

As duas destinações da técnica e da vida

Cleber Daniel Lambert da Silva²²²

Resumo

Dando continuidade à reflexão iniciada no artigo "Uma só ou várias fontes cosmopolíticas?" e desdobrada no trabalho "Instaurações cosmopolíticas de um ponto de vista geofilosófico", apresentaremos o que nos parece constituir as duas vias que se apresentam aos coletivos hesitantes diante da equivocidade cosmopolítica da situação atual determinada pelo que chamamos de *marcadores cosmológicos da diferença*. O desafio consiste em determinar em quais termos a equivocidade conduz à aporia cosmopolítica que consiste em afirmar, por um lado, a "existência de um só mundo" e, por outro, a perspectiva em torno de um "pluriverso". A resolução dessa aporia passa, em nosso entender, pela análise da situação atual e o delineamento do que chamaremos de duas destinações cosmopolíticas, distintas e irreconciliáveis. O plano para desenvolver essa problemática consiste em expor, em um primeiro momento, como a descolonização do pensamento conduz à equivocidade cosmopolítica sobre a qual assenta-se o esplendoroso pluriverso e sua fatal tendência de insularização ou fechamento. Passando da "irrupção do Outro" - ilustrada pelas perspectivas do Sul Global, no campo do feminismo negro, da filosofia africana e do pensamento decolonial - à "intrusão de Gaia" - com E. Viveiros de Castro e Bruno Latour - reconstituiremos as principais linhas cartográficas que nos colocam hoje diante da afirmação da existência de um só mundo (antropoceno) e da afirmação de uma multiplicidade de naturezas (multiverso). Em face disso, propomos reencontrar nesse misto cosmopolítico duas vias e tão somente duas que se delineiam para a incerta humanidade e para o conjunto da vida neste início de século XXI. Trata-se do duplo frenesi de duas tendências universalizantes, duas destinações cosmopolíticas irreduzíveis: uma envolvendo a insularização e a parada do elã de vida neste "planeta refratário", ainda que acompanhada da afirmação festiva da multinatura, outra capaz de fazer passar a corrente de vida através da imaginação técnica, ainda que ao preço do apego telúrico à terra.

Palavras-chave: cosmopolíticas; pluriverso; marcador cosmológico.

²²² Professor de Filosofia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (2013) e pela Université de Toulouse Jean Jaurès (2013). Membro do GT – Deleuze da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia e do Comitê Diretor do Programa Erasmus Mundos EuroPhilosophie. Co-organizador do livro "Deleuze, hoje".



Resumen

Dando continuidad a la reflexión iniciada en el artículo “¿Una sola o varias fuentes cosmopolíticas?”, y desarrollado en el trabajo “Instauraciones cosmopolíticas de un punto de vista geofilosófico”, presentaremos lo que nos parece constituir las dos vías que se presentan a los colectivos vacilantes ante la equivocidad cosmopolítica de la situación actual, determinada por lo que llamamos los marcadores *cosmológicos de la diferencia*. El desafío consiste en determinar en cuáles términos la equivocidad conduce a una aporía cosmopolítica que consiste en afirmar, por un lado, la “existencia de un solo mundo” y, por otro, la perspectiva en torno a un “pluriverso”. La resolución de esa aporía pasa, en nuestro entender, por el análisis de la situación actual y el delineamiento de lo que llamaremos dos destinos cosmopolíticos, distintos e irreconciliables. El plano para desarrollar esa problemática consiste en exponer, en un primer momento, cómo la descolonización del pensamiento conduce a una equivocidad cosmopolítica sobre la cual se asienta el esplendoroso pluriverso y su fatal tendencia a la insularización o cierre. Pasando desde la “irrupción del Otro” – ilustrada por las perspectivas del Sur Global, en el campo del feminismo negro, de la filosofía africana y del pensamiento decolonial– a la intrusión de Gaia –con E. Viveros de Castro y Bruno Latour– reconstruiremos las principales líneas cartográficas que nos colocan hoy ante la afirmación de la existencia de un solo mundo (antropoceno) y de la afirmación de una multiplicidad de naturalezas (multiverso). En vista de ello, proponemos reencontrar en esa mezcla cosmopolítica dos vías, y tan solo dos, que se delinearán para la incierta humanidad y para el conjunto de la vida en este inicio del siglo XXI. Se trata del doble frenesí de dos tendencias universalizantes, dos tendencias cosmopolíticas irreductibles: una que involucra la insularización y la parada del elán de vida en este “planeta refractario”, aunque acompañada de la afirmación festiva de la multinatura, otra capaz de hacer pasar a la corriente de vida a través de la imaginación técnica, aunque al precio del apego telúrico a la tierra.

Palabras-chave: cosmopolíticas; pluriverso; marcador cosmológico.

O desentendimento cosmopolítico

Uma revolução espacial supõe mais do que o desembarque em uma região até então desconhecida. Ela supõe uma transformação da noção de espaço, envolvendo todos os níveis e todos os domínios da existência humana.

Carl Schmitt.

O problema cosmológico é eminentemente aquele em torno da imagem de mundo, de sua criação e dos seres que o habitam, bem como de sua destinação. A filosofia mantém uma relação fundamental com esse problema, explícita ou implicitamente. "Se a filosofia está preocupada com o mundo, é porque ela pretende valer aqui e agora, para todos os seres humanos enquanto eles habitam o mesmo lugar e estão ligados às mesmas questões fundamentais"²²³. Nesse sentido, não há cosmologia que não envolva a universalização, ou seja, a sua extensão até os confins do mundo que ela supõe explicar ou que ela pressupõe para suas explicações acerca das coisas, dos seres, das experiências. Todavia, por conta da pretensão universalizante de extensão da imagem de mundo a toda a humanidade, de sua coincidência com o *todo* das experiências humanas e não humanas e mesmo de seu fim (acosmismo, apocalipse), por um lado, e ao mesmo tempo, por conta da existência de uma pluralidade de imagens de mundo, por outro lado, as considerações acerca da(s) cosmologia(s) deságuam em uma espécie de "desentendimento" cosmopolítico que está longe de se circunscrever à comunidade de "seres falantes"²²⁴, mesmo que "subalternos"²²⁵. Neste trabalho, procuraremos avançar uma proposta de análise de diferentes gramáticas cosmopolíticas, ou seja, imagens de mundo, de sua natureza e daquela dos seres que o compõem, das formas de relações entre esses seres e o mundo. Trata-se de esquemas na origem de diferentes políticas de mundo de que o universalismo ocidental não é senão um exemplo. Latour chama de *cosmograma* ao "princípio de organização" por meio do qual cada coletivo "define, ordena, classifica,

²²³ M. Foessel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 10.

