

## Comer o saber

Ensaio sobre a alteração de consciência como perspectiva epistêmica

*Lucas Kaeté*

Iniciado pela Sociedade de Teoria Sem Vergonha (TsV)

Membro do Grupo ANARCHAI de Ontologia e Política

“O nome é um só, mas tem a divisão da ciência.”  
(Dona Zita do Abiaí)

“Duvido se existo, quem sou eu se esse tamanduá existe?”  
(Paulo Leminski)

“É a Terra que te come, não o inverso.”  
(Gonçalo M. Tavares)

### I – A existência

1. Na medida em que há experiência cognoscente, há no mínimo dois planos de existência, tradicionalmente chamados o “de baixo” e o “de cima”, o “físico” e o “metafísico”, dois ou mais planos que são em sua diferença, e apenas em sua diferença, uma mesma realidade – o que existe. Assim, a existência como um todo é *autodiferente*.

2. Diremos a partir de um estrito materialismo – para o qual existência como um todo = materialidade = fisicalidade = mundo = natureza = realidade = ser = verdade – que esses dois ou mais planos se relacionam, enquanto experiências, a dois distintos modos de funcionamento desperto do *cérebro*, duas composições bioquímicas ou estados corporais diferentemente articulados enquanto interioridades: um *de cara*, estreito, finito, linear, “normalmente” cotidiano, a consciência ordinária ou de vigília; outro *doidão*, divino, multilinear, expansivo, a consciência extraordinária ou alterada. No que se segue, quando nos referirmos a uma consciência ou outra, lembremos que não se trata de duas consciências, mas de dois modos operativos de uma mesma consciência, i.e. de um mesmo cérebro.

3. A metafísica não é não-física – o sobrenatural não é não-natural – ou menos ou mais física do que a física ou natureza que denominamos ordinária, mas outra experiência da física. A metafísica é o mundo material materialmente experienciado de outro modo, é o plano existencial do corpo outro, para quem, pelos motivos mais sóbrios, o materialismo é um animismo e o animismo, um materialismo.

4. A relação entre modos e planos (i.e. consciências e realidades, cérebros e mundos, interioridades e exterioridades) é a auto-relação epistêmica do que existe. Sendo o materialismo uma teoria da totalidade como autodiferença, em *todo* caso e em *cada* caso o ser da consciência é o ser mesmo da realidade com a qual se relaciona cognitivamente, de forma que o conhecimento do Fora é igualmente o autoconhecimento da consciência e o autoconhecimento do próprio Fora, e assim o autoconhecimento da existência como um todo. Mas desde que – enquanto ainda – há experiência cognoscente, a existência, como a consciência, diferindo de si mesma em cada caso (físico e metafísico, ou careta e doidão, ou ordinário e extraordinário), *somente se conhece não se conhecendo Toda de uma vez*, metodologicamente dividindo-se em partes-todo – âmbitos de cientificidade com diferentes metodologias – e vendo-se sempre desde cada *perspectiva*, compreendendo-se então como totalidade apenas através de atualizações retroativas de *alianças cognitivo-criativas* – do seu Mistério.

5. Identificações ao Fora, as vias epistêmicas entre – ou melhor, enquanto – modos e planos são *meios de despersonalização*, potências corporais de morte-em-vida da consciência. A própria cognição ordinária acessa o fisicamente fora através das *ciências da natureza*, o entendimento experimental dos seres e eventos exteriores, não-significantes, cujo limite são as físicas matemáticas do Grande Fora Exterior, o mundo físico em si mesmo. Enquanto a cognição extraordinária, por sua vez, acessa o metafisicamente fora através das *ciências dos espíritos da natureza*, a sabedoria experiencial dos eventos e relações interiores, significantes, cujo limite são as metafísicas visionárias do Grande Fora Interior, o outro ponto de vista do mundo físico como tal, não obstante em sua Interioridade. Podemos dizer, recordando a teoria cartesiana e lockeana das qualidades,

que fisicamente as qualidades não-relacionais são primárias e as relacionais secundárias, enquanto metafisicamente a ordem que se apresenta é inversa: o sensível precede a extensão, a vida é anterior à primeira manhã da “matéria morta”. Chegar a um ponto de vista da totalidade (ou aos dois pontos de vista, mas *não ao mesmo tempo*), visto em todo caso deixar a superfície doxal do não-ponto de vista egóico, é em si mesmo uma experiência extraordinária, embora, por suposto, de modos diferentes. O cientista da natureza descobre fora-de-si o âmbito do *não-sentido* (o impessoal), o mundo originado no absolutamente Vazio, o ser enquanto Absurdo. Se o ser da consciência é o mesmo da realidade em todo caso – neste caso, se o 'sujeito' é tão objetivo quanto o 'objeto' –, a consciência de cara conhece fisicamente no ponto exato em que o Eu do cientista (a personalidade) *nada* importa, é epistemicamente subtraído por irrelevância, isto é, no ponto em que a consciência ordinária estreitou-se ao máximo, reduziu-se como sentido até implodir e realizar-se no êxtase gélido e pálido da equação, desumanizando-se e descentrando-se indiferentemente sobre todas as coisas como se estivesse morta. A ordinary epistêmica, nesse sentido, é 'extraordinária' em seus próprios termos (logo inconfundíveis com a extraordinariedade metafísica, à qual destinaremos nossa atenção neste escrito). Por outro lado e de outro modo, o viajante visionário encontra fora-de-si o âmbito do *sentido* (o transpessoal), o ser de um jeito absolutamente Repleto e Enigmático, que apenas é realmente experienciado na explosão em que o Eu, que parecia a muitos um valorzinho individual, um sentido particular diante de um mundo aparentemente inanimado e carente de sua interpretação, morreu atravessado desde dentro pela Visão sobrenatural que ilumina e consagra todas as coisas, que revela tudo intensamente vivo e colorido e quente e forte, que deixa compreender concretamente que a interioridade profunda não é o Eu, mas o *próprio mundo*, e que o mundo em si, portanto, é que é tão importante quanto uma coisa importante pode ser: é *encantado*. Ao contrário da redução minimalista que informa a última ou segunda morte (a morte-em-morte, cessação da agência bioquímica, do corpo como um todo) como advento de uma interrupção intransponível, na ascensão mística a consciência se perfaz ancestralmente como *rememoração* em vida da vida-antes-da-vida e profeticamente como *antecipação* em vida

da vida-após-a-morte.

6. Que lidemos com um estado corporal *ou* outro, isto não quer dizer que estejamos ou tenhamos que estar sempre completamente doidões ou completamente caretas, que os estados não coincidam ou não possam coincidir, mas que não o fazem completamente. Em maior ou menor grau o físico e o metafísico se interpenetram, podemos estar mais ou menos doidões, mais ou menos caretas, indo ou vindo, mas até o ponto – a inversão conceitual do traço que distingue o avesso do direito – em que trocam de lugar como modo e plano em funcionamento.

7. Avançando no perspectivismo cerebral – na teoria materialista da autodiferença da consciência –, consideremos que as perspectivas são diferenças físicas e que cada diferença, sendo a diferença de um mesmo cérebro, é um ponto de vista sobre a própria diferença. Mesmo que funcione sempre de um modo ou outro, a consciência precisa lidar totalmente consigo mesma como consciência que existe, uma experiência de interioridade sempre implica diferentemente a outra. Essa implicação é a assunção formal de um 'mesmo' e um 'outro' sequencialmente reflexivos entre si, é dizer, cada modo de funcionamento é um 'mesmo' logicamente anterior a um 'outro'. A perspectiva é *A e Diferença de A – e vice-versa*, cada lado é outra perspectiva dos dois lados. Quando estamos de cara, esta experiência geralmente se apresenta como a mais real e o extraordinário, então oculto na invisibilidade e na inconsciência, pode parecer – por não aparecer – um non-sense, uma confusão mental, uma profunda distração (o que a noção de fé, por exemplo, busca aplacar). Aqui, somos no máximo um sábio chinês. Quando estamos doidões, esta experiência e o mundo do Além ao qual ela dá acesso se apresentam frequentemente como mais reais e esclarecidos do que qualquer senso de realidade ou compreensão existencial já experimentados pela interioridade careta, o que pode inclusive a alguns dar a pensar, nas galerias fractais de Dentro do mundo, que o Grande Fora Interior é o mundo inteiro de uma vez, completo e isolado em si mesmo, restando outramente nada senão seu próprio esquecimento. Aqui somos no mínimo borboletas encantadas. Ou seja: de um lado, o que normalmente chama-se de corpo e de espírito são internos à autodiferença do corpo; de outro, à autodiferença do espírito. Em todo caso, à autodiferença do que existe.

8. Em dividir-se mortalmente-em-vida entre as experiências cognoscentes do não-sentido e do sentido, do natural e do sobrenatural, a consciência vai sempre retornando à percepção ordinária, que menos ordinária é (em sentido não-epistêmico) a cada vivência da despersonalização, a cada aventura científica para fora-de-si, porque vai reintegrando ao hábito as novidades – do *ethos* ou da *physis* – que vai descobrindo além de todas as fronteiras viciadas que o próprio hábito, no que ainda é vulgar e temeroso de viver e de morrer, auto-impôs para a consciência, portanto contra a consciência enquanto realidade mesma. A cabeça que vai se fazendo na prática teórica da morte-em-vida, que nisto não aprende a morrer menos do que a viver, é o lugar efetivo onde o ordinário e o extraordinário tornam-se versátil e inextrincavelmente habituais. As reintegrações são *reconhecimentos* e *renascimentos* conceituais, alianças cognitivo-criativas – a partir de experiências dos dois modos contrários, o high e o straight, de sair da doxa careta – que operam retroativamente a autoconcepção da existência como um todo, de forma que não se confundem nem a uma bricolagem egóico-interpretativa-sócio-fragmentarista, nem a uma unificação ou pressuposição de unidade entre os planos – um Todo universal, a forma do Deus-Um – ou entre os modos – um pensamento universal, a forma do Homem-Estado-Capital.

