ontología. Me obstino en mantener que, desde Aristóteles hasta Heidegger, la idea del Ser, estrechamente ligada a la esencia o condición humana, prevalece soberanamente, independientemente de las discrepancias de época. Además, no hay razón para suponer que la multiplicidad y la duplicidad sean antagónicas. Esto es lo que muestra, por ejemplo, el “dualismo en perpetuo desequilibrio” preconizado por Lévi-Strauss²⁵: el “dos” constituye el paradigma de la multiplicidad.²⁶ La duplicidad en cuestión, en el pensamiento amerindio, no es nunca oposición, sino dinámica, con los lados de la supuesta “oposición” relacionándose a través de la reciprocidad transformadora. Por lo tanto, el antagonismo existe, pero no consiste en una confrontación entre ontologías. Creo que, en este sentido, lo principal depende del punto de vista adoptado por el lector: se trata de no confundir conflicto con oposición. Y el libro se refiere con abundancia a una gran variedad de cosmologías discordantes en el plano del pensamiento amerindio, en un grado de multiplicidad que sobrepasa considerablemente la variación interna de la ontología occidental.

Ontología y política

²⁵ Lévi-Strauss, C. *História de Lince*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 204 e ss.

²⁶ Pienso aquí en la luminosa y ya clásica exposición de Tânia Stolze Lima sobre el mismo problema: “En los estudios dedicados a lo que él llamaba metafísica guaraní, Pierre Clastres subrayó que no es porque el pensamiento guaraní rechace el uno que debemos concluir su elección de los múltiples – siendo esta oposición demasiado griega. Ni el uno ni el múltiple, es más bien una declaración de los dos. La verdad en la cosmología Juruna (donde, por cierto, se pueden trazar innumerables paralelos con la cosmología guaraní), siendo decididamente ajena a lo uno, ajena al punto de vista de Sirio, fue interpretada por mí como pluralidad y polivocidad –proyectada, tal como está, en diferentes planos cósmicos o dispersada entre diferentes puntos de vista. Sin embargo, éste es sólo un enfoque general del perspectivismo de Juruna, y no debe entenderse como multiplicidad en el sentido de la metafísica occidental. En un enfoque más localizado o atento al régimen de variación de puntos de vista lo que se observa es un régimen binario: tucunaré/cadáver, carroña/hueso, agua/sangre, tina seca/carne humana podrida, humano/cerdos y así sucesivamente. Siendo estas categorías objeto de una disputa entre los humanos y alguna otra categoría de alteridad. No creo que me aleje de la hipótesis de Clastres en lo que voy a tratar de mostrar ahora: cómo los dos también tienen sus múltiples”. Lima, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana* 2(2): 21-47, pp. 33-34.

-“¿Hasta qué punto es posible calificar una investigación ontológica como etnocida? ¿Y hasta qué punto es posible derivar una política de esta calificación?”

Esta calificación se refiere a una de las hipótesis centrales de *Extramundandade e sobrenatureza*, que toda ontología es intrínsecamente política. La hipótesis se justifica siempre y cuando entendamos por (cosmo)política –siguiendo el concepto propuesto por Isabelle Stengers– como un plano de multiplicidad y divergencia entre mundos. En el caso de la ontología, es decir, la ontología occidental, su vocación etnocida me parece innegable: ¿cuántos pueblos, de diversas regiones del planeta, ya no han sucumbido a la pretensión de la unificación absoluta de los diferentes mundos? Clastres demostró este punto con exhaustividad al proponer el concepto de etnocidio: “La espiritualidad del etnocidio es la ética del humanismo”²⁷. Además, debo confesar que el término “política” está lejos de satisfacer la exigencia impuesta por el reconocimiento de la multiplicidad divergente de mundos. ¿Cómo, después de todo, podemos evitar la connotación original de *polis*, entendida como el dominio de los conflictos estrictamente humanos? Asumiendo que el concepto occidental de política, además de ser ecológicamente limitado, no contempla la *diferencia* efectiva entre los mundos. O bien la política está abierta a las innumerables formas de agencia humana y extrahumana diferente, o seguirá siendo, mientras dure, un dominio homogéneamente humano y, aún más, segregacionista. No conocemos en Occidente una forma de política que no implique la deshumanización de los pueblos que rechazan el nefasto abismo entre la humanidad y la extrahumanidad. Es, en el límite, una disyunción muy seria: *la diferencia o la política*.

Filosofía y entropía

²⁷ Clastres, P. “Do etnocídio”. In: P. Clastres. *Arqueologia da violência: pesquisa de antropologia política*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 80.

-“¿Se trata de la pluralidad de los tiempos, su multiplicidad, o el carácter contingente del tiempo lineal?”

Las nociones están imbricadas en el libro, pero con la prevalencia de la pluralidad temporal sobre la contingencia. Debido a que son múltiples, los tiempos son contingentes; de ahí el carácter controvertido de la flecha entrópica del tiempo. *La flecha cambia su significado dependiendo de su trayectoria entre los diferentes mundos.* La noción de que la entropía se reduce a un proceso inexorable de desintegración cósmica proviene de la suposición de que el universo físico constituye un sistema cerrado, lo que dista mucho de ser una tesis cosmológica plenamente justificada. Pienso, por ejemplo, en la resignificación del concepto de entropía emprendida por Prigogine & Stengers, que argumentan a favor de la no coincidencia entre la irreversibilidad temporal y la muerte térmica.²⁸ La irreversibilidad, para ellos, significa, en primer lugar, *novedad física e imprevisibilidad.* Pensé que había encontrado en la cosmología yanomami, tal como la expuso Davi Kopenawa, una concepción relativamente similar: *Xiwãripo*, el “ser del caos”, es una entidad que pertenece a la ecología de la “selva”, en lugar de designar una fuerza esencialmente anticósmica.²⁹ No es que el cosmos, según Kopenawa, sea indestructible: el riesgo e incluso la probabilidad de la “caída del cielo” es cada vez más inminente. Sin embargo, esto no se debe a una fatalidad inexorable, sino más bien a un conflicto entre agentes cósmicos antagónicos. *El destino del cosmos está abierto.* Es notable a este respecto, como demuestra el chamán yanomami en el caso del horizonte terrestre, que la verdadera fuerza anticósmica consiste en la agencia catastrófica del “pueblo de la mercancía”, y no simplemente en *Xiwãripo*. La catástrofe es originalmente *antropogénica*. Sin duda, la orientación filosófica de los diferentes pueblos tiene todo que ver con la deflagración, o posible aplazamiento, de la catástrofe

²⁸ Prigogine, I. & Stengers, I. *Entre o tempo e a eternidade.* Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

²⁹ Kopenawa, D. & Albert, B. *A queda do céu: palavra de um xamã yanomami.* Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, pp. 468, 496-498.

planetaria. Después de todo, ¿cómo podemos liberar al antropocentrismo filosófico, con su enorme trabajo de devastación, de la responsabilidad por el colapso socio-ambiental que actualmente pone a la propia geobiosfera en un verdadero peligro? Si entendemos restrictivamente por filosofía una forma eminente de la conciencia espiritual occidental, su ominosa contribución a la destrucción del llamado sistema de la Tierra es incontestable. No estamos en posición de subestimar el papel de la filosofía, cuya repercusión ecológica (así como la de cualquier comportamiento significativo) es inmediata, en el destino de la Tierra viviente. Queda por ver cómo subvertir su poder antrópico.