



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i2.68134>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

A chaga e o fármaco: relativismo e perspectivismo em Merleau-Ponty e Viveiros de Castro

The Wound and the Remedy: Relativism and Perspectivism in Merleau-Ponty and Viveiros de Castro

João Paulo Undiciatti Barbieri  

Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFAM e doutorando em Filosofia pelo PPGFil/UFSCAR. São Carlos, SP, Brasil. Contato: jp_barbieri@hotmail.com

Resumo: O mundo e o conhecimento revelados a partir de uma única perspectiva – por se pressupor uma multiplicidade de pontos de vista – é frequentemente cotejado enquanto um “perigoso” relativismo. No presente artigo, quer-se mostrar que, embora o perspectivismo em Merleau-Ponty seja fundamentalmente distinto do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, sobretudo porque oriundos de campos do conhecimento distintos, uma comparação entre ambos no que diz respeito às relações que mantêm com o relativismo não devolve um som oco. Para tanto, primeiramente, será proposta uma “perspectiva” do conceito de perspectiva, uma trajetória do conceito que passa por Merleau-Ponty até chegar ao perspectivismo de Gilles Deleuze, influência teórica com a qual Viveiros de Castro, junto às próprias referências etnográficas que são repertório da disciplina de Antropologia Cultural, fundou o conceito de perspectivismo ameríndio. Na sequência, será demonstrado que a noção de multiplicidade em ambos os autores é a chave para se compreender que, ainda que ambos os perspectivismos não sejam relativismos, eles mantêm estreita relação com a relatividade, isto é, com o primado da relação que se faz no seio da diferença.

Palavras-chave: perspectiva, perspectivismo, relativismo, multiplicidade.

Abstract: The world and knowledge revealed from a single perspective – precisely because a multiplicity of viewpoints is presupposed – are often regarded as a form of 'dangerous' relativism. This article aims to show that, although perspectivism in Merleau-Ponty is fundamentally distinct from the Amerindian perspectivism of Viveiros de Castro – above all because they originate from different fields of knowledge – a comparison between the two, in terms of their respective relationships to relativism, does not yield an empty echo. To that end, a perspective on the concept of perspective will first be proposed – a conceptual trajectory that moves from Merleau-Ponty to the perspectivism of Gilles Deleuze, a theoretical influence through which Viveiros de Castro, along with the ethnographic references that make up the repertoire of Cultural Anthropology, developed the concept of Amerindian perspectivism. Subsequently, it will be demonstrated that the notion of multiplicity in both authors is key to understanding that, although neither form of perspectivism is reducible to relativism, both maintain a close relationship with relativity – that is, with the primacy of relation that emerges within difference.

Keywords: perspective, perspectivism, relativism, multiplicity.

O perspectivismo como verdade da relatividade
(e não relatividade do verdadeiro)
(Gilles Deleuze, *A Dobra: Leibniz e o barroco*)

Um diálogo possível

O percurso perspectivista no pensamento ocidental tem sido, para dizer o mínimo, paradoxal. De saída, importa pontuar que embora haja um mínimo consenso acerca do que se quer dizer quando se fala em perspectivismo, algo como uma multiplicidade de pontos de vista e, consequentemente, de sentidos possíveis sobre uma “dada” realidade – ou, muito pelo contrário, sobre um mundo que se constitui precisamente a partir de um ponto de vista –, no final das contas os tantos perspectivismos já delineados pela tradição filosófica se desassemelham sobremaneira nos seus sentidos, fundamentos e consequências. É muito comum que o conceito de perspectiva esteja ligado ao conceito de relativismo e, consequentemente, de impossibilidade de se estabelecer um terreno de conhecimento que seja compartilhado e universal. Nesse sentido, sempre haveria uma perspectiva, um ponto de vista, que teria o poder de validar qualquer conhecimento, mesmo que falso. Se a afirmação “o universo gira em torno da terra” é inequivocamente falsa, aquela que diz “segundo Ptolomeu, o universo gira em torno da terra” tornar-se “perigosamente” verdadeira.

Curiosamente, nas últimas décadas, a literatura brasileira vem sendo fonte de disseminação de alguns tipos de “perspectivismos”, com destaque para o potencial decolonial do seu emprego na narrativa ficcional, enquanto possibilidade de se fazerem ouvir “vozes” outrora silenciadas pelos colonizadores. No Brasil, especificamente, suspeita-se que o abundante emprego do termo “perspectivismo” nos mais diversos círculos tenha sido influenciado pela repercussão do conceito de perspectivismo ameríndio desenvolvido pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro¹. Tal conceito, argumenta-se, inspirado na filosofia da diferença e nos devires deleuzianos, segundo os quais os conceitos filosóficos não deveriam perder de vista a multiplicidade e a capacidade de apreender o singular, apresentaria bom rendimento no atual contexto de crise semiótica como potencial multiplicador de agenciamentos que povoam o mundo², num esforço para nos reavermos diante das hierarquizações e exclusões perpetradas pelas grandes sínteses conceituais típicas do estruturalismo reinante no século passado.

Segundo Viveiros de Castro, o pensamento ameríndio manifestaria uma qualidade perspectiva própria, segundo a qual o mundo é habitado por várias espécies de sujeitos (pessoas), humanos e não-humanos, os quais percebem o mundo, cada qual, a partir de um ponto de vista diferente. Existe uma confusão recorrente com relação ao conceito de perspectiva aqui: não é como se os animais, os espíritos, os mortos, os vegetais etc. fossem gente como nós o somos. É tudo uma questão de perspectiva: de maneira direta e simples, é o mesmo que dizer que, do seu ponto de vista, “os animais são gente” – ou que, pelo menos, a partir da sua perspectiva, é assim que eles se veem, como pessoas –,

¹ A obra “O som do rugido da onça”, de Micheliny Verunschik, vencedora do prêmio Jabuti em 2022 na categoria “Romance Literário”, foi, por exemplo, admitidamente inspirada no pensamento de Viveiros de Castro.

² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*, s/p

o que é bem diferente de dizer que eles, os animais, são gente “como nós”. Deve-se atentar para a qualidade relacional do problema da perspectiva: a partir do ponto de vista deles, do jaguar por exemplo, nós é que somos os animais – as presas, mais especificamente. Em suma, é como se cada espécie vivente vestisse uma “roupa”, um corpo, que, por seu turno, esconderia uma formatação inherentemente humana, de modo que a “condição original comum aos humanos e animais não é, portanto, a animalidade, mas a humanidade”³. Aqui, vê-se, ao contrário do humanismo clássico para o qual o “l'espirit”, a alma, é o elemento que singulariza e revela a condição humana, no perspectivismo ameríndio é como se o corpo (natureza) fosse o elemento que diferencia e a alma (cultura) a condição comum a todos os seres.