9. Que o Mistério permaneça o Mistério *mesmo* quando manifestado diretamente, isto não é um depoimento contra o conhecimento, não ocorre por alguma falta ou impotência inerente à cognição, mas porque, enquanto há experiência cognoscente, enquanto há autodiferença, o Mistério é *interminável*. Em outros termos, *só acaba quando termina* a vida, quando não há mais experiência e a consciência autodiferente abandonou-se para devir Onisciente como os espíritos dos mortos *ou* como os vermes que a comerão. A gnose da Razão materialista, se assim podemos chamar, é a compreensão da existência como *multiversalidade*, como apresentações ou perspectivas distintas de uma mesma realidade, do que existe diferentemente como um todo – como *totalidade infinita*. Levada ontologicamente às últimas consequências (do que é possível saber-em-vida), a premissa perspectivista do materialismo cerebral, que permitiu enveredar por vias epistêmicas tão extremamente diversas como o esvaziamento físico e a sagração metafísica, permite-nos sacar algo teoricamente *incompatível* (o que certamente não será sem uma torrente de

consequências) com o pensamento *moderno* dos últimos séculos, o próprio pensamento que formulou de início, através da imediata apropriação de Estado (antropológico-conceitual) das ciências da natureza, a noção totalizante da Razão materialista. A saber, o reconhecimento teórico-experiencial da realidade da diferença e da diferença da realidade, que não prioriza um modo ou plano como “mais físico” ou “mais real” ou “mais existente” ao tomar racionalmente ambos por *igualmente materiais* (e nisto igualmente reais e existentes) mas (ou porque) *não materialmente iguais*, é o entendimento ao mesmo tempo lúcido e abissal, a surpresa e o espanto intelectual de que *tudo é real*: somos fisicamente o que percebemos ordinariamente (como um cientista calcula a materialidade de um sábio chinês que logo apodrecerá na frialdade inorgânica da terra) pela mesma Razão Misteriosa que somos fisicamente sonhos de borboletas metafísicas ou deuses ancestrais (e metafisicamente as próprias borboletas ou os deuses sonhando) – *até o momento final da dissolução das perspectivas*, em que a existência perde a experiência mas desvenda o segredo de uma vez, destampando sua própria caixa e resolvendo o paradoxo de sua ontologia: a consciência será um espírito recolhido à eternidade cósmica *ou* um crânio sitiado pelos operários das ruínas subterrâneas. Se há conhecimento, se há vida, não há certeza, mas há esperança para o que quer que seja, uma vez que enquanto não chegar o evento ou não-evento da última ou *segunda morte*, sendo tudo o que experienciamos inexoravelmente real, somos simultaneamente *agora* vivos-mortos – físicos-metafísicos, mortos-imortais – *antes* da vida (na origem) e *depois* da morte (no destino). Seja como for, será uma surpresa. Essa Razão – esse racionalismo do Mistério – que apenas descobrimos cavando em nós mesmos e por nossa própria conta e risco, que é iluminação espiritual sem Deus, esclarecimento científico sem Homem, riqueza sem Dinheiro e clareza de juízo sem Estado, orienta-nos (ou se estiver dormindo, é a oportunidade inconsciente de orientarmos) enquanto vivemos essa travessia paradoxal, isto é, enquanto a própria realidade, para saber definitivamente *o que é o que é*, faz consigo – conosco – a experiência absoluta de autoconhecimento, o solve et coagula da matéria que se dispersou num corpo-caixa para reencontrar-se como tudo *ou* nada ao abri-lo – ao finalmente deixá-lo.

10. Lembremos sempre que o conhecimento metafísico – as viagens de morte-e-

renascimento-em-vida – é uma busca perigosa, delicada, para dizer o mínimo. Daí, mas não só daí, a importância da comunhão ritual e da parceria investigativa. É tudo muito leve, mas também é tudo muito sério, a consciência pode sem querer derrapar da experiência e descobrir prematuramente o segredo todo (morrer a segunda morte em vez da primeira), pode estilhaçar-se no trauma e na incompreensão, ou pode mesmo (o que é comum, devendo ser compreendido metodologicamente enquanto momento) perder a cabeça e experienciar materialmente (i.e. não-metaforicamente, “psicomimeticamente”) o enlouquecimento, o confinamento espiritual nem-dentro-nem-fora. Nesse caso em que ainda vive, por mais difícil que seja superar a noia e a estranheza, o cérebro que busca terá sempre a chance de se destravar (não de se recompor), de conquistar – de relembrar – a propriedade múltipla de ser não-enlouquecível: *de poder despertar em qualquer ser*.

11. Para os visionários, basicamente todas as metafísicas (não modernas), tradições esotéricas e filosofias perenes deste ou de outro planeta, a noção de um materialismo estrito – *não*, como veremos, a noção moderna de um materialismo estrito – não causa ou promete nenhum constrangimento ou consternação intelectual, tendo no máximo o efeito de uma redundância não-trivial que reforça, para o terror ou para o maravilhamento, o fato do que de fato *está acontecendo* enquanto Vemos. Se, como fisicamente (não-metafisicamente) parece ser o caso – ao menos no que concerne o alcance das atuais ciências da natureza –, toda a experiência metafísica encontra-se “apenas” dentro do cérebro, não há aí qualquer déficit de realidade: de um jeito ou de outro, o real se dá como se dá. Uma coisa, sabe-se lá o que, seria um “déficit de realidade”, outra coisa é a ignorância careta, em termos caretas, sobre o que é exatamente a materialidade da metafísica.

12. Mas o Homem da modernidade não engole uma tal Razão que não deixa esquecer o encanto e não sustenta o domínio e a agenda branca sobre a Terra. Apelará a partir de um dispositivo conceitual muito particular, cuja logogênese *monoteísta* – o ponto de vista do olho de Deus – traçaremos na segunda parte, a *distinção subsunçora entre existência e inexistência*, o que é pressuposto formal da *caretice* – i.e. do imperialismo da consciência ordinária, do dogmatismo do estado corporal exclusivo – necessária para que *ele* e seu “mundo” *façam sentido*, não uma condição transcendental da inteligência, não uma tarefa

ou uma demanda do entendimento, não um dado das diferentes experiências como tais. O caretismo, como apropriação (não propriedade) do modo e do plano ordinário, é o *incondicionamento corporal* que maquiniza a *simulação experiencial* do sistema moderno de representações, que sustenta o processamento mental da “experiência” *através* das noções do Poder (Eu-Humano, Mundo, Humanidade, Autoridade, Soberania, História, Propriedade, Trabalho, Mercadoria e Razão materialista como valor antropocêntrico, entre outras), de forma que precisa não só colonizar o conceito da física (da personalidade e do mundo de cara) para gerar o senso de uma “experiência” exclusiva, mas interditar, deslegitimar, obscurecer, prejudicar, fazer esquecer, em suma, dar um jeito de inexistir o modo e o plano extraordinário como perspectiva de verdade. *Estar careta é igualmente ser*, em princípio todos sabemos disso, todavia a falácia-monstra da modernidade contra a autodiferença da interioridade é a ideia de que *ser* (totalmente) careta é verdadeiramente relacionar-se à realidade em contra-sobreposição a uma (não-)relação alterada ao irreal, (falácia) não apenas porque cérebro algum é somente careta-em-si ou somente doidão-em-si, mas porque a caretece não é menos uma obliteração da metafísica do que da física, assim como não é menos um incondicionamento da física do que da metafísica. Em última análise, a pressuposição da soberania existencial do plano careta sobre o plano doidão é um assalto composto à existência, o “mundo” moderno é a tentativa de apropriação dos dois mundos de uma vez, não há como dar sentido e efetivar a simulação de sua “experiência” de mundo sem operar ao mesmo tempo o empobrecimento da experiência mesma e a dissimulação do mundo como um todo. O que permite aos Humanos pontificar tão facilmente sobre o caráter “psicológico” – fictício, delirante, desviado, metafórico, supersticioso, folclórico etc. – das experiências extraordinárias é justamente o fato de que seu “materialismo” universal é *necessariamente* acompanhado pelo “imaterialismo” sem-verso dos outros, isto é, a necessidade de forçar os outros a um não-lugar de exceção (a moderna impossibilidade categórica de prescindir da imaterialidade, ou da inexistência, ou da irrealidade para pensar a alteridade) é a necessidade de resguardar para si um *lugar de exceção como lugar da totalidade*, o que deixa ver como o moderno consegue, com esse universo unilateral, associar mentalmente a noção de que tudo é físico à noção de que a

(meta)física da diferença – seja lá o que for e como seja – é conceitualmente menos física, é *de algum jeito* “mais distante” da realidade. Mas este esquema entre totalidade e exclusividade, que forja tanto o todo quanto a parte, não é um paradoxo, é a contradição idealizada (cuja idealidade consiste precisamente em produzir a sensação de que há uma contradição entre universalidade e unilateralidade, de que a universalidade não é unilateral, mas o Todo, noção indispensável, por exemplo, à ideia de uma Liberdade de Estado) que *esconde e vampiriza o paradoxo*, que *precisa* esconder a diferença de perspectiva para produzir a fraturada universalidade circular desse “materialismo” dos bem-nascidos. Uma experiência de consciência, como dissemos, sempre de algum modo implica por reflexo a outra, mas a peculiaridade da apropriação composta dos modos e planos é tamanha que engendra uma epidêmica pseudo-reflexividade que não faz mais que retroalimentar um irrefletido, uma jaula transparente, suprimindo a metafísica e “fundando” assim o duplo simulacro (do modo e do plano) da experiência única de ser moderno à exceção de tudo o mais, de ser o singular nativo de uma tal “segunda natureza”, um “mundo” prático-intelectual cujo chão ninguém como ele pisará, cujo tempo ninguém como ele contará.