²²⁴ J. Rancière, *O desentendimento*, trad. Angela Leite Lopes, Rio de Janeiro, Editora 34, 1996, p. 54

²²⁵ G. Spivak, *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2010.

compõe, reparte, em suma, distribui diferentes tipos de agentes de diferentes maneiras, segundo sua cosmologia²²⁶. Será preciso evitar, custe o que custar, o risco de elaborar o que E. Balibar chama de um discurso ele mesmo universalizante sobre as políticas do universal, à maneira de um ponto de vista de Sírius que permitiria "erigir o inventário" e determinar a "situação dos discursos sobre o universal"²²⁷. Em outra parte²²⁸, ao vislumbrar esse risco, propusemos guardar a perspectiva de um discurso crítico que supõe uma "equivocidade" no modo de "dizer o universal", cada uma implicando uma cosmicidade singular e um modo de distribuição de seres nesse cosmo, enfim, uma *imagem/matéria de mundo*. A cartografia das diferentes imagens/matérias de mundo não poderia constituir outra coisa a não ser uma "diplomacia perigosa"²²⁹. No presente trabalho, propomos colocar o problema acerca da destinação da humanidade e da vida uma vez admitida a equivocidade das gramáticas cosmopolíticas e, portanto, a existência de linhas de fratura cosmológicas que podem, no limite, inviabilizar qualquer proposta de construção de um mundo *em comum*. Para isso, retomaremos, na primeira parte, a análise dos elementos que evidenciam a equivocidade cosmopolítica. Na segunda parte, enfrentaremos o dilema relativo às duas destinações que se vislumbram como duas direções virtuais que recobrem a atualidade, formando duas linhas de resolução do problema da equivocidade cosmopolítica não somente distintas, mas também irreconciliáveis.

Insularização: o paradoxo cosmopolítico do pertencimento

Com a modernidade, o Ocidente instaurou um processo de universalização que se estendeu à totalidade do planeta. Se algo como o que se chama mundo fosse ilimitado, a universalização ocidental estender-se-ia até os limites do seu cosmo,

²²⁶ B. Latour, *Face à Gaia. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 199.

²²⁷ E. Balibar, "Sur l'universalisme, Un débat avec A. Badiou", em EIPCP Multilingual Webjournal, ISSN 1811 - 1696, Paris, 2007.

²²⁸ C. D. Lambert da Silva, "Uma só ou várias fontes cosmopolíticas?" Em Climacom - Dossiê Territórios, ano 03, n.06, 2016.

²²⁹ B. Latour, *Face à Gaia...* op. cit., p. 199.

como outras civilizações o fizeram no passado, restando uma exterioridade para além da qual não reinaria senão a maldita diferença acósmica. Contudo, ela coincidiu com o próprio movimento de finitização da ideia de mundo, que I. Kant expressou ao afirmar que a superfície da terra é esférica²³⁰. Como se sabe, não se trata de uma afirmação feita a partir da experiência, mas de uma ideia global que abarca a totalidade do possível, uma ideia geográfica do todo própria da razão analisada por Kant. O universalismo europeu é, pois, uma *ideia* que supõe a finitização do mundo, de modo que os objetos do conhecimento sejam concebidos dentro da esfericidade do cosmo tal como dado pela razão, ela também esférica e finita como a Terra. No que respeita a esfera-razão, não resta outro exterior que não o do incognoscível núnimo, ao passo que a esfera-Terra encerra a humanidade, ela mesma unificada sob o signo da razão. O paradigma de universalização que encerra a humanidade e a Terra em uma só esfera é o fato da Modernidade/Globalidade. É uma espécie de condição cosmológica daquilo que Schmitt chama de "tomada de terra" e pertinentemente apontada por P. Szendy²³¹. Não há partição do espaço e traçamento de linhas globais sem essa unificação cosmológica em que "coincidem espaço e direito, localização e ordem"²³². Somente a partir dela é compreensível a ideia de uma "história universal de um ponto de vista cosmopolita" e de uma marcha da humanidade, sob a luz da razão, rumo à "paz perpétua"²³³.

Como se sabe, esse processo de universalização não se deu sem a produção de clivagens na origem de insularizações sociais, por exemplo, em termos de raça, gênero, sexualidade, nação, etc. Assim, F. Fanon descreve o "negro, prisioneiro em sua ilha", situando-se em relação ao "mundo metropolitano"²³⁴. Tomemos a questão

²³⁰ I. Kant, *Rumo à paz perpétua*, São Paulo, Ícone, 2010, p. 63.

²³¹ Com efeito, em *Kant chez les Extraterrestres*, Paris, Editions de Minuit, 2011, p. 43, P. Szendy assinala que Schmitt opera uma "revolução na revolução", quer dizer, uma "revolução cosmológica (aquela do *De revolutionibus* de Copérnico)" que "precede" e "torna possível" a revolução espacial manifesta pela descoberta do novo continente (americano).

²³² C. Schmitt, *Le nomos de la Terre. Dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum*, Paris, PUF, 2001, p. 52.

²³³ I. Kant, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra, São Paulo, Martins Fontes, 2011.

²³⁴ F. Fanon, *Oeuvres*, Paris, Éditions La Découverte, 2011, p. 74.

da racização. O esquema de ódio e repulsão pelo outro desdobra-se em diferentes momentos da história da modernidade como "formação ativa" de que os fenômenos da colonização, da escravidão, do nazismo e do apartheid são expressões²³⁵. Para além da aparente diferença entre o modelo biologizante (discursos em torno da raça) e o culturalismo antropológico (discursos em torno da diversidade de culturas), é possível distinguir uma gramática cosmopolítica caracterizada pela pressuposição de determinações fixas acerca de identidades e a hierarquização entre elas em um espaço homogêneo. Ela supõe "a ideia de que as culturas históricas da humanidade dividem-se em duas grandes classes: aquelas que seriam universalistas, progressivas, e aquelas que seriam irremediavelmente particularistas, primitivas"²³⁶. "Centro do globo", "país natal da razão, da vida universal e da verdade da Humanidade"²³⁷, o hemisfério ocidental lançou mão do signo "negro" para expressar a "relação imaginária" e a "economia ficcional" na base do seu modo de "pensar, classificar e imaginar os mundos distantes"²³⁸. A universalização resultante desse esquema cosmopolítico implica a constituição de comunidades em relação de inclusão exclusiva.

Assim, o pensamento decolonial multiplica as noções que fazem referência a esse esquema: a modernidade/colonialidade caracteriza-se por um "pensamento abissal"²³⁹, por uma "hybris do ponto zero"²⁴⁰, por um "fechamento da raça"²⁴¹ que, a partir de linhas abissais, de fronteiras, de clausuras, estabeleceria em diferentes dimensões a fissura entre uma "zona de ser" e uma "zona de não ser"²⁴², reservada a todos aquelas e aqueles "esmagados de inessencialidade"²⁴³, de uma fatal não

²³⁵ E. Balibar & I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988, p. 59.

²³⁶ E. Balibar & I. Wallerstein, *Race, nation, classe...*, op. cit., p. 38.

²³⁷ A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p. 93.

²³⁸ A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p. 26.

²³⁹ B. de Sousa Santos & M. P. Menezes, *Epistemologias do Sul*, Coimbra, Almedina, 2009, p. 25.

²⁴⁰ W. Mignolo, "Desobediencia epistémica, pensamiento independiente y libertad decolonial", em *Otros Logos*, revista de estudios críticos, nº1, 2009, p. 14.

²⁴¹ A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit*, op. cit., p. 69.

²⁴² O conceito aparece em F. Fanon, *Oeuvres*, op. cit., p. 64, sendo retomado por R. Grosfoguel, "Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos". *Mouvements*, 2012/4 (nº 72), p. 42-43 e também por A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit*, op. cit., p. 69.