Inevitavelmente, a noção segundo a qual uma perspectiva está inherentemente conectada a um corpo evoca, por sua vez, o conceito de perspectivismo conforme concebido na fenomenologia da percepção do filósofo Merleau-Ponty. Entretanto, não nos apressemos demais: os perspectivismos nos dois autores são fundamentalmente distintos. Não só eles pensam tendo como base preocupações de tempos diferentes, mas também a partir de referências de disciplinas distintas, a saber filosofia e antropologia social, cada qual tendo que lidar com seus próprios “problemas”. Por exemplo, ainda que ambos compartilhem a ideia de uma perspectiva situada no corpo, ao passo que o perspectivismo de Viveiros de Castro, que tem respaldo no vasto reservatório etnográfico da disciplina, propõe, a partir desse material, uma inversão do valor semiótico das noções de corpo e alma, em Merleau-Ponty o que temos é precisamente a impossibilidade desse dualismo: não se trata de uma alma (sujeito) que habita um corpo (objeto), mas de um corpo ambíguo, uma consciência encarnada.

Não há, ressalta-se, na obra de Viveiros de Castro, menção explícita ao perspectivismo de Merleau-Ponty enquanto inspiração para o conceito de perspectivismo ameríndio. Entretanto, como bem apontou Aparecida Vilaça (2005), desde os anos 70, o corpo e as relações entre corpos passaram a ocupar espaço privilegiado entre os antropólogos americanistas, sobretudo enquanto importante princípio estruturador do *socius*; ou, como bem pontuaram Seeger, Da Matta, e Viveiros de Castro, “indigenous socio-logics is based on a physio-logics”⁴. Vilaça atribui tanto à fenomenologia de Merleau-Ponty quanto à teoria da prática de Bourdieu essa força universalizante do corpo enquanto categoria que estreita o desgastado abismo ontológico “west and the rest”, propiciando, consequentemente, um alívio à dura dicotomia natureza/cultura. Viveiros de Castro, por sua vez, figura-se como um desses americanistas que se valem do estudo de uma a realidade incorporada – “embodied” –, para a qual a socialização a partir do corpo é fundamental para a compreensão das estruturas sociais de determinada sociedade⁵. Trocando em miúdos, embora os perspectivismos “incorporados” de Merleau-Ponty e Viveiros de Castro tenham diferenças fundamentais, como será evidenciado, não se trata de um diálogo de surdos,

³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio*, p. 127.

⁴ SEEGER, DA MATTÀ & VIVEIROS DE CASTRO. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras, p. 14.

⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*, p. 11.

motivo pelo qual o presente artigo quer compará-los em suas relações com a relatividade.

Perspectivismos

Inicialmente, ainda que sob o risco de excessiva generalização, crê-se imprescindível que seja apresentada uma “perspectiva” do conceito de perspectivismo⁶. Isso porque, ironicamente, o pluralismo semântico caro ao termo “perspectivismo” talvez seja sintoma de sua acepção mais costumeira: a depender do “olhar”, pode ser qualquer coisa. Afinal, o que é uma perspectiva, um ponto de vista? Tratar-se-ia, conforme propaga o senso comum, de uma visão particular de mundo, uma tal que, no limite, resultaria na máxima segundo a qual toda perspectiva carrega, pois, um conhecimento que, por definição, deve ser válido e efetivo, na medida em que é uma singularidade? Ou, muito pelo contrário, justamente porque é uma singularidade entre tantas outras, uma perspectiva não seria senão uma dentre as inúmeras ficções possíveis sobre um mundo que, ainda que se queira, não pode ser diretamente conhecido? Ou, indo mais fundo, não seria a perspectiva a própria (única) condição do ser no mundo, o meio por excelência de revelação desse mundo? Afinal, o perspectivismo é uma doutrina sobre o conhecimento do mundo ou uma doutrina sobre o mundo que, por sua vez, teria como consequência uma determinada concepção do conhecimento? Não há respostas simples para qualquer das perguntas levantadas. A tradição filosófica, pelo menos desde a modernidade⁷, vem oferecendo tratamentos e respostas distintos para o fenômeno da perspectiva.

Embora o uso propriamente do conceito tenha sido inaugurado por Leibniz, no contexto da sua metafísica monadológica, os problemas filosóficos caros ao perspectivismo podem ser rastreados em inúmeros outros filósofos, ainda que estes não o tenham feito explicitamente⁸. E quais são, afinal, os problemas filosóficos caros ao perspectivismo? Proponho o seguinte recorte, ainda que provisório⁹: um ponto de vista coloca em relação, pelo menos, dois elementos fundamentais: aquilo que percebe (expressa) e aquilo que é percebido (expressado). Noutros termos, para se pensar o conceito de perspectivismo é preciso que se recorra ao problema central da filosofia, de como se dá a ponte entre o mundo e o conhecimento do mundo – perspectivamente.

⁶ A trajetória do conceito de perspectivismo que será apresentada aqui não tem a ambição de sugerir uma genealogia do conceito. Quer-se modestamente propor, a partir do ponto de vista deste autor, um plano de consistência do conceito sobre o qual se construirá uma trajetória de comunicação entre autores de diferentes tempos.

⁷ Este artigo se limitará a pensar o conceito de perspectiva a partir do que convencionou chamar de modernidade filosófica, tendo como ponto de partida Descartes e o pressuposto amplamente aceito na literatura de que teria sido este autor quem inaugurou a categoria de subjetividade no pensamento ocidental, e, consequentemente, teria fundado a noção de sujeito moderno. Uma importante discussão acerca da “invenção” do sujeito moderno em Descartes é trabalhada por Joceval Andrade Bitencourt, em *Descartes e a invenção do sujeito*.

⁸ F. Kaulbach faz, a partir da obra *Philosophie des Perspektivismus*, uma história do conceito de perspectiva que se inicia em Leibniz e, passando, dentre outros, por Kant e Hegel, chega até o perspectivismo em Nietzsche. Na coletânea de ensaios publicada in memoria em homenagem a Kaulbach, denominada *Perspektiven des Perspektivismus*, é evidenciada a importância deste autor como um dos principais propagadores do recorte “perspectivo” da filosofia de Nietzsche.

⁹ Provisório no sentido de que essa própria sugestão será o objeto de críticas no séc. XX.

Em primeiro lugar, a noção de ponto de vista não deve ser confundida com a de sujeito, muito embora a relação entre os termos nos dê interessantes pistas sobre como a tradição filosófica pensou, ainda que incidentalmente, as implicações epistemológicas e ontológicas do perspectivismo. Nesse sentido, proponho a seguinte reflexão: não seria razoável afirmar que, por detrás de qualquer perspectiva/ponto de vista, ainda que se questione o tipo de percepção/conhecimento possível de ser acessado, há ali um sujeito? Sim e não: não há necessariamente precedência de um sobre o outro. De todo modo, eis um dos poucos pontos a partir do qual é possível fazer dialogar os vários perspectivismos na tradição filosófica: a conceituação das categorias “sujeito” e “objeto” na tradição ocidental desvela interessantes pistas para se pensar o conceito de perspectiva.