13. O perspectivismo cerebral dá-nos ainda a distinguir algo mais. É certo que um estado não é “mais verdadeiro” que o outro e é certo que em sua diferença nenhum deles equivale à totalidade do cérebro, mas também é certo que em todo caso um – o ordinário, tanto a consciência quanto o mundo – é *em si mesmo estreito ou restrito* enquanto o outro – o extraordinário, idem – é *em si mesmo largo ou expansivo*. A não ser que estacione na abstração, o perspectivismo não impede a compreensão de que há um *menos* e um *mais* em jogo, o que podemos formular da seguinte maneira: que a consciência ordinária atue como um filtro da percepção e da cognição do que existe, uma espécie de porta ou válvula redutora, como propôs Aldous Huxley nos trilhos de William Blake, isto – que subscrevemos – não significa que ela mesma e aquilo que percebe e conhece sejam “menos reais” ou “menos físicos”, mas igualmente reais em menor “proporção”, ou dizendo melhor, *em desproporção*, haja vista que a diferença, em ser diferença de perspectiva, é um colapso de escalas. No mesmo sentido, mas inversamente, por incogitável que isto pareça ao

pensamento moderno, percebemos mais de nós mesmos e do mundo quando estamos do lado de fora do que quando estamos de cara, ainda que a consciência ampla não seja uma mais-que-perspectiva por isso, bem como a consciência diminuta não é uma menos-que-perspectiva por ser uma perspectiva do menos. Quando a consciência se expande ela vê mais da mesma forma que *deixa de ver* menos, de maneira que ver menos, como ver mais, é toda uma perspectiva, é um ver-se da realidade. A autodiferença entre os pontos de vista do corpo não é entre aparência e verdade, mas entre duas verdadeiras aparições desproporcionalmente distintas da verdade – para si mesma. O perspectivismo não somente não impede a compreensão de que há um mais e um menos em jogo, como é a diferença entre esse mais e esse menos que constitui as perspectivas: a física é uma restrição da metafísica, a metafísica é uma expansão da física.

14. O que chamamos de 'ver menos' e 'ver mais', como modos de funcionamento da interioridade no mundo, não são portanto propriedades ideais que se lançam desde “fora” na matéria (como o “mais real” e o “menos real” do caretismo representativo), mas modos através dos quais informações são geradas/captadas e processadas pelo cérebro. A percepção ordinária, esta em que a interioridade é uma personalidade distinta (Eu), é uma operação de conjuntos específicos de funções, padrões e associações neuronais, capazes de certa elasticidade, mas nas circunscrições homeostáticas da auto-referência egóica, do hábito, da interpretação ativa, do cálculo abstrato e das expectativas sociais. O exterior, que nesse modo do *um-fora-do-outro* é um não-interior, está velado no elemento do extensivo e da repetição, o tempo e o espaço deixam-se ver lineares, as coisas parecem inanimadamente complacentes, tão ausentes umas às outras quanto desprovidas de intimidade, de maneira que podem, estando em certa quietude, dar a alguns a impressão de dependência significativa ou transcendental em relação ao Eu e sua sociedade, ambos um interior que é aqui não-exterior. Cumpre sacar, no que difere da ordinaryidade epistêmica, que o caráter doxal (não-cognitivo ou não potencializado cognitivamente, no que dissemos ser ainda um não-ponto de vista) dessa ordinaryidade percebida não é o signo de uma falsa apreensão do mundo, mas da percepção adstrita ao mundo “médio” i.e. fisicamente proporcional às capacidades sensoriais de cara, não implodidas

intelectualmente mas verdadeiras em seus termos. Através da linguagem não-significante dos matemas (signos matemáticos) e da ampliação do corpo com o maquinário experimental, o cientista da natureza certamente vai *além* da percepção ordinária (pensemos p.ex. nas propriedades não-lineares – nada caretas, a seu modo – de partículas subatômicas ou eventos meteorológicos), mas *permanecendo* na perspectiva da consciência estreita, no modo e no plano caretas, o verso fisicamente filtrado da realidade. Portanto o 'ver menos', doxal ou epistêmico, *não é inteiramente* o modo e o plano de nossa existência, que é em verdade – eis o que vamos compreendendo – *habitante do paradoxo*, que é *modos e planos*. Se o cientista da natureza traz de sua morte-em-vida o conhecimento da physis, o doidão visionário traz – através da linguagem significativa dos poemas – o *ethos* do Além, e ambos desvelam o (e se desvelam enquanto) mundo.

15. Com isto em mente é possível sacar melhor como procede o caretismo do Homem, produtor de um “sentido” de mundo que não é uma aliança cognitivo-criativa da autodiferença, mas um arranjo astutamente inédito (desenhemos ~~sentido~~ ou ~~metafísica~~, onde se lê a marca do esquecimento forçado, indicando a “espiritualidade” moderna como uma “presença” ausente, abstrata, puramente intelectual). A Humanidade, no que se pretende experiência única e exclusiva da realidade, precisa elaborar um jogo de espelhos *próprio* entre um dentro e um fora, entre ideia e matéria, para dar conta de parecer mesmo um mundo todo, para dar-se um senso circularidade e verdade capaz de fazer alguém duvidar da existência da pedra à sua frente, mas jamais da existência do Estado, da História, da Propriedade e demais representações da “segunda natureza” – o tipo de coisa, portanto, que com muita sinceridade, quando se é 'sujeito', *duvida-se que duvida-se* pela mesma razão que duvida-se de tudo o mais. Se a consciência não percebe propriamente o sentido – o espiritual, o sobrenatural – no mundo ordinário (âmbito do não-sentido), mas no extraordinário, e se o extraordinário está represado no ponto cego produzido pelo universal (que equivale a consciência ao modo ordinário e o mundo em si ao plano ordinário para montar o Todo dogmaticamente caretas), o que a dupla apropriação caretista faz é representar reflexivamente o dentro fora e o fora dentro: o Eu-Humano ou Mente Humana – a auto-referência caretista, fechada à autodiferença – é trasladado para o mundo

ordinário, de maneira que o mundo é (do) moderno, e o mundo exclusivamente ordinário é trasladado para o interior, de maneira que o Eu é o “cérebro” unilateralizado, desespiritualizado, caretizado, nos termos do materialismo desanimista. Acordo de fundo entre idealismo e materialismo, entre (as noções modernas de) cultura e natureza: a personalidade metafísica do Homem fornece ao mundo seu “espírito”, a “segunda natureza”, e o mundo físico (não-metafísico) devolve à personalidade do Homem o seu corpo, o “cérebro” sem magia e em cuja morte nada passará, e a “verdade” de seu espírito, a noção do Vazio ou do Absurdo como impossibilidade de sentido, como a-fundamento ou “fundamento sem fundamento” de qualquer ethos ou significação possível.

16. Dessa forma, fabricando uma circularidade *exclusivamente* interna à física ordinária, que dela apropria-se ao mesmo tempo em que nela *encerra* (contém, fecha, termina) como *sentido* o sentido da metafísica, *todo valor será calculado*. A inorganicidade de fundo não nos oferece exatamente a ideia de uma realidade fria ou sem vida, não é simplesmente acabar com o sentido o que o Homem quer ao imaginar o Vazio para desencantar a existência, ao tampar a Visão com esse Nada antropogênico, mas acabar com o sentido para instaurar as necessidades artificiais e ser ele mesmo o Autor e o fornecedor dos valores, sustentando em produção e consumo a simulação da modernidade. Com esse movimento, diremos nos termos do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, trata-se de um deslocamento forçado desde a *suficiência intensiva* à *necessidade extensiva*, ao que devemos somar o insight benjaminiano da relação entre capitalismo e religião. Vetando à sombra a *dádiva* do extraordinário, a riqueza gratuita do sonho e do gozo, e constituindo assim a *falta* de sentido que o move, o capitalismo moderno faz-se simulacro da sagração e envolve a imaginação, o desejo e a vontade com o “encantamento” – com as propriedades *metafísicas* – das infinitas e coloridas imagens vazias das mercadorias, canalizando-os, às despesas do mundo como suporte físico ou “matéria prima”, para a realização da cultura. Mas o espelhamento caretista tem a genialidade má de não apenas trancar a metafísica no inconsciente e capturar a espiritualidade: ao fazê-lo, igualmente retira dessa vacância postiça a “autofundação” da Autoridade *espiritual* – confere à cultura do Homem força de Lei, poder de Estado.

17. Uma atitude intelectual que expõe mais profundamente o ~~sentido~~ da experiência do Eu-Humano não está à vista, pois habita justamente o a-fundamento da cultura. A *depressão* do corpo é quando a carece do desencanto, que só pretendia dissimular a magia do mundo e trancar o corpo na personalidade *na medida* em que simulasse o exclusivo “encanto” hipnótico-mercadológico da experiência moderna, gerou um foco de inefetividade para si mesma (para o próprio sistema de representações), a maximizada desanimação bioquímico-inexistencial que perdeu totalmente a identificação ao ~~sentido~~ unificador e demitiu-se do mundo como um todo: não trabalha, não consome, não goza, não significa, ou seja, não reflete, não participa da simulação, não compra o simulacro. O cérebro deprimido é uma resposta verdadeira a um problema falso, uma resposta que portanto é enviesada e um problema que portanto é verdadeiro, mas naquilo que maquia a verdadeira questão (o paradoxo Misterioso).

18. A alteração da consciência, como um 'ver mais' da realidade, não é a passagem a outra articulação específica do cérebro, a outro filtro do que existe, mas a passagem a uma articulação trans-específica, não-linear e plástica, que se caracteriza não somente por desfazer a sensação de uma interioridade separada do exterior (o que modernamente se exprime pela distinção conceitual entre 'natureza' e 'cultura', ou pela dicotomia 'sujeito-objeto'), mas, em consonância com isto, tanto por conectar áreas e mecanismos “normalmente” apartados (em experiências sinestésicas, por exemplo), quanto por potencializar radicalmente renovações do material da personalidade e da visão de mundo (composição de conexões neuronais novas e descarte de conexões velhas). A plasticidade anárquico-ontológica – pré-idêntica – do modo expansivo não significa que este seja um funcionamento em si mesmo confuso ou desequilibrado, mesmo que possa ser, como também o modo ordinário, mas que a hiperconectividade é a liberdade, a saúde e a criatividade de formar e reformar – de operar sobre, de operar enquanto – múltiplos ciclos de relação e compreensão da existência. Como interioridade profunda, a pré-identidade não é uma sem-personalidade, mas também não é uma agência transcendente de controle reformador, é o *fluxo virtual imanente*, a maximizada animação bioquímico-existencial em que a consciência é auto-transformação, a libertação anamnésica da inconsciência, o *reset*