²⁴³ F. Franon, *Oeuvres*, op. cit., p. 452.

conformidade à "essência" da comunidade hegemônica. De um lado, o pertencimento à comunidade definida por caracteres considerados fixos, puros, normais, de outro, o pertencimento à comunidade dos danados da terra relegada ao plano da anomalia, da dessemelhança, do patológico. A gramática cosmopolítica funciona como tese inconsciente comungada por diferentes correntes teóricas ocidentais: a determinação do real pela identificação das experiências ao Mesmo e sua forma já dada, tendo como consequência considerar a alteridade na forma da relação exclusiva. Dessa perspectiva, é indiferente se falamos em termos de um cosmopolitismo antigo e sua "ontologia do pertencimento", ou seja, de um pertencimento ao mundo compreendido como transcendência objetiva (uma ordem natural ou cultural), ou em termos de um cosmopolitismo moderno e sua compreensão "transcendental"²⁴⁴, ou seja, de uma implicação recíproca entre sujeito e mundo. Há em ambos a referência a uma forma pré-dada da universalidade que toma o outro como anomalia. A esfera própria do Mesmo passa a recobrir a totalidade do mundo tido como único, o qual é percorrido pelo eu, idêntico a si, ao passo que a Diferença é mediada, excluída, aniquilada.

Ao longo do século 20 diferentes iniciativas teóricas e práticas buscaram desconstruir a gramática cosmopolítica da universalidade. Sob a sua multiplicidade seria possível pensar a manifestação de uma gramática cosmopolítica alternativa? Poderíamos, com A. Mbembe²⁴⁵, chamar de "irrupção do outro" a emergência de correntes como os feminismos, a teoria *queer*, os estudos pós-coloniais e subalternos e, mais recentemente, as teorizações do sul global (cosmologias, epistemologias do sul, corpo-política, opção decolonial). Essas correntes estão em relação com experiências de pensamento e práticas sociais que buscam desconstruir a colonialidade em suas diferentes dimensões (do poder, do saber e do ser) e avançam o que designamos com o nome de gramática cosmopolítica da alteridade. Ela se constitui nos processos de reconhecimento das diferenças implicadas em processos de subalternização e minoração em relação aos padrões majoritários. Na sua

²⁴⁴ M. Foessel, *Après la fin du monde*, op. cit., p. 248.

²⁴⁵ A. Mbembe, *De La Postcolonie*, Paris, Karthala, 2000, p. III.

multiplicidade, tais iniciativas buscaram promover a simetrização entre culturas, o reconhecimento das perspectivas situadas, rompendo, dessa maneira, com o fechamento da gramática cosmopolítica ocidental. Elas representam uma efetiva "abertura do mundo"²⁴⁶, a tentativa de "universalizar nossos particularismos e de particularizar nossos universais"²⁴⁷. A gramática cosmopolítica da alteridade parte do princípio de que a crítica ao "universalismo europeu"²⁴⁸ deve ser efetuada a partir das clivagens sociais que o sustentam em termos de raça, gênero, nação, sexualidade, classe, etc. Através de uma torção, o termo subalternizado da dicotomia do poder é transvalorado. Assim, por exemplo, como aponta A. Mbembe²⁴⁹ para o caso da crítica da raça, de "julgamento de identidade" no quadro das representações racistas estruturadas e institucionalizadas, o nome negro é ressignificado pelas sucessivas ondas de lutas e resistências e passa a ser uma "declaração de identidade": como diz Fanon, *não sou um negro, sou o Negro*. Nesse mesmo sentido, Lewis Gordon retoma a noção de dupla consciência de W.E.B. Dubois, segundo uma versão inicial e uma versão crítica e potencializada. Uma coisa é "ver-se (a si mesmo ou seu grupo) através dos olhos frequentemente hostis daqueles que nos constituem como um termo subordinado", outra coisa é evidenciar, através de uma "consciência alargada", o problema "das forças sociais implicadas na construção de sua própria inferioridade": diferença entre "ser um problema" e "ter problemas".

Desloca-se da aceitação ingênua de um sistema para o desenvolvimento de uma perspectiva crítica sobre suas pressuposições. Esse movimento exige que se identifique e ilumine as contradições sistêmicas. Cada contradição desvela um falso universal, o que provoca uma expansão rumo a uma compreensão mais profunda do mundo em torno de nós. Na verdade, o particular é alargado ao mesmo tempo em que se opera a

²⁴⁶ A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010, p. 68. Mbembe toma apoio em F. Fanon e J.-L. Nancy para sua extraordinária análise da abertura do mundo. Apesar de nos inspirarmos em parte nela, reivindicamos igualmente, neste trabalho, o pensamento bergsoniano, como se verá adiante.

²⁴⁷ S. B. Diagne, "La negritude comme mouvement et comme devenir", *Rue Descartes*, 2014/4 (nº 83), p. 50.

²⁴⁸ I. Wallerstein, *O universalismo europeu: a retórica do poder*, trad. Beatriz Medina, São Paulo, Boitempo, 2007.

²⁴⁹ A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p. 52.

particularização daquilo que, anteriormente, pretendia-se universal²⁵⁰.

Apesar da abertura de mundo promovida pela ruptura em luta contra a insularização representada pelo universalismo europeu, é preciso questionar em que medida a gramática cosmopolítica da alteridade não envolve um fechamento inevitável em torno dos motivos sobre os quais se constrói a hegemonia ocidental. Assim, a crítica a partir de cada clivagem social sustentou-se sobre o questionamento do termo majoritário da dicotomia e a valorização do termo subalternizado. Nesse caso, o reconhecimento da diferença circunscreve a identidade particular doravante afirmada em termos de classe, raça, gênero, etc. Ao descentramento em relação ao padrão majoritário e hierarquizante, segue-se o recentramento na identidade subalternizada. Ora, há um dilema em relação a esse duplo movimento. A consideração isolada dos termos das clivagens e a problematização em torno da primazia de um sobre o outro conduz a uma multiplicação de universalismos exclusivos uns em relação aos outros, como assinala Balibar. Assim, a crítica de Aimé Césaire ao Partido Comunista Francês, por exemplo, releva da dimensão universalista que a luta de classes toma em relação, por exemplo, à questão racial. Já a crítica de pensadores como Kwame Appiah ou Paul Gilroy, entre outros, aos absolutismos etnicizantes e aos pertencimentos enraizados decorre da dimensão universalizante que a imagem mítica da África e que a noção de raça negra assumem nos discursos afrocêntricos, na Negritude e no pan-africanismo, através da constituição de uma identidade fixa, estática e original da África e do africano, oposta à imagem igualmente homogênea do Ocidente e do europeu/norte-americano, e que seria uma das condições da falência de um "pensamento da alteridade" e "da travessia" na África, como sustenta Bidima²⁵¹.

No entanto, não estamos diante de uma questão já superada a partir da noção de interseccionalidade, sobretudo na formulação original que ela encontra no feminismo

²⁵⁰ L. Gordon. *A existência negra na filosofia da cultura*, trad. Cleber D. Lambert da Silva, Griot - Revista de Filosofia, 2016, p. 460.

²⁵¹ J.-G. Bidima, « De la traversée: raconter des expériences, partager le sens ». Em: Rue Descartes, 2002/2, n.36, p. 11.

negro²⁵², na medida em que ela recusa precisamente uma hierarquia ou uma simples justaposição das opressões e a necessidade de trabalhar com "um sistema histórico de exclusões e de dominações complementares, ligadas entre elas"²⁵³? O pensamento interseccional não deixa de implicar o princípio fanoniano segundo o qual "é utópico procurar em que um comportamento desumano se distingue de outro comportamento desumano"²⁵⁴. Apesar disso, a interseccionalidade não passa incólume ao problema da hierarquização das opressões na medida em que ela permanece circunscrita ao domínio das clivagens sociais pressupondo uma "unidade" mais profunda capaz de fundar antecipadamente a "coalisão"²⁵⁵. Haveria, então, uma dimensão não suficientemente tematizada pela gramática cosmopolítica da alteridade, uma espécie de clivagem sub-reptícia que imporá um limite a sua tarefa de descolonização?