O *cogito* cartesiano é, por exemplo, uma posição que pode ser pensada perspectivamente. Aquele que percebe o mundo – um ponto notável no espaço extensivo cartesiano – conhece somente sobre si mesmo; isto é, não pode afirmar mais nada com relação àquilo que está dado. Por isso, poderíamos pensar o perspectivismo cartesiano como negativo¹⁰, como revelação de uma finitude negativa, na medida em que instaura um ponto de vista muito singular: só se percebe o próprio sujeito metafísico. Aterrorizado por um gênio maligno, Descartes duvida que seja possível que ele esteja, de fato, diante de uma cidade – conquanto não haja cidade, pode-se ter certeza acerca do pensamento sobre a cidade. Leibniz, ao contrário, está seguro de que aquela cidade que percebe é a única possível (o melhor dos mundos possíveis é o expresso comum a todas as mônadas). Seus sujeitos metafísicos, as infinitas mônadas, representam todo o universo sob sua perspectiva. Assim como em Descartes, sujeito e ponto de vista se implicam e se complicam, mas de maneira renovada em Leibniz: a singularidade, aqui, ao contrário, revela uma pluralidade, uma multiplicidade, positiva¹¹. Cada mônada se distingue de todas as demais precisamente em virtude de sua perspectiva. A dicotomia sujeito-objeto toma outro sentido em Leibniz: o dado (infinito) está previamente inscrito na mônada (finita); o ponto de vista, residente no próprio sujeito metafísico, que por sua vez é eminentemente interno e autônomo (as mônadas “não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair”), carrega consigo toda a expressividade potencial do dado. Há, portanto, uma ambiguidade em Leibniz no que diz respeito à sua Monadologia: ainda que o Ser aparente univocidade e que as mônadas harmonizem-se entre si, tal coordenação se dá a partir da diferença. O que as mônadas compartilham é serem absolutamente diferentes entre si¹².

Para David Hume, aos racionalistas teria carecido um espírito experimental que só poderia ser sanado a partir de uma crítica ao dogmatismo próprio do sujeito metafísico (*cogito*, mônada etc.). Hume então inverte a ordem do problema da perspectiva: o ponto

¹⁰ Ademais, o próprio rompimento com a tradição filosófica sugerido por Descartes já seria, nesse sentido, uma evidência da negatividade do seu pensamento.

¹¹ É em crítica à noção cartesiana de um infinito indefinido que Leibniz postula o seu infinito positivo revelado pela matemática infinitesimal: “Embora sejamos finitos, podemos saber muitas coisas acerca do infinito, como o que sabemos sobre [...] as somas de séries infinitas. De outra maneira, tampouco conheceríamos algo com certeza a respeito de Deus. Sem dúvida saber algo sobre uma coisa é diferente de compreendê-la, isto é, ter em nosso poder o que ela encerra” (LEIBNIZ, G. *Animadversiones*, p. 360, apud LACERDA, M. T. *Leibniz: a infinitude divina e o infinito em nós*).

¹² Essa ambiguidade inerente à mônada será bastante explorada por Deleuze na sua ontologia da diferença.

de vista é quem inaugura o sujeito. É a partir da percepção do dado (objeto) que se instaura um sujeito (sujeito de experiência). Ou, como pontuou Deleuze sobre Hume: “o dado já não é dado a um sujeito; este se constitui no dado”¹³. Dando continuidade ao exemplo da cidade: do ponto de vista empírico, a cidade é, antes, um conjunto de afecções percebidas por um ponto de vista; o sujeito é, portanto, constituído a partir desse conjunto de afecções que vão se somando a outras tantas percepções e experiências sensórias. A crítica kantiana ao empirismo de Hume reside precisamente nessa noção de um ponto de vista que se faz no dado (não em um sujeito); para o idealismo crítico kantiano, o dado não é a coisa em si, mas uma coleção de fenômenos que são concebidos a partir de uma síntese *a priori* somente possível a partir de um sujeito transcendental. Tal sujeito transcendental não é exatamente um sujeito, mas uma função, uma “apercepção transcendental” que, ainda que seja uma identidade (“sujeito transcendental = x”¹⁴), é uma forma totalmente vazia, não-empírica e puramente intelectual. A cidade percebida pelo sujeito empírico só existe enquanto fenômeno que, necessariamente, foi sintetizado pelo “ponto de vista-função” próprio de um sujeito transcendental.

Até aqui, o problema do perspectivismo girou em torno sobretudo do problema da relação entre o mundo e a possibilidade de conhecê-lo, da configuração de um sujeito que conhece e de um mundo que é passível de ser conhecido. Entretanto, para Friedrich Nietzsche¹⁵, é como se a tradição filosófica jamais tivesse sido suficientemente perspectivista. Não há um mundo a ser conhecido, revelado, pelo mesmo motivo que não há “coisas em si”. Isso porque, para que existam coisas em si, é preciso que haja, assim como concebiam os renascentistas, uma exterioridade ao ponto de vista, uma tal que seja absoluta e incondicionada, “um ver subsistente em si próprio e sem órgão visual”¹⁶, que percebe tais “coisas em si” (um ponto de vista de Deus). Em Nietzsche, o perspectivismo deixa de ser uma forma de conhecer o mundo e passa a ser o próprio Ser.

¹³ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, p. 101.

¹⁴ A célebre passagem kantiana na Crítica da Razão Pura: “[...] outro fundamento que não seja a representação eu, representação simples e, por si só, totalmente vazia de conteúdo, da qual nem sequer se pode dizer que seja um conceito e que é apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos. Por este ‘eu’, ou ‘ele’ ou ‘aquilo’ (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; movemo-nos aqui, portanto, num círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo; inconveniente que lhe é inseparável, por que a consciência, em si mesma, não é tanto uma representação que distingue determinado objeto em particular, mas uma forma da representação em geral, na medida em que deva chamar-se conhecimento, pois que só dela posso dizer que penso qualquer coisa por seu intermédio.” (KANT, *Crítica da razão pura*, B 404).

¹⁵ Mota (em *Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo*) advoga que o déficit de evidências textuais do termo “perspectiva” e seus derivados (“Perspektivismus”, “Perspektive”, “perspektivistische”, “Das Perspektivistische”) na obra nietzschiana resulta em que, entre seus comentadores, não haja consenso acerca do conceito na sua obra. Um tal exercício de montagem do “quebra-cabeça” perspectivista nietzschiano teria passado a ocupar papel central na interpretação de sua obra somente a partir da década de 1960. O presente artigo trabalha com a interpretação do perspectivismo nietzschiano como sendo uma ontologia que recusa uma teoria do ser em favor de uma teoria do devir, própria da interpretação de Gilles Deleuze em *Diferença e Repetição*.

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*, III, §12.

Não há coisas; há pontos de vista¹⁷. A dicotomia sujeito-objeto perde a razão de ser no instante em que não há qualquer centralidade (exterioridade) a partir da qual se possa afirmar um Universal; a produção de qualquer conhecimento do mundo torna-se recurso meramente interpretativo, ficção gramatical, cujo produto pode ser justificado senão por um embate entre os pontos de vista (vontade de poder). Ou seja, não se nega, sob o ponto de vista de Nietzsche, que haja uma cidade: cada ponto de vista é uma outra cidade. Contudo, ao inverso da noção de Leibniz, de uma razão suficiente que engendra um único mundo possível, em Nietzsche há “infinitas” cidades (pontos de vista) que, justamente a partir das suas diferenças (equivocidade), podem se comunicar e, ao cabo, lutam entre si por um sentido soberano de cidade.