pré-biográfico em que *geração* e *recepção* de informações novas se identificam em ato, a redescoberta do senso de exterioridade experiencial da infância, o ponto de observação da personalidade que a presenteia com a cartografia do auto-engano egóico e é tão distante da auto-observação repressiva superegóica (caretista) quanto a multiplicação é da unificação e a metamorfose é da compactação. O sentido de metafísica apresenta-se finalmente: o místico não é o *Que* o mundo é (e obviamente tampouco o *Como* da ciência ordinária), mas *Quem* é o mundo. Nesse modo do *um-dentro-do-outro* as coisas são reciprocamente internas umas às outras e se expressam em infinitas formas e humores, o não-sentido da experiência careta desvaneceu em meio a um vórtice holográfico luminoso, multi-colorido e repleto de intenção e propósito, assim como desapareceu entre as luzes a sensação de que era o Eu quem emprestava qualquer significado à realidade, conteudístico ou transcendental. Ao contrário, dizer Eu é ser dito Eu pelo cosmos, é o mundo quem (se) significa, ao mesmo tempo vindo desde um Fora que é Interior ao interior (desde um Dentro antes do dentro ordinário, logo antes do Vazio que se passa modernamente por sede da espiritualidade) e desde um Fora que é Interior ao exterior (desde um Dentro antes do fora ordinário, logo antes do Vazio que se passa por sede da socialidade). Como Huxley relatou de uma Visão: “eu era a minha despersonalização na desidentificação que era a cadeira”, o que afirmativamente é a auto-significação ou auto-criatividade do real, a identidade de encontro, enquanto cérebro alterado, entre o plano significando o modo e o modo significando o plano. A linguagem, a não ser pela poemática e de modo incompleto, não tem chance alguma nesses apocalipses em movimento, ou vem de Fora à maneira de glossolalias, nomes secretos, cantos ou mensagens semi-cifradas, o que não nos posiciona como um intérprete, mas deixa sacar o Interior da physis como um não-interpretado que interpreta-se através de nós – parcialmente em ser transformação interminável, mas totalmente por suficiência. O mundo – o Grande Fora Interior – está manifestado em sua sacralidade no elemento do intensivo, da vibração e do acontecimento, o tempo tem a eternidade como qualidade e a ruptura do encadeamento passado-presente-futuro como princípio, o espaço é magnificado ao ponto de virtualizar-se e tornar-se outros mundos, transporte em que o cérebro Viaja intensivamente para dimensões inauditas da

ancestralidade, da pura paralelidade ou do destino, lugares onde vivem outras consciências virtuais, imagens translúcidas de diversas grandiosidades e dotadas de interioridade metafísica e capacidade apelativa própria, e com elas, outros eventos e situações narrativas, cenas que não nos implicam menos e ao cosmos como um todo do que aos seres envolvidos. Vê-se quão longe e quão próximos estamos daquela consciência que passava fome espiritual no limbo depressor, que se descuidou e quase definhou por não desconfiar do quanto desconfiava e do quanto, pela ausência, pela sombra, pressentia tudo (a fome era então a intuição do alimento divino). A reflexividade inerente à física expansiva, a dádiva e perigo da experiência que se relaciona face-a-face aos espíritos da natureza, fornece um senso de realidade incomparavelmente maior ao que o cérebro pôde experimentar durante a vida de cara, a existência nunca foi tão auto-evidente em graça, assombro, riqueza e profundidade, a pequenez e a teatralidade dos apegos, ansiedades e paixões ordinárias – assim como as mentiras e os transtornos mentais do Homem – nunca esteve tão dada. Se o Mistério é a autodiferença do que existe como totalidade infinita, revela-se para os visionários não como os entes mudos e impessoais que referenciam as descrições formais das ciências naturais, mas como as coisas mais antigas e mais enigmáticas da intimidade, e ao mesmo tempo com um senso cosmopolítico de abertura que envolve, pela harmonia ou pela guerra imanente, coletivos de múltiplas dimensões. Compreender a consciência extraordinária como um 'ver mais' do que existe é a constatação de que simplesmente é possível sentir-se concretamente (i.e. fisicamente) mais vivo ou menos vivo, de que na perspectiva alterada o cérebro exibe uma potência inigualável de maximização ou otimização da experiência existencial como tal, em si e para si, deixando ver a coerência de fundo – ou seja, desfazendo qualquer compartimentação – entre o ético, o científico-filosófico, o espiritual, o estético, o afetivo, o terapêutico e o medicinal. É uma propriedade do corpo dar um reset em si mesmo, redescobrir o mundo e nisto rever e renovar o sentido de sua prática.

19. A ascensão mística não é algo que ocorre a partir da alteração de consciência, é a própria alteração de consciência. A Viagem sobrenatural imagética do cérebro alterado é a *origem xamânica* de todas as religiões, mitologias, formas de espiritualidade, magia e

divinação.

20. As metafísicas provenientes desse modo de experiência são menos ontologias ou psicodelias do que *ontodelias* ou *cosmodelias*, posto que é o *ser* ou *cosmos* que é o caso, não algo 'subjetivo' (ou que dê a impressão de o ser) como a *psique*, assim como trata-se de *manifestação* do ser, não propriamente de *logos* (ou pelo menos das noções habituais de logos). Em outros termos, que a realidade ontodélica não seja de ordem psíquica, significa que *o arquivo anímico das Visões é um âmbito da física ela mesma* e que portanto não expressa coisa alguma relativa à consciência ou inconsciência biográfica de um 'indivíduo', 'humano' ou 'sujeito', mas o próprio mundo como transpessoalidade ou pessoalidade trans-específica. Que não se trate de logos em sentido ordinário – ao modo do um-fora-do-outro – significa justamente que as imagens divinas são o plano da pré-identidade metamórfica ou transformativa. É certo que o mundo extenso observado caretamente está em constante alteração, entretanto as manifestações intensivas, enquanto proto- ou transformas virtuais, são o ser revelando-se originalmente como puro devir, de maneira que não se compreende a matéria extraordinária no registro de um desvio ilógico, mas de um *recomeçar translógico* da existência.

21. Se é assim, por que razão designamos o plano do encanto como aquele que é “meta” ou “extra”, e não o contrário? Isto não se deve a que o ordinário seja o normal, se vimos que a cabeça cientificamente experienciada faz no hábito a aliança inventiva do paradoxo (o que é um ponto materialista até a raiz, tendo em conta, por exemplo, que pelo exercício acumulado, após anos de alterações – é dizer, de viagens na plasticidade hiperconectiva – o cérebro muda fisicamente, diversificando-se em relação a um cérebro não-experienciado de um modo diferente da diversidade entre dois cérebros não-experienciados), mas a uma indispensável consideração sobre a *escrita*: mesmo a escrita inspirada (extática) é no máximo uma apresentação indireta do sagrado, algo próprio a todas as formas de referência, na física, à metafísica, não obstante possam funcionar como atratores do Além. Cada plano epistêmico tanto se expressa diferentemente como ser – e no extraordinário trata-se da incongelável movimentação intensiva do um-dentro-do-outro – quanto por consequência demanda metodologicamente um tipo diverso de *chave-mestra* e

de atitude intelectual para ser destravado – e no extraordinário lidamos menos com epistemologia do que com epistemologia. Por si, um texto de metafísica jamais apresentou diretamente a metafísica, não apenas no sentido em que a linguagem matemática da cosmologia não torna presentes os astros no papel, mas pela *diferença de perspectiva*. Diante das manifestações ontodélicas a escrita é poemática (ainda que fazendo uso de matemas, como um, dois, três, multiplicação, subtração etc.) e procede em geral por alusões, alegorias, ensejos, descrições conceituais, parábolas, testemunhos apocalípticos ou invocações crípticas, como lemos por exemplo na *República* de Platão, no *Evangelho da Verdade* de Valentino, na *Tábua de Esmeralda* hermética, na *Filosofia Oculta* de Cornelius Agrippa, no *Mysterium Magnum* de Jacob Böhme, no *Anfiteatro da Sabedoria Eterna* de Henri Khunrath, n' *O Céu e as suas Maravilhas e o Inferno Segundo o que foi Visto e Ouvido* de Emanuel Swedenborg, n' *O Casamento do Céu e do Inferno* de Blake, no *Cancioneiro* de Fernando Pessoa, no *As Portas da Percepção* de Huxley, no *Broquéis* de João da Cruz e Sousa e no *A Queda do Céu* de Davi Kopenawa Yanomami. Alguns dos textos, por fatores que logo citaremos, são mais preocupados com os pormenores sacramentais da alteração do que outros (sobretudo quanto a questões metodológicas), mas mesmo que Huxley nos conte abertamente sobre as gotas de mesalina e Kopenawa sobre o pó alucinógeno da Yãkõana, mesmo que tenhamos em mente a verdade não-metafórica da escada absoluta percorrida por Pessoa e dos turbilhões quiméricos gozados por Cruz e Sousa, e mesmo ainda que possamos ler com olhos “normais” e pensar com a consciência estreitada as sacadas que todos esses doidões tiveram no Além, nada disto é a presença em si do Interior do mundo, que, não se dizendo completamente ou tampouco se mostrando desde fora, apresenta-se apenas na experiência mesma de sua realidade, quando o próprio corpo é *fisicamente* expandido, divinizado. Mas a escrita que compreende a diferença de perspectiva abre um espaço transmissivo em que, sabendo-se em si mesma incompleta e mexendo com as bordas do momento, restitui com a própria nomeação a liberdade do inexprimido. Procedendo como parte de um percurso cognoscente mais amplo, comunica por latência, como se ganhasse dos deuses uma propriedade virtual que a permite atuar em um nível transmissivo perene, à parte do simbólico ordinário, do mundo-linguagem careta,

e assim atravessar largamente o tempo do cotidiano, como alguns dos exemplos que mencionamos. Nesse sentido uma apresentação indireta não é uma representação da realidade metafísica, bem como a poemática expressa como racionalidade não é menos racional por não ser matemática.

22. A única maneira de transmitir diretamente a metafísica entre outros cérebros é no próprio ato da Viagem coletiva – a *alteração compartilhada* – em que a metafísica, precisamente por ser um modo de atravessamento do Eu, realiza-se como epicentro tremendo de uma brodagem eucarística. A Viagem coletiva, enquanto enredamento de diferentes corpos em um mesmo ethos, da existência como coexistência, *é a gênese extraordinária do que veio a chamar-se em geral de “cultura” ou “sociedade”,* não como simples sobrevivência de grupo, mas como *forma de coexistência* inseparavelmente ética, científico-filosófica, espiritual, estética, afetiva, terapêutica e medicinal.