A eventualidade do *outro*, ou seja, do inimigo, fundamentou a gramática cosmopolítica do universalismo europeu como insularização e fechamento de mundo. Contudo, o aprofundamento de sua análise, pela gramática cosmopolítica da alteridade, exige ir além de motivos somente sociais a fim de alcançar os componentes cosmológicos, por exemplo, os grandes divisores como natureza e cultura, animal e humano, selvagens e civilizados. É nesse sentido que a famosa controvérsia de Valladolid faz pensar para além das clivagens sociais. Ela evidencia que os marcadores sociais da diferença implicam distinções dentro de um mesmo mundo. No entanto, este mundo supõe diferenciações mais largas e profundas que fazem dele precisamente um mundo em oposição a outros. Ao erigir a problemática da humanidade do outro, do não-europeu, Valladolid faz do liame entre razão e raça o evento fundamental da modernidade, aquilo que Mbembe²⁵⁶ define como uma fronteira cosmológica na base do "fechamento europeu", para além da qual "reina o

²⁵² N. Ajari, "Vacarme critique les Indigènes: la faillite du matérialisme abstrait". Em: <http://indigenes-republique.fr/>, Paris, 2015.

²⁵³ E. Balibar & I. Wallerstein, *Race, nation, classe...*, op. cit., p. 71.

²⁵⁴ F. Fanon, *Oeuvres*, op. cit., p. 133.

²⁵⁵ J. Butler, *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, trad. Renato Aguiar, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 2003, p. 35.

²⁵⁶ A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p. 92.

estado de natureza", o "além-Mundo". Sendo a razão a condição comum partilhada pelos seres humanos, o outro aparece como a figura da irracionalidade, da animalidade, da natureza. Evidenciar que os "selvagens" nada mais fazem, com seu pensamento, do que elaborar as mesmas discriminações que os "civilizados" e que, no final das contas, o "etnocentrismo é como o bom senso", quer dizer, "ele é a coisa a mais bem partilhada do mundo"²⁵⁷, permite tomar a cultura como natureza humana, como universal, assim como Bartolomeu de Las Casas o havia feito em relação aos Índios ao afirmar que possuíam "alma", em oposição a Juan Gine Sepúlveda. A oposição cultura/natureza impõe-se, dessa maneira, como último bastião da gramática cosmopolítica da identidade, como "matriz e condição do etnocentrismo (...), uma espécie de princípio da apercepção transcendental que 'deve poder acompanhar' todas as representações sociais", "uma daquelas muitas ilusões necessárias - úteis e inevitáveis - da razão cultural"²⁵⁸.

Isso significa que quando a gramática cosmopolítica da alteridade promove, em sua crítica da geografia da razão européia, as alteridades sociais situadas segundo perspectivas relativas a classe, gênero, sexualidade, raça, etc., ela mantém intacto o fenômeno de universalização da própria condição humana, ou seja, a naturalização da razão cultural. A crítica das identidades majoritárias implica, mormente, a reivindicação do compartilhamento da condição humana. Mbembe retoma, como vimos, o pensamento de Fanon como aquele que propôs a "abertura de mundo" para além das fronteiras, a fim de caminhar rumo ao universal como "inerente à condição humana"²⁵⁹ e promover uma "elevação em humanidade"²⁶⁰. Mas se o que fundamenta tal condição não é outra coisa senão a razão, a cultura, o simbólico –como outrora fora a alma²⁶¹– então o próprio objeto em disputa na luta contra todas as práticas de

²⁵⁷ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*, Paris, PUF, 2009.

²⁵⁸ E. Viveiros de Castro, "Introdução ao contexto do perspectivismo". Em: NAnSi, consultado em 20 de junho de 2017 <https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/a-onça-e-a-diferença-projeto-amazone/introdução-ao-contexto-do-perspectivismo>.

²⁵⁹ F. Fanon, *Oeuvres*, p. 65.

²⁶⁰ A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit*. op. cit., p. 69.

²⁶¹ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*, op. cit., p. 16, n. 2.

desumanização do outro é ele mesmo o elemento de uma clivagem mais profunda, a saber, aquela entre humanos e não-humanos²⁶². Em outras palavras, a reivindicação do lugar de fala como sendo ao mesmo tempo singular (em termos de gênero, raça, classe, etc.) e em comum (condição humana) só é sustentável a partir da partilha humano/não-humano como pressuposto cosmológico. Ora, esse pressuposto cosmológico nada tem de universal quando confrontado a outras matrizes cosmológicas, de mais a mais, incessantemente canibalizadas pela modernidade. Em outras palavras, a condição para que as lutas insurrecionais não passem pelo processo de insularização em torno de identidades sociais cada vez mais fechadas e enrijecidas é ela mesma uma identidade cosmológica fechada e enrijecida: a insularidade antropocêntrica. É, portanto, necessário pensar uma gramática cosmopolítica para além da constituição de uma comunidade exclusivamente assentada sobre a Grande Partilha e sua forma mais fundamental de colonialidade, ou seja, as relações antropocêntricas. Ela sustenta a divisão entre uma “natureza ontologicamente unificada”, um “mononaturalismo ontológico”, uma espécie de cosmos único, de um lado, e um “relativismo cultural”, diferentes culturas como múltiplas “representações simbólicas” ou diferentes visões do mundo, de outro. Uma gramática cosmopolítica descolonizante deve romper com a insularidade antropocêntrica entendida como "condição humana" e deve poder dar conta de outros "regimes" ou "matrizes ontológicas"²⁶³.

A irrupção do outro conduziu a abertura de mundo até o limiar interseccional de coalizão dos condenados da Terra para além de sua ilha. Contudo, o fio comum que os une resulta ele mesmo de uma insularização mais profunda. O desafio cosmopolítico exige ir para além não somente das clivagens que insularizam uma só humanidade em termos sociais, mas também das clivagens que insularizam as humanidades em termos cosmológicos. Ele exige pensar e viver em um multiverso

²⁶² A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p. 63 tirou conclusões importantes a esse respeito a partir da análise da raça. Ver também C. D. Lambert da Silva, *Uma só ou várias fontes cosmopolíticas?*, op. cit., 2016.

²⁶³ Ph. Descola, Ph. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, cap. X.

caracterizado pela troca e pela reciprocidade entre formas de vida humanas e não humanas em um plano não antropocentrado, entre diferentes formas de devir humano, animal ou ainda espiritual. Somente ele pode fazer face à "irrupção das questões ecológicas" e à "preparação para viver sobre a Terra"²⁶⁴ com outros coletivos. À irrupção do Outro e à ruptura com as insularizações sociais, sucede a intrusão de Gaia e a mundialidade do Antropoceno.