Perspectivismo e relativismo em Merleau-Ponty

A denúncia nietzschiana acerca do caráter ficcional do sujeito irá inspirar e mobilizar muito da crítica ao excesso de centralidade que teria sido dado à categoria “sujeito” na modernidade filosófica. Boa parte dessas críticas culminará em um movimento de descentramento do sujeito característico do pensamento filosófico no séc. XX. Na virada para o séc. XX, duas tradições filosóficas marcavam bem e embate subjetivismo *versus* objetivismo, respectivamente o idealismo filosófico pós-kantiano e um renovado empirismo científico, positivista. Diante desse cenário, eis que uma terceira via desponta como alternativa sintética aos dois extremos¹⁸: um retorno às coisas mesmas. Essa, portanto, uma via fenomenológica que afirmava que, sim, já existe um mundo dado cuja onipresença se dá para além de qualquer reflexividade subjetiva, para além de um mundo imanente à consciência. Os existencialistas, árvore produto da semente fenomenológica, apostaram nesse caminho; afinal, optar por qualquer um dos extremos seria “escapar de Caribdes e cair em Cila”¹⁹, como brincou Sartre. Não é à toa que este entendia os dois extremos como dois lados de uma mesma moeda: de um lado, ser do fenômeno; de outro, fenômeno do ser. Indistintos, o primeiro está no segundo e vice-versa; a ontologia na fenomenologia; a metafísica na história, e por aí vai²⁰. Ou, como também pontuou o citado autor, para nos valermos da providencial aplicação ético-política do existencialismo: “a guerra e a ocupação, precipitando-nos num mundo em ebulação, forçaram-nos também a redescobrir o absoluto no interior da própria relatividade”²¹.

Chegamos, pois, à fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty e suas implicações ao conceito de perspectivismo²². Penso que, em Merleau-Ponty, a chave para compreender essa redescoberta do “absoluto no interior da própria relatividade”, cuja

¹⁷ Clément Rosset, em *O objeto singular*, trabalha com a ideia de que há em Nietzsche uma ontologia negativa, no sentido de uma ontologia destituída de um Ser enquanto essência, que permanece idêntica a si mesma. É nessa linha que Deleuze irá ler Nietzsche, para quem o Ser é Devir.

¹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*, Prefácio, p. 18.

¹⁹ SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*, p. 150.

²⁰ SOUZA, T. M. *Tensão e ambiguidade na filosofia de Jean-Paul Sartre*, p. 164.

²¹ SARTRE, Jean-Paul. *Situações*, p. 159.

²² O presente artigo irá se limitar ao perspectivismo contido na dita primeira fase do autor (A Estrutura do Comportamento e Fenomenologia da Percepção), momento anterior àquele de O visível e o invisível quando a noção de corpo evolui para a de carne.

possibilidade se dá precisamente a partir do entendimento do seu perspectivismo, passa pelo abandono da noção de um mundo que é constituído a partir da dinâmica correlacional sujeito/consciência-objeto²³. Merleau-Ponty redireciona o vetor da apreensão do mundo do sentido sujeito-mundo para o sentido mundo-sujeito; o mundo deixa de ser aquilo que se pensa, enquanto uma unidade “constituída”, e passa a ser aquilo que se percebe. Chegamos, pois, à condição perspectiva da percepção: em relação ao mundo, só é possível percebê-lo a partir de um corpo próprio. O conceito merleau-pontiano de corpo próprio é o meio de superação da dicotomia sujeito-objeto especialmente por ostentar uma ambiguidade imanente: o corpo é ao mesmo tempo objeto do mundo (corpo objetivo) e ponto a partir do qual é fundado um eu empírico (corpo subjetivo); é a partir dele que se tem acesso ao mundo: “Ser corpo, nós o vimos, é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço”²⁴. Meu corpo tem o mundo antes mesmo que eu – sujeito – o tenha; o ponto de vista é, nesse sentido, para Merleau-Ponty, anterior ao sujeito empírico. O corpo é o ponto de vista.

É em torno da possibilidade de uma perspectiva ativada a partir do sensível, de um corpo, que se estabelece o principal argumento segundo o qual o perspectivismo de Merleau-Ponty não é um relativismo. Afinal, ainda que de forma perspectiva, todos os corpos percebem o mesmo mundo, antes mesmo que as consciências façam nascer as representações deste mundo. Nesse sentido, não há uma norma preexistente que informaria, a seu turno, a conformação de um “logos”; ao contrário, é a percepção do real²⁵ que faz nascer uma razão, um sentido, tudo isso a partir de uma dinâmica de “reconhecimento” entre o interior e o exterior – jamais de uma projeção daquele sobre este. O próprio espetáculo que dá os contornos à “minha” percepção²⁶.

O descentramento do sujeito proposto por Merleau-Ponty não culmina num empiricismo, porquanto é também um descentramento do objeto. Isso porque a perspectiva particular – que advém, necessariamente, de um corpo próprio – não abarca nenhum objeto, nenhuma coisa-em-si, em sua inteireza. Por exemplo, ao percebermos uma casa perspectivamente, não a contemplamos em sua totalidade; o quadro objeto-horizonte dentro do qual percebo uma casa é, aí sim, uma unidade. Na percepção, a depender da minha perspectiva, vejo um recorte desta casa, e a propriamente dita “casa”, enquanto unidade, é senão uma casa vista de lugar nenhum²⁷. Há uma importante distinção a ser feita aqui: a partir de uma singularidade perspectiva, de um único ponto de vista, experimento, antes que uma relatividade, uma parcialidade. Não uma parcialidade que não mantém relação com as demais partes, mas uma “parte total”, composta dos seus elementos visíveis e invisíveis. A porção invisível do mundo vai se tornando cada vez mais “visível” à medida que somamos perspectivas umas às outras.

²³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*, Prefácio, p. 6.

²⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*, p. 205.

²⁵ O real, para Merleau-Ponty, não é algo que possa ser constituído ou construído, não é da faculdade dos juízos e tampouco passível de predicação. O real pode somente ser descrito (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*, Prefácio, p. 05).

²⁶ MOUTINHO, L. O sensível e o inteligível, p. 289) é claro neste aspecto: “Daí porque Merleau-Ponty insiste em que é o próprio espetáculo que dá as “indicações” ao meu olhar: este apenas reúne um sentido esparsos no espetáculo, reúne apenas o que se oferece para ser reunido”.

²⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*, Prefácio, p. 103.

Há um problema com a cidade vista por Merleau-Ponty: ela não é um ponto de vista; ela é uma cidade vista de “lugar nenhum”. Um sentido de cidade (objetividade), isso sim, vai emergindo a partir da síntese do elemento inumano (pré-objetivo) – de sua unidade imanente fruto de cada um dos seus aspectos que se reenviam indefinidamente uns aos outros – com a soma das “partes totais” percebidas pela multiplicidade de pontos de vista: “(a) história da constituição é a história da passagem da multiplicidade à identidade”²⁸. Curiosamente, ainda que pré-objetivamente já seja uma unidade (um em-si; cidade = n), a cidade depende de uma transcendência perspectiva para aparecer. Perspectivamente, a cidade tende a “n” – sem jamais chegar efetivamente a ser “n”; não há contradição entre o inacabamento do mundo e a sua existência unitária.