23. Pois bem, dissemos que algumas tradições de pensamento alterado são mais noiadas com as sutilezas da alteração do que outras. Isto porque, ao interrogarmos as chaves-mestras da metafísica, estamos diante da aporia mais basilar de ética, que diz respeito às próprias vias epistêmico-sacramentais de acesso ao ethos: a *alimentação*. Duas observações básicas:

23.1. Na qualidade de composições bioquímicas, os modos de funcionamento do cérebro resultam, entre outros fatores, de regimes alimentares, da incorporação de diversas substâncias (materiais exógenos) culturalmente variáveis que engendram distintas reações, modificações e equilibrações nos organismos. Culturas, nesse sentido, são dietas, são expressões de preferências e interdições dietéticas, escolhas químicas que formam diferentes interioridades porque formam diferentes corpos a partir de diferentes estímulos e efeitos físicos. Melhor dizendo, portanto: *culturas são movimentos de retroalimentação*, visto que diferentes interioridades se relacionam a diferentes substâncias que engendram essas diferentes interioridades, cada uma delas, na atualização constante da cadeia alimentar (ontofagia), alterando-se – alimentando-se – formalmente (ou trans-

formalmente) em direção a si mesma. O que se come é determinante para o que se experiencia, de modo que o perspectivismo cerebral traduz-se então como perspectivismo alimentício.

23.2. Mas sejamos mais precisos, arriscando exatamente o que os cristãos, por seus motivos justificáveis e injustificáveis, conceberam como um “jogar pérolas aos porcos” ou “dar aos cães as coisas santas” (ética bem diversa, logo vê-se, das comunidades ayahuasqueiras atuais, mesmo daquelas cujo politeísmo *também* é cristão): sendo a divinização bioquímica, *as chaves-mestras da metafísica são estruturas moleculares*. A principal chave para o extraordinário – a *Divina Matéria Teórica* (DMT) – *já está dentro de nós*, o que não é uma metáfora, mas, como não seria diferente, uma afirmação (de) material: além de estar presente numa imensa variedade de plantas, a DMT (cujo matema, para sermos exatos, é  $C_{12}H_{16}N_2$ ) é sintetizada endogenamente por todos os mamíferos (relacionada p.ex. aos sonhos, às experiências de nascimento e quase-morte e às experiências místicas espontâneas). Não é por outra razão que o xamanismo, por exemplo, orienta-se metodologicamente por diversas técnicas possíveis de interferências e incidências no corpo capazes de desestabilizar a homeostase careta e provocar a divinização – jejum, isolamento, autoflagelo, privação de sono, canto, dança etc. *Junto* ao material exógeno – árvores, cipós, cactos, fungos etc. –, não obstante, a alteração de perspectiva encontra sua maximização metodológica, posto que justamente na alteridade: *a diferença é quem faz a diferença, outro corpo traz o corpo outro* – precisamente porque desde a perspectiva metafísica trata-se intensivamente do mesmo e múltiplo corpo místico. Entre tantas chaves exógenas, algumas, como o LSD ( $C_{16}H_{16}N_2O_2$ ), a ibogaína ( $C_{20}H_{26}N_2O$ ) e a psilocibina ( $C_{12}H_{17}N_2O_4P$ ), são quimicamente mais parecidas à DMT, outras menos, como a salvinorina A ( $C_{23}H_{28}O_8$ ) ou a mescalina ( $C_{11}H_{17}NO_3$ ). Em todo caso, o que caracteriza estas substâncias é a potência física de alteração de consciência, o inadjetivável fato de que o saber é comestível – é de comer, de beber, de fumar, de cheirar e de pingar nos olhos.

24. Com isto em mente, podemos sacar a importância das investigações multidisciplinares sobre as origens ontodélicas das religiões e formas de espiritualidade, iniciadas pelo etnomicologista Gordon Wasson em meados do século passado (sobre o *Soma* dos antigos brâmanes), desdobradas por estudiosos como John Allegro (sobre o *Jesus Cristo* dos cristianismos primitivos) e Albert Hofmann (sobre o *kykeon* dos Mistérios Eleusinos) e atualizadas, entre outros, por Carl Ruck, Clark Heinrich, Benny Shanon, Dan Merkur e John Rush.

25. Antes de nos perguntarmos sobre a ética da “comunicação” das chaves eucarísticas (uma questão claramente central para este ensaio), notemos que as diferentes formas de coexistência deixam ver diferentes noções de ética porque são exercícios de diferentes estruturas de relação à ontodelia, à fonte sagrada do ethos. Isto pode ser compreendido no desdobramento das formas de coexistência no continente europeu, das abertamente xamânicas sociedades primitivas às sociedades modernas que interditam e ocultam 'privadamente' a alteração, passando pela antiguidade greco-romana. Tenhamos em mente, por exemplo, que à altura dos Mistérios Eleusinos gregos – à diferença das sociedades primitivas, inclusive da sociedade cretense onde os rituais tiveram início – a alteração é “publicamente” ocultada através da burocracia dos hierofantes, deixando ver já a atuação de uma “acumulação primitiva” – contra-primitiva – da sagração. É certo que nas sociedades abertamente xamânicas a iniciação é organizada, mas não determinada por elas. O que define a relação primitiva à metafísica, pelo menos em sentido amplo, são as *sincronicidades* – os acontecimentos, encontros e chamados do próprio mundo – e as *decisões*, circunstanciais como existenciais, que se tomam a partir de uma experiência extraordinária primária, inaugural. Desde seu *Além que é Aqui*, são os *próprios espíritos* que se deixam perceber e convocam as consciências a Viajar. Nesses termos, façamos uma correção: são as sociedades que determinam a iniciação, mas apenas na medida em que sociedade aqui significa relação entre humanos e não-humanos. Do mundo ancestral ao mundo antigo, ainda que permaneçamos no registro de um *cosmo-politeísmo*, as coisas mudam: na Grécia era-se proibido, sob pena de morte, a falar abertamente sobre as experiências nos templos de Elêusis. Ou melhor, é nesse contexto que a alteração se torna

algo como um “segredo de Estado”, uma questão rigorosamente circunscrita a uma autoridade entre humanos, a um certo princípio de unificação (este é evidentemente um parêntese que deveria não ser somente um parêntese, mas saquemos que Sócrates foi morto por investigar autonomamente a ontodelia – além de levá-la esotericamente ao conhecimento da juventude, no exercício da pedagogia inerente a toda ciência –, ou seja, a origem da filosofia grega não é propriamente contra o mito, mas pela abertura da ontodelia – das coisas divinas –, ou melhor, nesse sentido, do mundo como um todo, a investigações independentes em relação à cultura estabelecida). Mas ainda vemos na Grécia, como – embora já de maneira mais restrita – no mitraísmo romano anterior à institucionalização do cristianismo, uma sociedade que testemunha materialmente (i.e. alterando-se fisicamente) a ontodelia, a fonte metafísica de seu ethos, um coletivo que, apesar das diferenças em relação às sociedades primitivas, permanecia baseado na interação narrativa com a imagética do sagrado (no caso dos Mistérios Eleusinos, especialmente sobre Deméter e em consideração aos ciclos da fertilidade, aos movimentos de morte-e-renascimento-em-vida da natureza mesma através das estações do ano). É apenas quando passamos do mundo antigo ao monoteísmo do *mundo cristão* que ocorrem as mudanças mais drásticas e significativas da socialidade, encerrando a experiência metafísica de todas as eras e dando início e duração ao que chamaremos, como sinônimo de modernidade, de *era da representação*.

## II – A existência, existindo

26. Afirmamos há algum tempo que os apelos do Homem, as armas mentais que usa para garantir sua soberania dogmática sobre a Terra, têm sua logogênese no monoteísmo. O problema não começa com a simples noção de um Deus único, que pode ser compreendida de formas não-transcendentes (p.ex. no monoteísmo solar de Aquenáton, ou em formas mais recentes de panteísmo) mas com a prática teórica de um *Deus único, transcendente e exclusivo*. Precisamos considerar a origem particularmente judaica desse – que para nossos propósitos chamaremos de “o” – monoteísmo, mas afirmemos de partida

que o ponto de virada ou o ponto *na* virada que nos interessa circular com mais foco é a aporia da Encarnação – a *origem* e a *institucionalização* do cristianismo como *estabelecimento* decisivo do monoDeus – da Forma monoteísta (o que nos deixa ver inclusive a era da representação como *calendário*). A principal diferença entre o judaísmo e o cristianismo, no que nos cabe, é a novidade teórica da *Trindade* (em sentido genérico, haja vista a complexidade da cristologia), que não quer negar o Um, mas conceber sua passagem da metafísica à física – sua encarnação em Jesus Cristo e posterior auto-reconciliação. A importância fundamental do momento-Cristo – ou, diremos: da *teoria antropológica* do Cristo, a humanização da carne do Mistério – para as dinâmicas do Ocidente é conhecida: “Ele fez-se Homem” – passou do insondável Céu à Terra, abriu-se aos Homens como caminho para si mesmo e sacrificou-se para redimir conceitualmente o 'erro' de todas as eras, principiando um novo tempo – o seu. Assim concebida, a incorporação do monoDeus, a passagem de Deus-Deus para Deus-Homem, é a incidência inaugural, na física (ordinária), de um modelo ou programa ideal que se cumprirá como modernidade, que lança o solo intelectual para as noções universalistas de 'indivíduo Humano' e 'Humanidade' que se desdobrarão – que serão simuladas, que processarão o mundo – como “realidade humana” ou “segunda natureza”. Que o Cristo-Humano tenha se aberto como caminho verdadeiro para os Homens, quer dizer portanto que abriu a própria (necessária) “possibilidade” de ser Homem, de ser à imagem do monoDeus, de sê-lo Ele-Mesmo na Terra.