Nesse quadro, o pertencimento é redefinido em termos vitais e cosmológicos, vinculando as formas de vida à história social da Terra. Para além da insularização na razão cultural, E. Viveiros de Castro e D. Danowski²⁶⁵ –juntamente com a movência multinaturalista e contra-anropológica– propõem a equivocidade das imagens/matérias de mundo: a multiplicidade de "*ethnos* de referência" em "tensão cosmopolítica perpétua com *outras humanidades* ocultas sob as corporalidades das outras espécies", formando uma só "história social do conjunto do vivente enquanto atualização diferenciada da potência antropomorfa pré-cosmológica". O ponto em que as diferentes humanidades encontram-se não é nenhum universal, ainda que fosse aquele "geométrico da natureza humana". É, antes, a expressão da equivocidade. Diante disso, impõe-se a prática da tradução como "movimento de equivocidade controlada" pela qual antropologias "são comparadas" não a partir de premissas homogêneas, mas de premissas heterogêneas que são o próprio *equivoco* e seu regime de "síntese disjuntiva", condição cosmológica limite "de toda relação social", sobretudo "a relação dita 'intercultural', em que os jogos de linguagem divergem ao máximo"²⁶⁶. A humanidade dos inhames da gente de Dobu - que inclui, portanto, os inhames como gente - permite repensar, com Bento Prado Jr., o espanto de Pierre Clastres diante de duas humanidades que parecem dividir a Terra: de um lado, a humanidade da unificação moderna montada sobre a Grande Partilha, de

²⁶⁴ B. Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, 2012.

²⁶⁵ E. Viveiros de Castro & D. Danowski, *Há mundo por vir? Ensaio sobre os meios e os fins*, Desterro, Florianópolis, Cultura & Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014, p. 111.

²⁶⁶ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*, op. cit., p. 42 e sq.

outro, a humanidade-multiplicidade propriamente "cosmocêntrica" e "ecomórfica" se partilhando em um vasto "campo sociocósmico comum" com os coletivos vivos de Gaia. Viveiros de Castro refere-se a um plano de composição cósmico de "mediação universal" entre humanos e não humanos. *Incipit Antropoceno*.

A abertura cosmológica do multiverso confronta-se, entretanto, com um novo obstáculo, um novo limiar de fechamento, de tal modo que a luta dos "Terranos" contra os cosmocídios perpetrados pelo avanço da modernidade-colonialidade dos "Humanos", à maneira de uma "guerra dos mundos"²⁶⁷, configura o embate de dois mundos fechados, mas de dois movimento de fechamento de mundo. Haveria lugar - *mais, ainda* - para a abertura de mundo?

Quais fontes, quais destinações?

Os marcadores cosmológicos da identidade revelam aquilo que Latour²⁶⁸ expôs como embate entre diferentes cosmos, ou seja, o fato de que a diversidade de configurações cosmológicas remete a um conflito em torno dos modos de unificação cosmopolítica da humanidade. Mesmo as lutas mais insurgentes em torno de marcadores sociais da diferença só fazem sentido dentro do "grande espaço" da partilha cosmológica ocidental entre cultura e natureza, de modo que "linhas de fratura" aparecem conforme transitamos para outros espaços cosmológicos. Fontes cosmológicas diversas não implicam necessariamente a mesma destinação cosmopolítica para a humanidade e para a vida em geral. Em face disso, como sustentar a ideia de um mundo em comum diante da guerra de mundos? Qual via cosmopolítica para uma abertura de mundo em tempos de guerra de mundos e de "combate no tempo do fim"²⁶⁹?

²⁶⁷ B. Latour, *Face à Gaia...*, op. cit., p. 200.

²⁶⁸ B. Latour, *Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques? Commentaire sur les conditions de la paix selon Ulrich Beck. L'émergence des cosmopolitiques*, Colloque de Cerisy, Collection Recherches, Paris, La Découverte, 2007, pp. 69-84.

²⁶⁹ Cf. a centralidade do pensamento de G. Anders no experimento de E. Viveiros de Castro e D. Danowski, *Há mundo por vir?*, op. cit., p. 115.

Não há dúvidas de que a gramática cosmopolítica da identidade foi pensada por um princípio de antropização, ou seja, a "unificação precoce do multiverso" e a "unificação do *anthropos*" a despeito, respectivamente, do "espaço multinatural" e da "pluralidade" de coletivos, em suma, dos Terranos e de Gaia. Frédéric Neyrat, em um esforço para pensar o Antropoceno para além dessas duas vias, avança o conceito de *natura desnaturante* para designar a "potência subtrativa da Terra"²⁷⁰, sua capacidade de se evadir de qualquer construção antrópica, à maneira de uma alteridade irreduzível. A partir dessa constatação, Neyrat propõe uma "ecologia da separação" para se afastar das posições que insistem, seja na antropização da natureza, ou seja, a capacidade humana de transformação do meio natural pela identificação da natureza a um objeto plenamente manipulável (i.e. geo-construtivismo), seja na hibridação que, desfazendo a partilha Natureza/Cultura, absolutiza por toda parte a natureza como agente e como construção social (i.e. eco-construtivismo). Ambas as posições acabam por se revelar *anaturalistas*, na medida em que recusam qualquer alteridade à natureza. Seria preciso lançar mão da ideia de teodiceia, tal como tematizada por Lewis Gordon, para mostrar como Neyrat, com sua ecologia da separação, oferece uma leitura da natureza em que postula, assim como o realismo especulativo de Meillassoux²⁷¹, a "existência sem nós" da Terra, exportando por assim dizer para o mundo humano o arbítrio construcionista. "Nas práticas de teodiceia, apresenta-se algo como intrinsecamente bom, o que converte a injustiça e o mal em elementos exteriores"²⁷². Se com a "teodiceia do texto", na análise do racismo, o autor é tomado como divindade, de modo que os elementos negativos são expulsos para fora do texto, com a teodiceia ecológica converte-se a natureza ora em objeto, ora em construção social para que seja salva a excepcionalidade humana - o geo e eco-construtivismo. Contudo, a posição de Neyrat, segundo a qual haveria uma parte inconstitucional representada pela *natura desnaturante*, garantidora de que a Terra jamais será totalmente antropizada, manifesta a má consciência dos Modernos e sua

²⁷⁰ F. Neyrat, *La part inconstructible de la Terre Critique du géo-constructivisme*, Paris, Seuil, 2016.

²⁷¹ Q. Meillassoux, *Après la finitude, Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.

²⁷² L. Gordon, *A existência negra na filosofia da cultura*, op. cit., p. 455.

tentativa de salvar a antropização de suas desmedidas, impondo-lhe um limite supostamente razoável.

A exposição precedente, ainda que célere, permite-nos avançar uma leitura que contribua para uma proposta de instauração de um *mundo em comum*. Ela deve realizar um esforço paradoxal capaz de reunir, por um lado, as contribuições das gramáticas cosmopolíticas críticas, mas sem cair no escolho da insularização da razão cultural, e por outro lado, a contribuição da gramática cosmopolítica multinaturalista, mas sem cair na teodicéia laica. Para isso, é preciso postular, primeiramente, uma grande natureza indiferente, aquela que Werner Herzog dá a ver através de imagens-natureza: a alteridade irreduzível nas imagens do olhar do urso marrom ou das pinturas dos moradores da caverna de Chauvet ou da dupla imagem dos crocodilos albinos na biosfera radiotiva. Nós somos os crocodilos albinos pós-era glacial dos moradores de Chauvet, a contemplar o abismo de tempo e somos os próprios moradores da caverna-Terra pré-era radioativa cujos sonhos serão esquecidos. A não ser que concluamos não pela separação do Humano, pela sua natureza excepcional, mas pela *continuidade* não somente do Humano, mas de todas as formas de vida, com a grande natureza indiferente. Se ela é "massacrante" não é porque ela nos seria indiferente, mas por sentirmos em nós e no conjunto da vida algo dessa indiferença como ação incessante: o todo do universo, o conjunto do mundo material dura²⁷³. Essa continuidade não é aquela hibridizante que, tal como em Bruno Latour, aponta para a construção social da natureza. Ao contrário, a *natura naturante* desdobra-se, tal como o elã vital em Bergson, em linhas divergentes ou tendências. Uma dessas linhas é precisamente a inteligência. O que a inteligência cria é uma sobrenatureza, desdobrando a história da vida, inclusive através da técnica. O mundo humano não é excepcional em relação à natureza, mas também não forma um híbrido fechado ("sublunar") com ela. O elã excede-se em seu desdobramento através do ser humano, superando os obstáculos que lhe são opostos.