Em outras palavras, não existe um mundo acabado, um horizonte espaço-temporal fechado e objetivo. Os horizontes revelados pelo ponto de vista são carregados de intencionalidade e de sentido. Destarte, veja-se que Merleau-Ponty, por meio do seu perspectivismo, encontrou a possibilidade de um sentido absoluto em meio à singularidade. Diz-se “um sentido” pois, conforme se depreende da noção de perspectiva nesse autor, é na intersecção das experiências perspectivas que o mundo fenomenológico aparece e a racionalidade se funda. Ou seja, seria na alteridade, na relação com o Outro, que se poderia depositar a esperança de uma tal pretensa objetividade. Sobre essa questão, Merleau-Ponty reflete no ensaio *De Mauss a Lévi-Strauss* não somente as inter-relações entre a filosofia da percepção e o estruturalismo, mas também, e principalmente, intenta responder à importante questão: “como compreender o outro sem sacrificá-lo à nossa lógica e sem sacrificá-lo a ele?”²⁹; ou, em outras palavras, em se pretendendo algum estatuto de objetividade, como fazer dialogar entre si perspectivas sem que nada – ou muito pouco – seja perdido no processo? A antropologia social, concluiu Merleau-Ponty, ofereceria um olhar privilegiado, todo um método de acesso ao outro que, ao fim e ao cabo, pode resultar não somente numa ampliação propriamente dita das fronteiras do conhecimento, mas também num desejável “alargamento da razão”.³⁰

Devir-ponto-de-vista

O percurso perspectivista proposto até aqui, desde Descartes até Merleau-Ponty, evidencia que é possível pensar numa variedade de “fenomenologias do ponto de vista”. Até aqui, o conceito de ponto de vista parece se alinhar àquela máxima expressa por Leonardo Boff de que “todo ponto de vista é a vista de um ponto”³¹, isto é, de uma multiplicidade atomizada de entes descontínuos, assemelhados a um “sujeito” mínimo, permanente e indivisível; ponto de vista = “x” (x = mònada/ substância/sujeito transcendental /corpo etc.). Para se compreender o perspectivismo em Viveiros de Castro é preciso capturar as consequências da crítica feita por Gilles Deleuze não

²⁸ MOUTINHO, L. O sensível e o inteligível, p. 279.

²⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *De Mauss a Claude Levi-Strauss*, p. 384.

³⁰ Ibidem, p. 389. Sobre a questão, Marinela Chauí, na nota de rodapé “9” da citada edição, faz contraposição entre o alargamento da razão pensado por Merleau-Ponty em decorrência dos achados da antropologia social e a impossibilidade de um espaço de encontro com o Outro em Foucault.

³¹ BOFF, L. *A águia e a galinha* p. 09.

somente ao conceito de perspectiva, mas de maneira geral aos conceitos da tradição filosófica, os quais, ao seu ver, carregam a mácula da representação. É dizer: não se escapa da representação quando a forma do conceito é a forma da identidade, “ $x = x$ ”, quando as diferenças estão subsumidas nessa identidade, ou mesmo quando os pontos de vista são “forçados” a se voltarem para um centro, para essa identidade “ x ”. Um conceito-identidade é, acima de tudo, uma perspectiva única, metaestável, um ponto de vista de Deus – um ponto de vista de lugar nenhum. Consequentemente, Deleuze propõe uma outra ontologia, da diferença pura, em que o Ser se expressa univocamente enquanto diferença imanente, uma “estranha ‘razão’, o múltiplo e o caos da diferença (as distribuições nômades, as anarquias coroadas)”³², a partir da qual o “ente” não é senão um “entre”, algo que não chega a ser uma unidade numérica e estanque, mas uma multiplicidade em regime de perpétua diferenciação. Sob a ótica dessa ontologia da diferença, o perspectivismo, sobretudo pela condição de multiplicidade inerente ao conceito, desponta como importante máquina de guerra contra essa tal forma de “pensar-estado” que seria típica dos conceitos-identidade. Ressalta-se que o tema do perspectivismo está implicado na obra deleuziana como um todo, com destaque para as leituras que Deleuze faz do perspectivismo em Nietzsche e Leibniz constantes de *D&R* e *Lógica do Sentido*, mas, principalmente, na monografia sobre Leibniz intitulada *A Dobra*, cujos achados serão o cerne da presente análise do conceito de ponto de vista em Deleuze³³.

É mais à semelhança do atomismo epicurista, como revelado por Lucrécio, que Deleuze encontra uma saída para o problema da unidade: sobre o átomo incide uma “força” (peso) promotora de uma declinação que lhe é, por conseguinte, inerente; tal força, por sua vez, incita-os a se chocarem – a se relacionarem³⁴. Uma tal identidade “ n ” jamais chega a ser “ n ”, assim como um “átomo declinante”, um átomo infinitesimal (uma função de “ n ”), não é senão um devir relacional. Por jamais ser uma unidade numérica, um ente “per se” – uma descontinuidade –, um ponto é uma entidade fractal e aberta, uma função que só pode ser pensada a partir de uma relationalidade que se dobra e se desdobra³⁵. É em Leibniz que Deleuze encontra este mundo como curva

³² DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, p. 94.

³³ O conceito de perspectivismo está difusamente espalhado pela obra deleuziana. Ele não ocupa dedicação exclusiva em nenhuma de suas obras (mesmo aquelas escritas com Félix Guattari) e parece servir, antes, como conceito fluido e vivo que vai se moldando às preocupações filosóficas centrais dos textos. De todo modo, se no início, por exemplo, em *Diferença e repetição*, o perspectivismo de Leibniz e Nietzsche servem para sustentar a sua teorização da diferença pura, aos poucos o conceito vai ganhando contornos e vida próprios na obra deleuziana, passando pelos livros sobre arte *A Lógica do sentido* (1981), *Cinema I e II* (respectivamente 1983 e 1985) e seus cursos em Paris VIII, até atingir seu ápice em termos de relevância conceitual em *A Dobra - Leibniz e o Barroco* (1988).

³⁴ A teoria do *clinamen*, contida na obra do poeta Lucrécio, é retomada em A lógica do sentido como forma de demonstrar como o “desvio imprevisível” do átomo é a causa da relationalidade entre os átomos. Cita-se, pois, Tito Lucrécio Caro, poeta latino do séc. I a.C, na sua única obra *Da Natureza*, fazendo um elogio ao pensamento atomista em Epicuro, em linha com a proposta deleuziana “[...] quando os corpos são levados em linha reta através do vazio e de cima para baixo pelo seu próprio peso, afastam-se um pouco da sua trajetória, em altura incerta e em incerto lugar, e tão somente o necessário para que se possa dizer que se mudou o movimento. Se não puderem desviar-se, todos eles, como gotas de chuva, cairiam pelo profundo espaço sempre de cima para baixo e não haveria para os elementos nenhuma possibilidade de colisão ou de choque: se assim fosse, jamais a natureza teria criado coisa alguma” (*Da natureza*, p. 50).