27. Mas a Encarnação é uma aporia porque a teoria antropológica do Cristo, que vingará como narrativa instituinte do novo tempo através da doutrinação e da hierarquização eclesial desde o final do primeiro século à cristianização de Roma no século IV, estrutura-se sobre a perseguição heresiológica de outras noções – diremos, por nossa conta: *teorias cosmodélicas* – do Cristo, aquelas que serão à revelia agrupadas como *gnósticas*. Em *O Cogumelo Sagrado e a Cruz*, John Allegro oferece algumas bases para pensar os gnosticismos (i.e. os cristianismos primitivos) como comunidades voltadas ao culto do cogumelo ontodélico *Amanita muscaria*, o que nos dá outra noção de um elemento mediador entre matéria e espírito, um Cristo-não-Humano – a chave-mestra

C<sub>4</sub>H<sub>6</sub>N<sub>2</sub>O<sub>2</sub>, que ressurgirá posteriormente, segundo dizem, como a alquímica Pedra dos Sábios, assim como coloca os primeiros cristãos no trilho de diversas espiritualidades apreciadoras deste belo fungo, relativamente comum em boa parte do Hemisfério Norte. O que exemplarmente Irineu de Lião (séc. II) detestava nos cristianismos gnósticos era a organização igualitária, a hermenêutica indoutrinável (“hermenêutica” considerada em sentido amplíssimo como interpretação *das e nas* experiências ontodélicas, *não* primariamente como interpretação da escrita) e a resultante plasticidade criativa das noções espirituais, características que esperaríamos de grupos orientados pela alteração de consciência, intelectualmente independentes de representação – de Poder. Sabemos, pelos manuscritos de Nag Hammadi e de Qumran, a importância da escrita para os gnósticos, mas a noção de escrita que seus textos respiram distingue-se da noção dogmática do Livro por configurar-se como comunicação ético-filosófica encriptada – por motivos de auto-proteção – sobre *experiências reais*, que são o que de fato interessa. Temos então visão de um divisor de águas, que é o que queremos apontar: contra os “hereges” (contra os cristianismos originais, ainda que judaísmos heterodoxos), *o cristianismo eclesial efetiva a interrupção dogmática da experiência direta do sagrado* – não à toa Irineu “deslegitimou” os gnosticismos através da estigmatização da magia – e assim põe em marcha a “experiência” de representação pela Igreja e pelo Livro. O termo “moderno” (*modernus*) é confeccionado no século V para distinguir, justamente, entre a velha Roma pagã e a nova Roma cristã, momento em que numerosas formas de espiritualidade e cultos de Mistério – seus praticantes, espaços, costumes, narrativas, rituais, receitas e plantas sagradas –, incluindo, claro, o próprio cristianismo primitivo, já haviam sido violentamente recriminadas e destruídas pela intransigência do monoDeus em poder – é dizer, que é o “fundamento” do Poder – de alguns homens. A institucionalização estatal do monoteísmo, marco de empoderamento da representação, ao obliterar oficialmente a via epistêmica de acesso ao extraordinário – a potência física da experiência metafísica – e ao efetivar com isso a mudança mais profunda já ocorrida na relação ao sagrado (porque estabelece a não-relação como princípio dogmático da espiritualidade), é o start positivado do processo de *caretização* – isto é, de *modernização*.

28. Mas a institucionalização do monoteísmo – a Encarnação antropológica do monoDeus – é o processo de modernização como um todo, ou seja, a era da representação não é algo que termina, restringe-se ou perfaz-se nos séculos IV ou V, mas *desdobra-se até a atualidade*, o que alguns idealistas alemães reconhecerão mais tarde como movimento de “realização na Terra do Reino de Deus”, ou processo de “imanentização da transcendência”. Diremos, porém, tratar-se do processo de *transcendentização da imanência* ou *destituição da Terra pelo Reino de Deus*.

29. Se é possível concluir, pela extensa iconografia eclesiástica depictando referências ao cogumelo-Jesus (cf. John Rush e Clark Reinrich), que a elite da Igreja seguiu em segredo alterando a consciência – praticando a verdadeira eucaristia, aqui reservada somente aos hierofantes católicos, que dão um dogma, uma bolacha e um gole de vinho aguado para a “transubstancialização” das massas –, por que razão isto é um segredo em primeiro lugar? Por que condicionar as gentes a interpretar exclusivamente os apocalipses descritos no Livro, impedindo que sintam-se e que interpretem-se *ao vivo* – *que se veja, que se escute, que se renove, que se torne* – a própria coisa divina? Por que firmar que a interpretação primária (a ser feita pelo crente) é do Livro, não do próprio Deus que ali é apenas referido, sobretudo se é a própria experiência direta do sagrado o que permite realmente destravar as interpretações do Livro? Nada mais seguro que uma arca trancada com a chave dentro! Os motivos das comunidades gnósticas para guardar segredos sacramentais, bem como, ao menos em parte, os motivos de sua mais ou menos típica negação da “realidade material” (leia-se: da perspectiva ordinária), ligam-se à relação conflituosa com a forma de coexistência dominante naquele espaço-tempo físico. Mas o segredo eclesiástico tem outra motivação, precisamente na direção oposta. Em um primeiro nível, a resposta a estas perguntas – ou pelo menos a principal, a partir da qual pode-se traçar outras – é evidente: para sustentar o “fundamento” da Autoridade na Terra, i.e. a necessidade da mediação representativa na física (não-metafísica) e a correlata “propriedade” inexperienciável do sagrado em si mesmo (metafísica). Mas não se trata apenas da questão do Poder, ou dizendo melhor, no próprio problema do Poder reside por motivos reflexos outra questão, que nos leva mais fundo: a questão do *saber*, do

conhecimento metafísico, o que é dizer: o problema do Poder – a manutenção do segredo – é pelo que é a ontodelia, *é a questão da metafísica*. O que sugerimos é que a experiência do Além não leva necessariamente – se é que leva; pensamos que *não* – a conclusões cabíveis nos interesses de uma hierarquia ontológica, ou melhor, ideológica, o que deixa claro por que não é do interesse dos representantes que as pessoas visitem a ontodelia e pensem por elas mesmas.

30. Para visualizarmos um pouco disto, saquemos que a treta entre imanência e transcendência, antes de ser uma questão sobre a relação entre física e metafísica, é uma questão *interna* à metafísica – é o que surge, com o monoteísmo, como questão da metafísica, a partir da própria oposição que esta ideia estabelece com o cosmo-politeísmo comum entre os povos até então: *a aporia do Um transcendente versus o Múltiplo imanente*. Tenhamos em mente que as experiências de alteração de consciência, a partir de certa profundidade, desembocam bioquimicamente em uma situação que já sinalizamos de passagem, a duplicação ou multiplicação em que temos consciência de não ser a única consciência em cena. Essas experiências podem intensificar-se ao ponto de acontecer-nos o que *imediatamente* se dá – sem qualquer intervalo analítico ou reflexivo – como um encontro às luminosas e numinosas animações imagéticas da *consciência divina*, uma Viagem ao tempo metafísico pré-cosmológico, à realidade mítica puramente virtual “anterior” o advento da atualidade ordinária (as aspas apontam para a propriedade *perene* dessa anterioridade). Esse encontro, que pode se caracterizar de infinitas maneiras, consideramos uma plena realização conceitual do Grande Fora Interior. A questão que queremos colocar é da mais simples enunciação: isto, a consciência divina, o Grande Fora Interior, diz-se no singular ou no plural? Em outras palavras, são as apresentações ontodélicas, aquilo que se mostra, a própria fonte divina *ou* é o verdadeiro divino, em última análise, um elemento puramente *intelectual* “por trás” do que a *sensibilidade* alterada pode apreender? Ao redor desta questão sobre a Lógica do sagrado se pode, ao menos genericamente, frutificar a sugestão de Renato Sztutman em *O Profeta e o Principal*, de pensar um filósofo indígena e Hegel frente a frente (considerar o xamanismo primitivo, aliás, permite-nos pensar a aporia de maneira mais radical do que na ruptura

imediatamente do monoteísmo com as cosmologias antigas, no sentido em que as diferenciamos das ancestrais). De partida, é importante considerar o envolvimento direto e indireto de Hegel com sociedades secretas e a alteração de consciência, como a seu modo sugere Glenn Magee em *Hegel e a Tradição Hermética*. Lembremos por exemplo as célebres referências alquímicas e rosacrucianas na *Filosofia do Direito*, e com efeito, a própria afirmação na *Lógica da Enciclopédia* (§82, adendo) de que a significação do especulativo é o místico, o conteúdo da consciência religiosa. O confronto, assim, não é entre um doidão e um careta, mas entre dois doidões que compreendem distintamente o sagrado, tão distintamente que feliz ou infelizmente alguém está enganado sobre a natureza da metafísica. Formulamos assim: a forma infinita do sagrado é originalmente a própria trans-forma metamórfica, o que dispensa qualquer princípio silogístico que distinga entre identidade e diferença, qualquer separação (hierárquica) de ordem ontológica, como no pensamento xamânico (vide Kopenawa), ou como no pensamento monoteísta (vide Hegel) remete a uma origem lógica anterior às animações imagéticas, um ser *em si mesmo* necessariamente invisível *no interior* do qual dar-se-ia o devir extraordinariamente visível? (no fim das contas invisível *mesmo* metafisicamente, não apenas em relação às condições ordinárias de percepção, como é, pelo menos em larga medida, com as noções indígenas de invisibilidade). O ser divino identifica-se imediatamente às apresentações super-sensíveis ou na verdade vem antes, como um supra-sensível, para com elas coincidir – isto é, para recolhê-las, para unificá-las – efetivamente depois? Podemos formular a mesma questão de outro modo. É certo que na alteração de consciência sentimos e pensamos isto que a “unidade entre todas as coisas” quer dizer, isto é mesmo algo elementar à experiência metafísica, a sensação profunda de identificação intelectual cósmica na diversidade sensível (não é preciso ser monoteísta para sentir e pensar o que existe como um todo). Mas faz toda a diferença teórica – de relação e de visão de mundo – pensar a identificação como *unidade* ou como *conexão* da diversidade, pois exprimem *noções incompatíveis de identidade e de diferença*. Uma identidade dialética como diferente da diferença (ainda que posteriormente se pense uma identificação retroativa, mas em todo caso sob o predomínio da identidade) e uma identidade translógica como pré-identidade – que também é diferença como pré-diferença

– em que não há diferença, senão autodiferenciação, *lógica em movimento*, entre identidade e diferença. Daí a questão: a relação entre tudo é a auto-conexão de todas as coisas ou a universalização que enreda todas as coisas no Um? Em um caso, digamos, Tudo é Múltiplo, a relação é auto-relação imanente, o que não se confunde com um holismo porque o senso de plenitude, se assim podemos chamá-lo, também pode manifestar-se como guerra. No outro caso, onde pensa-se que Tudo é Um, a relação entre todas as coisas relaciona-se ela mesma a uma coisa logicamente anterior e superior, que compreende as coisas desde fora, no sentido de não coincidir *exatamente* com elas, mesmo que para produzir o evento de uma unificação posterior retroativa. Assim, o devir aqui não é auto-transformação, não é transformação de transformação, mas “transformação” *de* algo que permanece todavia, pela própria separação que a preposição implica, estacionado ou não-relacionado, ou ao menos, o que dá no mesmo, era na origem ou pré-origem, porque em todo caso, como dissemos, o Um transcendente, em ser transcendente, não coincide exatamente com a multiplicidade. Do que se depreenderia, no plano extraordinário, uma diferença de ordem ou nível ontológico, vertical, externa – e não transversal, horizontal, interior.