²⁷³ H. Bergson, *Oeuvres*, Paris, PUF, 1959, p. 502-3.

Se Neyrat busca uma posição mediana entre o eco-construtivismo e o geo-construtivismo, reconhecendo a parte inconstitucional da Terra –a *natura desnaturante*– nós propomos uma posição *surnaturante*, reconhecendo a potência criadora, porém finita, do *elã vital*, de onde a necessidade de sondar sua história e o ponto de indeterminação pelo qual ele pode passar, exceder, ir além, em uma palavra, perseverar. Chamamos de tecnismo *surnaturante* à posição que exige considerar a destinação da vida em seu conjunto, levando em conta a finitude do *elã* e seu desdobramento através do ser humano. Ela não supõe a tecno-teodicéia da geo-engenharia, nem a eco-teodicéia do eco-construtivismo. Ao contrário de Neyrat, ela não enxerga a Terra como um "animal incontrolável". Uma relação respeitosa com um animal incontrolável, tal como preconizada pela ecologia da separação de Neyrat, justamente porque ele é incontrolável, não evitaria sermos por ele devorados. *Grizzlyman* de Herzog não mostra outra coisa. A alteridade da natureza não significa que ela não siga direções e que essas sejam profundamente tateantes, sobretudo quando dizem respeito às suas manifestações através da inteligência humana. O bergsonismo, a essa altura, impõe-se como um pensamento incontornável para pensar o *surnaturalismo* evitando o escolho do naturalismo ontológico moderno.

F. Worms, ao repensar os *dois sentidos da vida* em Bergson, destaca o objetivo do segundo capítulo de *A evolução criadora* de descrever "a unidade de causa e de sentido da vida" e, ao mesmo tempo, de compreender a "divisão real pela qual ela engendrou efetivamente seus efeitos". Mesmo reconhecendo a "singularidade ou a diferença de natureza da inteligência humana, que se opõe às outras 'direções' fundamentais da vida", não se pode esquecer que elas possuem a mesma causa e sentido e, por isso mesmo, apesar da divisão real e da singularidade da inteligência, esta pode se religar às outras direções. Assim, a divisão entre inteligência e instinto representa uma "divisão real e irreversível", mas também a "unidade global e primitiva da vida". Analisando a função natural da inteligência e a natureza do instinto, Bergson poderá, após partir da unidade primitiva da vida e de sua divisão real, retomar o liame entre "vida e consciência" manifestada como "tendência geral da vida", ou seja, "unidade

que se poderia desde então alcançar desde o interior, se a inteligência pudesse alcançar a partir de seu interior o seu outro, o instinto, capaz então de tornar-se consciência de si e adquirir o alcance de uma verdadeira intuição"²⁷⁴. Grandeza de Bergson em deduzir, lembra Worms, "o sentido da vida e o lugar do homem na natureza (notoriamente através de suas invenções e de suas máquinas) a partir da oposição e da unidade evolutivas entre o instinto e a inteligência". "Contudo, precisamente, o profundo paradoxo do bergsonismo é resumido", continua Worms, através dessa referência ao "duplo sentido do ser humano: a inteligência humana é o êxito da vida e da consciência, mas ela não o sabe"²⁷⁵. Todo esforço bergsoniano será o de depreender o lugar do humano a partir dessa compreensão geral da significação da vida e da criação do universo.

Ora, se o nosso tempo não é capaz de enfrentar os desafios que se apresentam é porque, entre outras coisas, ele se mostra incapaz de compreender o lugar do humano de outra maneira que não através da sua excepcionalidade teodiceana apartada da significação da própria vida, seja através da redução da natureza à matéria sem potência, seja através da absolutização da construção social, seja através da conversão da natureza em um animal incontrolável. Nenhuma dessas perspectivas reconhece na inteligência, não a exceção humana, mas o excessivo da vida e da consciência e seu trabalho. Esse não-saber faz com que a inteligência tome-se como exceção à maneira de uma ilusão retro-projetiva. Se Bergson mostrou a via para a torção da inteligência em intuição, não foram vislumbradas as consequências cosmopolíticas dessa compreensão!

Com efeito, é preciso lembrar a importância do terceiro capítulo de *A evolução criadora* e da maneira como ele permite "dar sua 'significação' à 'evolução' do ser vivo ao situá-la entre nossa vida e o universo em geral"²⁷⁶. Mediante essa análise, é possível compreender o processo pelo qual são ligados o princípio criador de matéria, o elã

²⁷⁴ F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 216.

²⁷⁵ Ibid., p. 224.

²⁷⁶ Ibid., p. 240.

finito de vida e a consciência limitada do ser humano. Worms realça o papel desempenhado pela tão conhecida distinção entre duração e espaço, no autor de *Matéria e memória*, e pela dualidade de atos ou movimentos imanentes e opostos um ao outro (tensão e distensão) na determinação das diferentes dimensões do real. Assim, teríamos:

o ato criador de matéria, que *estaciona* em mundos fechados e espaciais, é *continuado* pelo elã de vida que afronta a matéria criada em nosso planeta; o movimento da vida *estaciona* em espécies, mas é *continuado*, por sua vez, por algumas dentre elas, a exemplo da humanidade, que leva adiante a ação criadora; enfim, a própria humanidade corre o risco, como mostrarão *As duas fontes*, entretanto, de *estacionar* em sociedades fechadas e deverá ser *continuada* por meio de indivíduos excepcionais²⁷⁷.

A análise de Bergson, exposta por Worms, desvela através do misticismo uma compreensão de natureza cosmo-política capaz de ligar a destinação humana à significação da "própria vida em seu conjunto, cuja finalidade inscreve-se (...) em uma finalidade ainda mais abrangente, de ordem cósmica"²⁷⁸. Dessa maneira, a emergência do ser humano revela algo acerca da consciência como objetivo da vida, de modo que a inteligência e a sociedade aparecem como meio para uma destinação que as ultrapassa. O tema da superação do ser humano ou do sobre-humano (ou ainda de uma humanidade completa) implica, certamente, como aponta Worms, a reflexão bergsoniana em torno da intuição. Mas não se trata, lembra ainda o leitor de Bergson, de se contentar meramente com uma "superação metodológica ou filosófica do ser humano". Conceber essa problemática exige, por si só, "um esforço prático na própria vida", ou seja, a abertura de um "horizonte ao ser humano, na sua própria vida", ou ainda, a superação do ser humano a partir do "interior do ser humano e da própria vida", abrindo "uma tensão interna à humanidade", "*abertura para além dela mesma e que lhe é aberta pela perspectiva consciente tomada sobre sua própria origem*".

²⁷⁷ Ibid., p. 241.

²⁷⁸ Idem.

E continua Worms: "O sobre-humano não pode, portanto, permanecer como uma simples alusão enigmática, retrospectiva, à intenção original da vida (...) Bergson procurará por ele não na intensidade da vida individual, mas na história moral e religiosa da humanidade"²⁷⁹.