³⁵ Em *A Dobra: Leibniz e o barroco*, Deleuze vale-se da estética das dobras barrocas, dentre outros propósitos, para explicar a sua teoria da diferença: “A unidade da matéria, o menor elemento do labirinto é a dobra, não

complexa, como contínuo que, no seu limite, dobra-se sem descontinuidades, enquanto ponto de inflexão (variação), sem fixação de pontos discretos ("n", sujeito, objeto etc.). É aqui que se encontram a cosmovisão barroca leibniziana e a ontologia da diferença deleuziana: a variação como o objeto³⁶.

Um tal "percurso" de constituição de sujeito-objeto em Deleuze não se traduz em linearidade composta por pontos independentes e descontinuados. Pensa-se essa linha mais como "um tecido ou folha de papel que se divide em dobras até o infinito ou que se decompõe em movimentos curvos, sendo cada um deles determinado pela circunvizinhança consistente ou conspirativa"³⁷. Uma linha de curvatura variável, cujos pontos de inflexão são os infinitos pontos-dobra - a variação como a regra - de forma que "o objeto já não se define por uma forma essencial, mas atinge uma funcionalidade pura, declinando uma família de curvas enquadradas por parâmetros"³⁸, o que faz com que o ponto notável, aquele ponto de inflexão que revela a variação, não seja uma essência, mas um acontecimento. O ponto de vista, segundo Deleuze, é aquele ponto que representaria essa variação/inflexão/acontecimento. Para cada inflexão, um ponto de vista: "todo ponto de vista é ponto de vista sobre uma variação"³⁹. Ou seja, o ponto de vista não só independe de um sujeito previamente constituído como, em verdade, somente será sujeito aquele que vier a um ponto de vista.

Na ontologia deleuziana, o ponto de vista faz a passagem do virtual ao atual: o ponto-dobra, o "ponto de inflexão", extremidade de uma linha infinitesimal de produção de diferença, é percebido por um ponto de vista que captura essa variação; o ponto de vista, por sua vez, já não é mais extremidade de linha, mas "ponto de posição", um lugar, um foco de conjunção de vetores da curvatura. Aqui, o ponto de vista assemelha-se àquele de Nietzsche: "o ponto de vista adquire valor genético: o puro extenso será a continuação ou a difusão do ponto, mas de acordo com as relações de distância que definem o espaço (entre dois pontos quaisquer) como 'lugar de todos os lugares'"⁴⁰. Ao ocupar um ponto de inflexão, o ponto de vista, que está no corpo, na coisa extensa, ainda é virtualidade (intensidade). É somente quando este ponto de vista se torna "ponto metafísico", quando ele é ocupado por um sujeito, que ele se atualiza e, ao cabo, se torna "ponto de inclusão"⁴¹. A este "ponto de inclusão", ponto sobre o qual se projeta um sujeito, Deleuze dá o nome de alma; e é a partir daí que se firma a leitura singular que Deleuze faz de Leibniz: a mònada não seria tal qual o ponto de vista (ponto de posição) deleuziano, mas seria precisamente este "ponto de inclusão", unidade metafísica individual e irredutível a partir do qual o mundo é expresso. A individuação é a operação própria da alma, não do corpo; este, por sua vez, continua sendo, enquanto ponto de vista, antes que um ente, um "entre", uma singularidade.

³⁶ o ponto, que nunca é uma parte, mas uma simples extremidade da linha" (DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade*, p. 18)

³⁷ A este objeto (dado) que não se define por uma forma essencial, que é funcionalidade pura, Deleuze dá o nome de "objéctil" (DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade*, p. 38).

³⁸ DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade*, p. 18.

³⁹ Ibidem, p. 38.

⁴⁰ Ibidem p. 40.

⁴¹ Ibidem, p. 46.

⁴¹ Ibidem, p. 45.

Tal qual é a cidade percebida pelo ponto de vista deleuziano: um labirinto (multiplicidade) passível de ordenação; uma série infinita de curvaturas (inflexões) sobre as quais a alma (mônada), portadora de todos os predicados, desde a sua perspectiva, expressa alguns destes predicados, uma sequência ordenada e finita. No perspectivismo da Monadologia conforme lido por Deleuze, passa-se, como se viu, ao modo empirista, do mundo ao sujeito. Entretanto, essa passagem tem um preço: o sujeito metafísico só apreende aquele mundo que é atualizado por ele mesmo. Essa é condição de clausura experimentada por um ser-para-o-mundo cuja siné é representar finitamente o infinito: “é preciso colocar o mundo no sujeito, a fim de que o sujeito seja para o mundo”⁴². Em outros termos, o sujeito (alma) é a expressão do mundo, a atualização do mundo que está virtualmente contido nesses sujeitos. O ponto de vista deleuziano comporta-se como potência de ordenar o caos, a condição necessária de manifestação da verdade através da ordenação dos casos. A partir dele, do ponto de vista, à alma (sujeito) é possível captar uma série (virtual) e é essa a via de concepção de um mundo-para-si (atualidade). Não é o caso, como se mostrou, de sujeitos que fundam um ponto de vista, caso esse em que “os indivíduos corriam o risco de serem relativos, chamados a se fundirem em um espírito universal ou alma capaz de complicar todas as séries”⁴³. Ou seja, não existe variação da verdade de acordo com o sujeito; é a verdade de uma variação que aparece a este sujeito por meio de um ponto de vista.

Antropologia cultural e a “chaga” da relatividade

A antropologia social/cultural possui uma relação intrincada com a relatividade e é para ela que voltamos nossos olhos agora. Por óbvio, a antropologia admite, de modo geral, que a diversidade do gênero humano pressuporia uma diversidade de mundos. É justamente a possibilidade de comunicação, de tradução, entre esses mundos que configura a apostila da antropologia enquanto disciplina acadêmica. Não por menos, a disciplina teria abalado a “paz intelectual geral” com seu professado relativismo, produto dos dados etnográficos dos antropólogos, já dizia Clifford Geertz⁴⁴. A relatividade nesta disciplina possui menos uma relação de temor como aquela da filosofia e mais uma que é decorrente das marcas de nascença, as quais não podem ser ignoradas e com as quais se deverá manter permanente relação. Não por menos, o mais óbvio e ao mesmo tempo controvertido dos relativismos, o conceito de relatividade cultural, segundo o qual haveria uma “equivalência” de culturas, teria sido o fundamento a partir do qual se pretendeu qualquer “objetividade” na disciplina; uma objetividade, reforça-se, também relativa, vez que os antropólogos, eles próprios, pertencem a uma cultura.

Pode-se argumentar que a forma como se processa a mediação dessa condição relativa é a principal marca das “escolas” antropológicas. Um relativismo cultural extremado da antropologia culturalista norte-americana chegaria ao ponto de defender a impossibilidade de inteligibilidade entre culturas. Por outro lado, o relativismo

⁴² Ibidem, p. 51.

⁴³ Ibidem, p. 47.