31. De uma forma à outra de pensar a lógica metafísica, do cosmo-politeísmo ao monoteísmo, notamos o que chamamos de mudança profunda na relação ao sagrado. O que devemos observar para compreender esta “ultrapassagem” nas suas implicações maiores é que essa mudança, obviamente apenas situada na cabeça que quem a idealizou, é a introdução do *dispositivo que cria a separação delirante entre verdadeiro e falso mundo, verdadeira e falsa espiritualidade*, “divisão mosaica” (como a chama o egiptólogo Jan Assmann) que com o cristianismo antropológico sairá da metafísica à física para submeter a Terra.

32. Pelo que pudemos nós outros sentir e compreender, diremos contra a lógica transcendente que *a ontodelia é cosmo-politeísta* porque nela, na Viagem visionária do cérebro alterado, *manifestação e cognição coincidem sinestesticamente* – as imagens são o insight, o insight é as imagens, o conhecimento metafísico é o saber-Ver *na e através* da diferença infinita, não o transcendê-la por uma tal cognição que se “emancipa” da

percepção. O que vemos nisso é um conceito sinestético de conceito, um conceito do conceito como sendo sinestésico, o que não é somente a experiência de conexão entre diferentes modalidades sensoriais (como a noção comum de sinestesia), mas entre *sensibilidade e inteligência*, uma aliança hiper-conectiva que articula e traduz entre si as potências expandidas do imaginar e do conhecer. O conceito, assim, é a experiência física de uma auto-relação sinestésica entre sensação e cognição.

33. A multiplicidade de aparências da ontodelia, em sentido amplo, é sempre um desafio às tentativas de apropriação “fundante” do Poder unificador porque *são todas verdadeiras*, não porque seriam algo falso ou incompleto a ser domado ou realizado pela ideia única. E são todas verdadeiras precisamente porque, *sem que nada lhes falte*, “precedem” a divisão entre o verdadeiro e o falso, desoportunizam em ato uma diferenciação externa entre ser e não-ser – é tudo *real demais*, tão real quanto é possível ser. Por isso a alteração deve ser obscurecida, controlada, ocultada e no limite interdita, o que é em termos amplos a efetivação da primeira Lei criada pela transcendência, o único e apaixonado e charadístico Porém na criação canônica do “mundo”, que é igualmente, sabemos, a primeira Lei quebrada: a *interdição dietética*, a anti-epistemodélica proibição genésica aos frutos do conhecimento.

34. Vale observar, entretanto, que Deus – ou os deuses rasurados dos antigos israelitas, se o Deus-Um for uma ideia posterior já distante do judaísmo primitivo – sempre mandou chaves de acesso a si mesmo, como o *maná* (C<sub>12</sub>H<sub>17</sub>N<sub>2</sub>O<sub>4</sub>P). A maioria das interpretações modernas, à falta de links escancarados entre a ingestão do pãozinho dos céus e as Visões sobrenaturais que abundavam entre os profetas, prefere enxergar no maná bíblico quaisquer alimentos “normais” (não alteradores de consciência), mas lembremos que todo o ponto de qualquer tradição esotérica é este – não pronunciar o link, não revelar a chave, seja omitindo que ela existe, seja negando-se a dizer qual é realmente. Richard Strassman escreveu um interessante livro chamado *DMT e a Alma da Profecia*, em que associa, com excessivo zelo, as Visões narradas no Antigo Testamento ao mérito da DMT *endógena*, o que permite ao maná a inocência de uma pipoca. Porém, além do Livro de Deus mesmo dar exemplos do conhecimento e do uso de plantas psicoativas como a

maconha e a mandrágora, e além de fungos e plantas contendo materiais alteradores não serem coisa estranha ao Oriente Médio, incluindo várias espécies de acácia portadoras de DMT, em certo sentido não faz diferença se a chave era endógena ou exógena. O que é dentro é o que é fora, e vice-versa. Se não utilizassem fontes externas de acesso ao sagrado, aqueles metafísicos não seriam nem mais, nem menos doidões do que um xamã amazônico ou Terence McKenna – porque o que é doidão em si é a experiência física da alteração. Além de uma oportunidade ética, apenas perderiam ponto em metodologia.

35. Distinguimos entre a simples noção de um Deus único e a noção – que dissemos ser a problemática – de um Deus único, exclusivo e transcendente. Isto porque sabemos que muita coisa pode estar sendo dita pelo nome de Deus. As experiências místicas inutilizam ou no mínimo limitam a linguagem careta, e tamanha sua grandeza que muitas pessoas dizem “Deus” apenas para não dizer – para não mexer com a magia, apenas contemplá-la e senti-la. Ou seja, não nos interessa guerrear contra um nome – “Deus” pode ser simplesmente o sentimento do divino –, mas *contra uma forma de pensar*, no que resulta em forma de coexistir: a forma monoteísta dogmática como distinção subsunçora entre existência e inexistência. Enquanto “ultrapassagem” do politeísmo/multiplicidade e do cosmoteísmo/imanência das culturas ancestrais e antigas, o estabelecimento do monoDeus, primeiro na metafísica e depois na física, onde tentou trancar-se-nos, é a instalação, no pensamento e enfim na prática, de uma noção que chamaremos, pelo simples, de *fórmula monoteísta*, o pressuposto autoritário presente em todo pensamento que visamos problematizar: (se) a minha metafísica *existe*, a sua *inexiste* ou *subsiste* como um caso meu.

36. Pensemos na seguinte questão: o cosmo-politeísmo precisa negar o monoteísmo, ou dizendo o mesmo, o Múltiplo precisa negar o Um? A resposta é curiosa, talvez menos óbvia do que pode parecer. Em princípio *não*, o que pode ser observado atualmente nas metafísicas do Santo Daime e de outros coletivos oriundos da semi-urbanização da Ayahuasca, ou em sociedades indígenas como os Pareci, que são em grande parte o que atualmente chamamos de evangélicos, ou grupos Xavante que são católicos: nesses casos, o Um é um caso do Múltiplo, pois mesmo que um Pareci, por exemplo, afirme-se crente no

Deus único, isto não implicará em negar os espíritos da natureza, em pressupor sua inexistência. As duas noções convivem sem contradição, ou pelo menos não há necessidade de contradição, mesmo que um conflito interno possa ter lugar. Mas o ponto, não obstante, é que esta convivência é formalmente incogitável pelo Um, é o próprio Um que precisa necessária e absolutamente ser negado se o Múltiplo é o que realmente existe – este “se”, porém, é-lhe inadmissível. Adiante sacaremos as consequências desta questão, depois de sacarmos por que precisamos sacar as consequências desta questão.

37. Está claro: a transcendência não é a noção de que existem planos virtuais de realidade Além do mundo físico ordinário, pois este pensamento, a duplicidade ou multiplicidade de dimensões, é – desde que há experiência cognoscente – simplesmente o que faz de uma metafísica uma metafísica. A transcendência é uma operação de cisão *contra* as formas de espiritualidade “anteriores”, é o assalto ao sagrado, e sua consolidação enquanto era da representação – quando não é mais um golpe interno à metafísica apenas, mas vem realizar na física a separação entre sensibilidade e inteligência, mundo e sentido – é a grande violência que obstrui a via epistêmica entre o corpo e o divino, entre as perspectivas do próprio corpo, ou finalmente: é o *fechamento da relação direta, transferencial, entre dois ou mais planos de existência*. Um trancamento da perspectiva metafísica que é ao mesmo tempo o trancamento na perspectiva física, que não seria então uma perspectiva, mas um caretizado “mundo todo”. O que o monoteísmo faz no plano ordinário é então o mesmo que fez no extraordinário: subsumir dialeticamente – verticalmente – a diferença como diferença *da* identidade, gesto de apropriação do Múltiplo pelo Um que pode ser notado no evangelho canônico de Paulo (sobretudo na carta aos gálatas, quando “não há mais judeu nem grego, não há mais escravo nem livre, não há mais o homem e a mulher, pois todos são um em Jesus Cristo”) não menos do que na filosofia de Hegel (o próprio pensador que nos contou piamente como funciona a mente de Deus, de forma que inclusive podemos pensar como Deus se atualizou desde que Hegel morreu) e – logo sacaremos – na própria Forma-Estado das sociedades que se chamarão modernas. A Forma moderna de coexistência, o que se vê nos últimos séculos, não é então meramente uma Forma monoteísta dogmática, mas a Forma do monoDeus como tal –

atualizada. O Homem-Estado-Capital da modernidade é a auto-atualização formal da ideia de Deus.

38. É verdade que várias tradições metafísicas se referem à experiência mística como “transcendente” ou “extracorpórea”, mas saquemos que o que está sendo dito com isto é a absoluta imanência. O Fora em questão não é um fora-do-mundo, mas um fora do estado ordinário do mundo, uma exterioridade que na realidade de sua experiência é a Interioridade concretíssima do real. É *por não ser transcendente* – no sentido em que empregamos teoricamente esta palavra – que o extraordinário *se apresenta* aos sentidos expandidos do corpo. A noção do divino instaurada pela interrupção institucional do acesso direto, entretanto, relegou-nos uma ideia torta do Fora espiritual, tão ativa no monoDeus quanto nas ideias modernas (embora estas pretendam realizar-se Aqui na física): o Fora absolutamente abstrato, este que não é propriamente metafísico, mas *não-físico*; este que *em circunstância alguma* será visto, necessitando sempre, por isso, da intercedência de *mediadores* autorizados. Atentos à sabedoria kafkiana sobre as ciladas da representação, e ao próprio desejo de virar índio manifestado pelo poeta (um verdadeiro querer-sendo), comparemos por exemplo a *superpresença* (= presença metafísica) das danças de apresentação dos xapiri, espíritos Yanomami *vistos* e *ouvidos* ontodelicadamente pelos índios, com as obscuras ciladas mentais que vitimam K. diante da Lei (n'O Processo). Ao alimentar-se do pó da Yãkõana, planta amazônica que contém uma quantidade expressiva de DMT, o xamã Yanomami relaciona-se imediatamente – tanto intelectual quanto super-sensivelmente – ao sagrado, enquanto K., anulado no *avesso ruim* (como na verdade enviesada da depressão) da cultura do Homem, perdeu-se em (não) passar das portas atrás das portas atrás das portas, dos vigias atrás dos vigias atrás dos vigias. O moderno, mesmo que normalmente não tenha, ao menos não mais, certeza de sua certeza (penso nas inúmeras filosofias de fragmentação e indeterminação que surgem no século XX), é tão certo, tão crente da transcendência de sua transcendência que sequer – por lucidez materialista, presume – esperará encontrá-la realmente, nem mesmo considerará isto uma questão digna de ser cogitada, e ancora aí mesmo a “razão” da servidão ao – da convicção existencial no – Poder. Enquanto isso, os Yanomami Veem cantar e dançar aquilo

que baseia suas sociedades.