Mas seria um equívoco compreender *As duas fontes da moral e da religião*, como aponta Philippe Soulez, como uma reflexão sobre a moral e a religião, quando na verdade ela é sobre as duas fontes e, somente à luz dessa precisão, seu fundamento político é suficientemente levado em conta. "É a partir da análise das fontes que emerge a reflexão sobre a política"²⁸⁰. Isso quer dizer que as considerações acerca do fechamento e da abertura possuem uma dimensão cosmopolítica referente às duas destinações da humanidade e da vida, à maneira de dois devires irreduzíveis. Worms tem razão em lembrar, nesse sentido, que o fechado e o aberto formam dois modos de distinguir que cortam "como uma espada todas as identidades e doutrinas"²⁸¹. Mas por isso mesmo o fechado e o aberto aparecem como duas maneiras de fazer unidade a partir do múltiplo, como apontará Soulez. A destinação cosmopolítica envolve a decisão do ser humano em agir a partir de uma ou outra dessas maneiras de produção do *em comum*. Worms resume essas duas maneiras de unificar que formam duas gramáticas cosmopolíticas.

De um lado, a gramática do fechado envolve comunidades "que se distinguem umas das outras por exclusão mútua, (...) o que as conduz, segundo Bergson, por essência, à guerra"²⁸². Dessa perspectiva, Carl Schmitt²⁸³ é o grande pensador do fechado como fonte da política. "Toda unidade política implica a existência eventual de um inimigo e, portanto, a coexistência de outra unidade política. (...) O mundo político não é um '*universum*', mas (...) um '*pluriversum*' ". A fonte fechada não é outra coisa senão um esquema da vida social que encontra na ordem e no inimigo os

²⁷⁹ Ibid., p. 251.

²⁸⁰ Ph. Soulez, *Bergson politique*, Paris, PUF, 1989, p. 267.

²⁸¹ F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 266.

²⁸² Ibid., p. 266.

²⁸³ C. Schmitt, *La notion du politique*, Paris, Editions Flammarion, 2009.

elementos constitutivos do "todo da obrigação". Segundo esse esquema "não há teleologia da espécie que levaria a humanidade a se unificar"²⁸⁴. O elã vital estaciona na espécie humana através do todo da obrigação, através do hábito de adquirir hábitos. "Cada um de nossos hábitos é contingente, mas não a necessidade de contraí-los". O esquema fechado define, portanto, a natureza humana enquanto *natura naturata* de que a pluriversidade de *ethnos* não é senão a manifestação contingente. O chamado pensamento decolonial, com sua noção de pluriverso, não pode deixar de se chocar contra esse dilema. Ao recusar os princípios do universalismo europeu, na medida em que este engajaria interesses particulares, ele se vê diante de uma dificuldade quase intransponível: recusar a ideia de que haja um princípio universal, mas ao fazê-lo nada tem a oferecer senão um pensamento segundo o qual só há interesses em conflito (se universal há, é aquele da relação, do *inter esse*, do viver entre²⁸⁵), ou afirmar a existência de princípios universais, mas ao fazê-lo introduzirá uma compreensão diversa da universalidade e re-instaurará o conflito, ainda que seja entre os Terranos do Antropoceno contra os Humanos...

Cumprir levar a humanidade até o limiar que permitirá a ela decidir pela abertura em um sentido até então desconhecido. Isso exige pensar a própria abertura como fonte da política. Para Worms, é aberta a fonte que se dirige "sem exceção a *todo mundo* sem traçar *nenhum limite em espaço algum*"²⁸⁶. A abertura resulta de um mesmo esforço de retomada do elã para ir "mais longe em uma mesma direção", mas que é dificilmente "universal ou ecumênico" já que ele se opõe precisamente "à tendência inversa do fechamento". Não se trata de abordar a cosmopolítica a partir de um essencialismo biológico, mas de enxergar que a compreensão das gramáticas cosmopolíticas, assim como a experiência da moral e da religião em Bergson, "exige retornar não somente à vida em geral, mas a *dois sentidos da vida profundamente*

²⁸⁴ Ph. Soulez, *Bergson politique*, op. cit., p. 270.

²⁸⁵ Viveiros de Castro não deixa dúvidas quanto a essa escolha, cf. *Métaphysiques Cannibales*, op. cit., p. 58.

²⁸⁶ F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 267.

*opostos*²⁸⁷, à maneira de duas fontes e de duas destinações da vida.

Considerações finais - o duplo frenesi cosmopolítico

Nesse sentido, um duplo frenesi marca as destinações do ser humano de um ponto de vista cosmopolítico. A estação do elã, sua espacialização, multiplica os universais em seu jogo de mútua exclusão. O paradoxo cosmopolítico sublevado na primeira parte desse trabalho aponta justamente para o fato de que cada ruptura parcial com o fechado representa uma abertura somente parcial, já que o "todo mundo" a quem esse apelo se dirige se revela marcado por um limite que re-instaura uma fronteira e, assim, uma comunidade potencial que se opõe ainda que virtualmente a uma outra, ainda que seja aquela com a qual ela rompe, mantendo a clivagem. A contemporaneidade é marcada pela exasperação dessa tendência e, por conseguinte, pela fadiga que a acompanha. A extensão da abertura a um "todo mundo" só é possível em condição excepcional: a unificação da humanidade a partir de um limiar extremo e lúgubre. Aliás, a conclusão de *As duas fontes* é marcada pelo problema maior desta derradeira obra de Bergson, a saber, o da destinação do ser humano diante da possibilidade do "extermínio"²⁸⁸. Cabe à humanidade "saber se ela quer continuar a viver" e se ela quer "viver somente" ou retomar o elã criador. A consciência acerca de sua própria "gênese", do sentido que ela tem em sua própria totalidade e com ela a totalidade da própria vida²⁸⁹ coloca o ser humano diante da necessidade de decidir acerca dos dois sentidos opostos da vida (o fechado e o aberto) enquanto eles determinam duas destinações cosmopolíticas irreduzíveis. Bergson visualiza mesmo a possibilidade de uma "evolução perversa" da humanidade em que a natureza não saberia mais do que esta última qual a melhor destinação para o ser humano²⁹⁰. "No limite extremo, o ser humano poderá realizar o sentido do universo e da criação, ou

²⁸⁷ Ibid., p. 270.

²⁸⁸ Ph. Soulez, *Bergson politique*, op. cit., p. 283.

²⁸⁹ F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 251.

²⁹⁰ Ph. Soulez, *Bergson politique*, op. cit., p. 284.

avançar até a destruição não somente de sua espécie, mas do planeta"²⁹¹. Bergson político, pensador do tempo do fim a partir da fonte fechada da política.

O duplo frenesi refere-se a dois sentidos da vida não como finalismo teleológico, mas como "gênese imanente" de duas formas para a vida complemente distintas. Resta saber qual delas coloca-se ao lado da continuidade e realização do sentido da vida através da instauração. A relação das duas destinações com a vida seria, possivelmente, da mesma ordem que aquela da inteligência e do instinto. Mas naquele primeiro caso, trata-se da conformação cosmopolítica de dois "modos de devir" da vida, enquanto que neste último se trata de dois modos de conhecimento. Mas, precisamente, a resolução dos problemas teóricos é inseparável da superação dos "limites absolutos de nossa vida prática e histórica"²⁹². Não é o próprio Bergson que nas páginas conclusivas de *As duas fontes* se perguntará: "a distinção entre o fechado e o aberto, necessária para resolver ou suprimir os problemas teóricos, pode nos servir praticamente?"²⁹³. Chamo de polemo-telurismo à destinação cosmopolítica moldada com a própria forma da vida através da celebração do "viver apenas" nesse planeta refratário. De acordo com ela, a abertura representada pelas rupturas em luta e a construção do multiverso fazem plenamente parte do movimento de insularização da própria vida, ou seja, o efeito de seu estacionamento, de sua espacialização alcançando o todo da Terra e o advento de uma consciência telúrica ecumenizante: os Terranos como povo de Gaia.