⁴⁴ GEERTZ, *Nova luz sobre a antropologia*.

estruturalista de Lévi-Strauss advogaria não só pela necessária inteligibilidade entre culturas, mas também pela equivalência entre elas em termos de estruturas fundantes⁴⁵. O antropólogo Roy Wagner generaliza o problema: a própria antropologia, enquanto disciplina, seria um empreendimento de contenção contra a relatividade⁴⁶: é preciso que haja uma “invenção”, a imposição de determinada ordem ao aparente caos de práticas e sistemas simbólicos observados. No limite, o próprio conceito generalizado de cultura teria chegado ao ponto significar metaforicamente “ordem”⁴⁷.

Como bem observaram Goldman e Viveiros de Castro⁴⁸, Roy Wagner vale-se do termo “relatividade” antes que “relativismo”. Desponta aí uma dicotomia já evidenciada por Deleuze: enquanto o relativismo defende que a realidade é relativa, a relatividade é a noção de que o relativo é que é o verdadeiro. Ou seja, enquanto a relatividade – ameaçadora – é inevitavelmente revelada pela disciplina, o relativismo, já no âmbito do seu discurso estruturado, é o primeiro exercício de controle dessa relatividade: revelaria ele próprio, ao contrário do que se esperaria, uma segurança, uma domesticação, antes que uma desejável perturbação⁴⁹. O relativismo torna-se, assim, antítese de sua própria tese; e a síntese, por sua vez, oferece proteção – contenção – contra a relatividade que ela mesmo, a antropologia, revela.

O conceito de perspectivismo ameríndio conforme cunhado por Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima é um desses conceitos que, à primeira vista, convoca um relativismo. Afinal, afirmar que existe uma humanidade imanente⁵⁰ aos seres do cosmos e que esta condição resulta numa multiplicidade de pontos de vista leva-nos a concluir, inadvertidamente, que temos uma base comum, uma mesma qualidade ontológica, e várias formas de representar – várias epistemologias – este mundo. Nesse ponto, teria havido um equívoco na apreensão, pelos antropólogos, de algumas “ideias indígenas”, equívoco esse que frequentemente levaria a tais relativismos. O equívoco diz respeito à própria condição humana, a qual deveria ser melhor notada perspectivamente: enquanto nós, ocidentais, sob o prisma do multiculturalismo, concebemos uma unidade biológica humana – unicidade da natureza – que, por sua vez, representa o mundo de forma culturalmente diversa – multiplicidade de culturas –, o perspectivismo ameríndio pressuporia, ao contrário, sob o prisma de um multinaturalismo, uma unidade de “espírito” – humanidade enquanto condição generalizada – e uma diversidade de corpos – multiplicidade da natureza, esta vista, portanto, enquanto a produtora das formas do particular. Se no multiculturalismo há uma ontologia constante (espécie humana) e uma epistemologia variável (várias representações do mundo), no multinaturalismo, ao contrário, há uma ontologia variável (descontinuidade em função das especificidades

⁴⁵ ALMEIDA, *Guerras Culturais e Relativismo Cultural*, p. 12.

⁴⁶ WAGNER, *A Invenção da Cultura*, s/p

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ “Entrevista com Márcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro” - Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica.

⁴⁹ GOLDMAN, M. *Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico*, s/p.

⁵⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*, s/p. Viveiros de Castro empresta de Roy Wagner a noção de “humanidade imanente” para descrever como, na cosmologia indígena, numa inversão das funções semióticas de corpo e alma, seria o corpo que estaria sob tutela dos agentes para construção, contra um fundo inato e universal de uma humanidade que é imanente.

dos corpos, dos pontos de vista) e uma epistemologia constante (todos veem coisas diferentes da mesma maneira, como humanos)⁵¹.

Essa qualidade humana imanente pode ser rastreada no mito indígena: “o discurso mítico consiste em um registro do movimento de atualização do presente estado de coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual dotada de perfeita transparência”⁵². Tal condição manifesta um regime de indiferenciação entre humanos e animais, um “caosmos” onde as diferenças entre as espécies são ao mesmo tempo nulas e infinitas, mas sobretudo internas, pois no mito a transformação (metamorfose) – a condição de devir imanente ao mito – é anterior à forma e à unidade. O regime ontológico do mito, fundo de virtualidade indestrutível e inesgotável, é, portanto, muito assemelhado àquele contínuo virtual deleuziano (universo curvo) em que o objeto só pode ser a variação; e o ponto de inflexão, o acontecimento. Ou seja, Viveiros de Castro aplicou ao mito a condição de virtualidade deleuziana e, a partir de tal operação, buscou evidenciar o papel do ponto de vista nesse processo de passagem do virtual ao atual. Assim como no perspectivismo deleuziano, para quem o ponto de vista está no corpo e é a condição de apreensão de uma variação – e que, por conseguinte, faz a passagem do ponto de inflexão ao ponto metafísico (ao sujeito, à alma) –, em estando o ponto de vista ameríndio no corpo, este corpo, operador da descontinuidade, de atualização do discurso contínuo e virtual do mito, é quem funda um sujeito. Na medida em que o fluxo contínuo mítico não cessa de fluir por debaixo das descontinuidades aparentes entre os tipos de espécies, o virtual não cessa de fazer vazar seus devires por meio da atualização mítica.

Consequentemente, por programa, o perspectivismo ameríndio não é relativista nos termos da definição de relativismo enquanto informada pelo multiculturalismo (relativismo cultural). Contudo, ao propor um conceito que funciona como crítica ao relativismo, a alter-antropologia ameríndio proposta por Viveiros de Castro inevitavelmente tem que se haver com uma outra relatividade: ainda que no multinaturalismo todos vejam da mesma forma, isto é, a partir das mesmas “categorias humanas”, não se compartilha um mundo comum:

Mas esta é justamente a questão: a teoria perspectivista ameríndia está de fato afirmando uma multiplicidade de representações sobre o mesmo mundo? Basta considerar o que dizem as etnografias, para perceber que é o inverso que se passa: todos os seres veem (“representam”) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem.⁵³

Não obstante sangue e cauim serem categorias comuns aos humanos e aos jaguares, cada qual vê coisas (mundos) objetivamente diferentes: o nosso sangue é o cauim dos jaguares. Não mais uma diversidade de representação, mas uma diversidade de coisas observadas, uma relatividade ainda mais radical, já que concebe a possibilidade de mundos objetivamente distintos. Ou seja, ainda que o perspectivismo

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem.

⁵³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, p. 127.

ameríndio não seja um relativismo cultural, como bem pontuado por Viveiros de Castro, ele não afasta a “marca de nascença” relativista. Para um mundo ontologicamente invertido, uma nova relatividade. Ora, nada a ser temido pelo autor; afinal, lembremos que este se propõe, como programa, a construir conceitos verdadeiramente relacionais, que se baseiem não em identidades, mas em diferenças: o relativo como a própria relação, como bem diria Deleuze.

Quantos mundos há, afinal?

É possível concluir, portanto, que, ao passo que o perspectivismo da *Fenomenologia da Percepção* revela um único mundo, o perspectivismo ameríndio é, ao contrário, uma ontologia de múltiplos mundos? Tudo vai depender de como vamos nos haver com a noção de multiplicidade em Merleau-Ponty e em Viveiros de Castro, pois cada qual convencionou teorias da multiplicidade distintas para o problema da perspectiva.