Ocorre, entretanto, que a Terra é também "uma ilha no universo planetário"²⁹⁴ e a consciência acerca da finitude do elã implica o saber acerca da insularização dessa própria consciência. A intuição filosófica, artística ou mística torna-se ineficaz diante desse saber e exige sua reconversão, capaz de compreender a técnica. Chamo de tecnismo-surnaturante à consciência da necessidade, na contemporaneidade, de retomada do elã, ou seja, a possibilidade, já expressa através de discursos teóricos,

²⁹¹ F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 272.

²⁹² Ibid., p. 336.

²⁹³ H. Bergson, *Oeuvres*, op. cit., p. 1206.

²⁹⁴ O. de Andrade, *Obras completas*. Feira das Sextas, São Paulo, Globo, 2000, p. 69.

decisões e iniciativas práticas, limitados é verdade, mas contínuos e progressivos, de transmutação da própria vida, para que se realize "até nesse planeta refratário", e para além dele, "a função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses"²⁹⁵. Através da destinação *telúrica* o elã vital esgotar-se-ia na celebração, performando seu próprio desaparecimento ao mesmo tempo polêmico (multiplicação de universalismos) e festivo (multiverso!) em um presente contínuo, fatigante e loquaz, como a costureira "amargura no êxtase"²⁹⁶ em fim de festa. É preciso ser atento ao embate da vida contra a materialidade e ao modo como aquela, ao mesmo tempo, toma apoio sobre esta. A inteligência é desdobramento desse movimento e se deixa ver na "agência macrofísica dos humanos" e na "inseparabilidade ontológica universal entre o vivente e o mundo". Em outro sentido, pela destinação *surnaturante* os humanos, sondando os rastros da criação no criado, assumem a tarefa de contribuir para instaurar o "ponto" por onde o elã de vida possa passar "livremente", através da imaginação técnica, mesmo que precise fazer dos corpos um material "sutil"²⁹⁷ e "da própria Terra uma nave espacial"²⁹⁸.

Bibliografia

A. Mbembe, *De La Postcolonie*, Paris, Karthala, 2000.

A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La

²⁹⁵ H. Bergson, *Oeuvres*, op. cit., p. 1245.

²⁹⁶ Nossa reflexão sobre a insularização bebe, em parte, no pensamento de P. Sloterdijk. Se a multiplicação de universalismos desdobra-se, em um de seus pólos, nas cosmopolíticas críticas, em outro pólo, ela deságua na "hiperpolítica" contemporânea e seu "individualismo-quitinete" em que "a capacidade de ilhar-se se torna definição do próprio indivíduo", uma "monstruosa internacional dos consumidores", uma espécie de nihilismo performancial do indivíduo sem retorno que "quer uma vivência que se auto-recompensa", "consumir final de si mesmo e suas chances", cf. P. Sloterdijk, *No mesmo barco. Ensaio sobre a hiperpolítica*, trad. Claudia Cavalcanti, São Paulo, Estação Liberdade, 1999, p. 86-9. As redes (in)sociais contemporâneas é palco do encontro polêmico entre os dois pólos.

²⁹⁷ A. François assinala que Bergson, à partir de 1907, "se interessará pela questão das formas que a vida poderia revestir se ela viesse a se dotar de um corpo mais dócil, ou seja, mais sutil e deformável, que aquele do ser humano" cf. H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, Paris, PUF, 2007, ed. Critique, sous la dir. de F. Worms, Dossier critique par A. François, note 304, p. 499.

²⁹⁸ Com essa passagem de C. Schmitt, em *Kant chez les Extraterrestres*, po. cit., p. 45 e ss., P. Szendy explora precisamente a instauração de um "novo nomos" para além de nosso "astro telúrico".

Découverte, 2010.

A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Decouverte, 2013.

B. Latour, *Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques? Commentaire sur les conditions de la paix selon Ulrich Beck. L'émergence des cosmopolitiques*, Colloque de Cerisy, Collection Recherches, Paris, La Découverte, 2007, pp. 69-84.

B. Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, 2012.

B. Latour, *Face à Gaia. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015.

B. de Sousa Santos & M. P. Menezes, *Epistemologias do Sul*, Coimbra, Almedina, 2009.

C. Schmitt, *Le nomos de la Terre. Dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum*, Paris, PUF, 2001.

C. Schmitt, *La notion du politique*, Paris, Editions Flammarion, 2009.

E. Balibar, *Sur l'universalisme, Un débat avec A. Badiou*. In, EIPCP Multilingual Webjournal, ISSN 1811 - 1696, Paris, 2007.

E. Balibar & I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988.

E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*, Paris, PUF, 2009.

E. Viveiros de Castro & D. Danowski, *Há mundo por vir? Ensaio sobre os meios e os fins, Desterro*, Florianópolis, Cultura & Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.

F. Fanon, *Oeuvres*, Paris, Éditions La Découverte, 2011.

F. Neyrat, *La part inconstructible de la Terre Critique du géo-constructivisme*, Paris, Seuil, 2016.

F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

G. Spivak, *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2010.

H. Bergson, *Oeuvres*, Paris, PUF, 1959.

I. Kant, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução, Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra, São Paulo, Martins Fontes, 2011.

I. Kant, *Rumo à paz perpétua*, São Paulo, Ícone, 2010.

I. Wallerstein, *O universalismo europeu: a retórica do poder*, Tradução, Beatriz Medina, São Paulo, Boitempo, 2007.

J. G. Bidima, “De la traversée: raconter des expériences, partager le sens”, In, Rue Descartes, 2002/2, n.36, p. 7-17.

J. Butler, *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução, Renato Aguiar, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 2003.

J. Rancière, *O desentendimento*. Tradução Angela Leite Lopes, Rio de Janeiro, Editora 34, 1996.

L. Gordon, *A existência negra na filosofia da cultura*. Tradução Cleber D. Lambert da Silva, Griot, Revista de Filosofia, v. 14, n. 2, 2016, p. 453-467.

M. Foessel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

N. Ajari, *Vacarme critique les Indigènes: la faillite du matérialisme abstrait*. Em <http://indigenes-republique.fr/> , Paris, 2015.

O. de Andrade, *Obras completas*, Feira das Sextas, São Paulo, Globo, 2000.

P. Sloterdijk, *No mesmo barco. Ensaio sobre a hiperpolítica*. Tradução Claudia Cavalcanti, São Paulo. Estação Liberdade, 1999.

P. Szendy, *Kant chez les extraterrestres. Philosophictions Cosmopolitiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2011.

P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

P. Soulez, *Bergson politique*, Paris, PUF, 1989.

Q. Meillassoux, *Après la finitude, Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.

R. Grosfoguel, “Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos”, *Mouvements*, 2012/4 (n° 72), p. 42-53.

S. B. Diagne, “La negritude comme mouvement et comme devenir”, *Rue Descartes*, 2014/4 (n° 83), p. 50-61.

W. Mignolo, “Desobediencia epistémica, pensamiento independiente y libertad decolonial”, In *Otros Logos*, revista de estudios críticos. n°1, pp. 8 – 42, 2009.