Inspirado pela *Gestalttheorie*, Merleau-Ponty concebe um mundo cuja totalidade não só é independente, mas é maior do que as suas partes. A percepção desta unidade, todavia, só pode se dar perspectivamente, de forma que o todo somente se revela na parte. Em outras palavras, ainda que a unidade da coisa, do mundo, seja objetiva e imanente, que haja sim uma natureza “em-si” deste mundo, ele só pode ser vivido perspectivamente, como um “em-si-para-nós”. Eis o mundo da *Fenomenologia*: nem só fenômeno empírico e imanente (objetivo) nem só fenômeno idealista e transcendente (subjetivo), mas sim um fenômeno corporal que, pela sua ambiguidade inherente (do corpo), não chega a determinar completamente uma identidade, um “n”, mas um sentido, um “n” por vir, uma identidade que vai “aparecendo” às perspectivas. O absoluto se fixa na relatividade e, por conseguinte, dá um sentido ao mundo: temos uma noção clara de um mundo, pois o sentido imanente do mundo está intrinsecamente ligado à soma das perspectivas mais “recorrentes” deste mundo (aquele que nos dá de volta um aspecto e ordem muito próprios dele). Se fixamos um ponto de vista inovador de percepção deste mundo, por exemplo, a partir do núcleo da terra, este ponto de vista (corpo), sujeito da percepção, não vê mais ali “o mundo” – o mundo se torna toda uma outra coisa... isso até que “o” sentido de mundo se imponha sobre esse sujeito empírico, constituído. No entanto, algo dessa perspectiva inovadora é retida por essa História e o mundo se aproxima cada vez mais do Mundo (em-si).

Em Viveiros de Castro, por sua vez, se se entende multiplicidade como “uma multiplicidade de unidades”, poderíamos pensar que sim, que temos objetivamente vários mundos, afinal quando humanos veem – ainda que do mesmo modo, como humanos – coisas objetivamente diferentes daquelas que os jaguares veem, há aí pelo menos dois mundos, um para cada espécie (o dos humanos-humanos e o dos humanos-jaguares). Nessa linha, para “algo = n” teríamos um desdobramento para cada um desses mundos: no mundo da espécie humano-humano, ao passo que teríamos a identidade “algo = n = sangue”, no mundo humano-jaguar teríamos uma outra, um “algo = n = cerveja”, já que, perspectivamente, o que para nós humanos é sangue, para os jaguares é cerveja. Entretanto, não é este o caso. Se assim o fosse, se pressuporia a aplicação de uma descontinuidade específica que, como vimos, não é própria à multiplicidade

deleuziana, a qual serve de programa ao perspectivismo ameríndio. É assim que Viveiros de Castro explica o seu conceito de multinatureza enquanto multiplicidade:

O que existe na multinatureza não são entidades autoidênticas diferentemente percebidas, mas multiplicidades imediatamente relacionais do tipo sangue/cerveja. Só existe o limite entre o sangue e a cerveja, a rigor; a borda por onde essas duas substâncias “afins” se comunicam e divergem. Não há, enfim, um *x* que seja sangue para uma espécie e cerveja para outra; há, desde o início, um sangue/cerveja que é uma das singularidades ou afecções características da multiplicidade humano/jaguar.⁵⁴

Essa singularidade sangue/cerveja não representa uma renovada unidade cujos termos ainda permanecem destacáveis um do outro (pluralidade); tampouco se trata de uma síntese dialética cujos termos estão em permanente tensão. Sangue/cerveja não compõem uma unidade “n”, mas uma multiplicidade mínima, de dois termos, que, por sua vez, funcionam como ponto de inflexão – a variação enquanto objeto. Consequentemente, se a multiplicidade humano/jaguar é um ponto de inflexão, este então é precisamente o ponto-variação captado por um “ponto de posição”, um ponto de vista, aquele, claro, do humano/jaguar. O ponto de vista, como se viu, ordena a série para aquela posição específica, dá-lhe a condição de manifestação de uma verdade. É, pois, quando um sujeito vem ao ponto de vista, quando a singularidade sangue/cerveja é enfim atualizada, que ao sujeito, por exemplo, é possível descontinuar e expressar o seu próprio mundo, o mundo-para-si. Ocorre que uma tal descontinuidade fenomênica e atualizada pelo sujeito jamais deve ser separada da fonte de toda a sua potência, qual seja, a multiplicidade própria do elemento virtual do Real, ou, como bem apontou Viveiros de Castro ao se referir ao mito: o “turbulento fluxo mítico (que) continua a rugir surdamente por debaixo das tranquilas descontinuidades aparentes entre os tipos de espécies”⁵⁵. É o mesmo que dizer: “no mundo indígena, toda cerveja tem um travo de sangue, e vice-versa”⁵⁶.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Mauro W. B. “Guerras culturais e relativismo cultural”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 41, p. 12, 1999.
- BARCELOS NETO, A.; RAMOS, D.; BÜHLER, M. S.; SZTUTMAN, R.; MARRAS, S.; MACEDO, V. Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica. *Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)*, São Paulo, v. 15, n. 14-15, p. 177-190, 2006. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p177-190>.
- BITENCOURT, Joceval Andrade. “Descartes e a invenção do sujeito”. São Paulo: Paulus, 2017. (Coleção Filosofia em questão).

⁵⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metáfisicas canibais*, s/p.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.

- BOFF, Leonardo. *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1998. p. 9.
- DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Campinas: Papirus, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz B.L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2. ed., 2006 [1968].
- DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 5. ed., 2009 [1969].
- GERHARDT, Volker; HEROLD, Norbert. *Perspektiven des Perspektivismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. Capítulo 3: Anti anti-relativismo.
- GOLDMAN, Marcio. *Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico*. São Paulo: Ponteio, 2016.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. A/B/C. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- KAULBACH, F. *Philosophie des Perspektivismus: 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*. Tübingen: Mohr, 1990.
- LACERDA, T. M. "Leibniz: a infinitude divina e o infinito em nós". *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 34, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/116945/114474>.
- LUCRÉCIO. *Da Natureza*. Col. "Os Pensadores". São Paulo: Abril S.A., 1973, Vol. 5. p. 39-140.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1990.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. "De Mauss a Claude Lévi-Strauss". In: OS PENSADORES. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 193-206.
- MOTA, T. "Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo". *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 27, 2010, p. 213-237.
- MOUTINHO, L. D. S. "O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade". *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 110, dez. 2004, p. 264-293.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ROSSET, Clément. *L'objet singulier*. Paris: Éditions de Minuit, 1985.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situações I*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- SEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. 32, p. 2-19, 1979.

- SOUZA, T. M. de. "Tensão e ambiguidade na filosofia de Jean-Paul Sartre". *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 35, n. 1, abr. 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732012000100010>.
- VILAÇA, Aparecida. "Chronically unstable bodies". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, v. 11, p. 445-464, 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Maná*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Metafísicas canibais*. São Paulo: CosacNaify, 2015. E-book Kindle.
- WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010. E-book Kindle.

Recebido / Received: 27/04/2025

Aprovado / Approved: 17/07/2025