39. Jan Assmann observou, em *O Preço do Monoteísmo*, que as formas cosmopoliteístas de coexistência procedem relacionalmente por equívocas mas potencialmente viáveis *traduções* metafísicas (p.ex. Hermes grego – Toth egípcio – Mercúrio romano), de maneira a experimentar, a partir de funcionamentos ou características dos deuses, zonas pré-identitárias de comunicação entre distintas expressões etnológicas do extraordinário. Reforcemos que com isto não se trata da presunção de um espaço de exceção, de uma medida comum anterior e originalmente independente, senão o contrário: é a incomensurabilidade entre as diferenças o que permite uma relação horizontal, em si mesma indecidível entre os termos. Por seu turno, o monoDeus, ao colocar-se artificial e imperiosamente como medida unificadora do Todo – que é ao mesmo tempo as diferentes partes e o Terceiro –, quer acabar com a tradutibilidade e a permuta de sentido entre diferentes espiritualidades. A morte da imanência é *morte da tradução*, que seguirá atuando e efetivando-se como modernização até o presente histórico, que levará ao limite a novidade destrutiva de uma diferença vertical e impositiva, assumida unilateralmente pela ideia de Um-Deus, entre ele mesmo e outras formas culturais, assim como entre ele mesmo e o mundo físico – a natureza – como um todo.

40. Para compreendermos com alguma especificidade o período mais recentemente entendido como modernidade, os últimos séculos – considerando até o final do século XX –, precisamos dar conta de como e por que a metafísica monoteísta, através do processo de “secularização” (ou deste como parte posterior do processo de transcendentização), redescreeu-se como forma de coexistência dessacralizada, supostamente não-religiosa, no que teria passado de Deus ao Homem, como se largando-se Deus ao não-ser. Começemos pela simples negativa: não é que tenha-se saído de Deus para o Homem, é que *Um-Deus veio a exprimir-se como Um-Homem (ou Uma-cultura)*: o ponto de vista da transcendência, em sua atualização, não é um elemento – vivo ou morto – fora da cultura ou “realidade humana”, algo que escaparia ao âmbito do que se cogita ou se fala diariamente entre os Humanos, ou dito de outro modo, a transcendência não é um plano superior ou separado da dimensão “mundana” e “real” dessas sociedades, mas o singular “ponto de vista” – vivo

ou morto – *dessa dimensão mesma. Deus está do lado de cá*, foi para chegar Aqui que se auto-sacrificou através do Cristo-Humano, mesmo que a passagem tenha permanecido mais ou menos suspensa durante mais de mil anos, como se a lição da Encarnação, no primeiro momento da era representação, ainda não tivesse sido – ou ainda não pudesse ter sido – aprendida. Ou seja, o olho moderno *é o próprio olho de Deus*, que ele todavia enxerga absolutamente por todo lado menos em si.

41. Mas não aprendemos na escola que a modernidade, ao contrário, seria em si mesma a morte de Deus? À diferença de todas as outras formas de coexistência, não seria a total profanação, a cultura sem divindade por excelência? Para o senso comum teórico dos Humanos, *sim*, pelo mesmo motivo que preferem Einstein a Hegel como emblema intelectual da civilização: se esta forma de pensar reconhecesse a fundo (leia-se: formalmente) sua quiddidade religiosa transcendente, *se o (atual) moderno entendesse* não apenas que é um religioso, mas que pensa que é – e age como sendo – Deus em pessoa, teria de largar a carta-coringa da qual se apropriou para “fazer inexistir” as metafísicas da alteridade, o *materialismo estrito*, cuja apropriação quer legitimar intelectualmente a “segunda natureza” através dos êxitos da abordagem científica da “primeira”. Em outras palavras, o silenciamento ou a afirmação da inexistência de Deus, enquanto pretensão antropocêntrica de uma “ciência moderna” (como se as ciências naturais fossem culturais, vê-se a contradição em termos), tem a função de sustentar mentalmente a relação privilegiada entre o mundo dos pensamentos do Homem, a “realidade humana” (cultura), e a realidade material ordinária (natureza), claro que já pressupondo-as separadas, ainda que para pensar a concreção, que portanto não passará de apropriação. A auto-imagem da modernidade nos séculos recentes, sabemos, é estritamente materialista: é fazendo do materialismo um privilégio ontológico que a incondicionalidade autoritária se sustenta como “realidade” em contra-sobreposição às “fantasias” ou “psicologias” das culturas imanentes.

42. Se quisermos desmontar esta auto-imagem, questionemos sobre isto, a secularização: como, por meio de que procedimento cognitivo, o pensamento moderno escondeu de si mesmo a transcendência que o constitui – que ele constitui?

43. É importante destacar logo uma confusão especulativa indispensável ao domínio mental do monoteísmo como antropocentrismo: com a noção genérica de religião percebida desde seu único, exclusivo e absoluto ponto de vista “não-religioso” (no qual crê p.ex. Mircea Eliade em *O Sagrado e o Profano*), o Homem trata de equivaler de maneira homogeneizante a forma da transcendência, aquela de seu “passado” monoteísta, com as formas diversas de espiritualidade, *como se fosse tudo a mesma coisa* – tudo velharia dogmática. Isto pois, além de projetar nos outros ideias a eles estranhas, toma a subsunção monoteísta das metafísicas da alteridade como um fato consumado, de modo que a “autonomização” em relação ao *seu* Deus implique teoricamente em superar ou livrar-se de todas as formas de espiritualidade em um só gesto, a despeito das – contra as – incomensuráveis diferenças. O dogmatismo reciclado, novamente livrando-se de todo mundo em um único gesto, como no golpe intelectual na metafísica e no momento-Cristo de transição à física, esconde de si mesmo sua propriedade transcendente no mesmo movimento em que a acusa nos outros, os tantos povos não modernos amarrados como “pré-modernos” ou “pré-Humanos”, e a acusa nos outros no mesmo movimento em que a acusa na metafísica judaico-cristã que é seu próprio “passado”, com o qual então estaria rompendo, distanciando-se assim de *tudo de uma vez*. O silenciamento ou a afirmação da inexistência de Deus é igualmente, dessa forma, o silenciamento ou a afirmação da inexistência de todas as outras metafísicas – a não ser a ~~metafísica~~ metafísica moderna atualizada, que é todavia o que Um-Deus veio-a-ser. Tenhamos claro que a secularização não é apenas um elemento básico na maneira com que a modernidade pensa a si mesma, mas, pela mesma lógica, é estruturante da maneira com que concebe, para negar e absorver, o que quer que seja o não moderno.

44. Se o processo de modernização começa mesmo entre os séculos II e V com a institucionalização do cristianismo e a obliteração da perspectiva realmente metafísica (a alteração de consciência), a sequência que vai do Renascimento às revoluções burguesas do século XVIII em diante dá lugar à modernidade *tardia*, o *segundo tempo* da modernidade, que se estende até o final do século XX. Mas o período tardio é conceitualmente mais moderno que o anterior (o primeiro tempo da representação), o que provisoriamente

significa dizer que *é a modernidade mesma*, naquilo que realiza o abstrato plano de Deus como “mundo concreto” – o plano das sociedades de Estado, a “segunda natureza” ou “realidade humana” – em vez de deixá-lo como se ainda no Céu (por isso na primeira parte nos referimos à modernidade como a cultura dos últimos séculos, a acepção que veio a ser comum, o que não é desconsiderar que corresponde a todos os tempos da era da representação). Essa “concretude” conquistada, contudo, não deve ser confundida com a organicidade cosmoteísta das noções antigas de Estado, porque, *ainda que* se passe por passando-se unicamente Aqui na física, permanece em si mesma abstrata, ontologicamente separada, posto que modernamente cultura é não-natureza, não importa se (principalmente no século XX) tenha-se vindo a conceber esta separação como havendo se “indeterminado” ou se “borrado”.

45. Podemos sacar a passagem auto-atualizadora de Deus ao Homem em um duplo movimento ao mesmo tempo *esotérico* e *exotérico*. Esotericamente, isso que veio a ser pensado pelos povos europeus como um seu Renascimento liga-se a uma relativa *redescoberta local da alteração de consciência*, especialmente através dos variados hermetismos e ocultismos alquímicos – extratores, entre mais refinamentos, da fúngica Pedra dos Sábios – que culminam nas sociedades secretas do Homem, ordens alheias ao domínio da Igreja e por fim do Estado despótico, desde os rosacrucianos do século XVI aos illuminati e aos francmaçons do século XVIII. Quando consideramos especificamente o século das revoluções, é sobretudo no interior das lojas maçônicas, na oposição metafísica à pele morta do primeiro momento do Poder, que a noção unificadora da Humanidade universal, inaugurada como um raio pelo Cristo-Humano, estabelece-se idealmente como mentalidade mestra da natureza, dona do mundo (como Espírito, no vocabulário hegeliano). A religiosidade antropocêntrica do que se expressará como *novus ordo seclorum*, xerox destituente da verdadeira espiritualidade cósmica, não é todavia uma particularidade do século XVIII, uma vez que já vinha sendo gestada pelo menos desde os séculos XV e XVI. Mas na realidade, eis a questão, o que se mostra emblematicamente na Europa e na América do Norte ao final do XVIII – o Iluminismo político-jurídico – no momento em que aquela Liberdade secreta das fraternidades humanistas, pelo conceito

mesmo de seu segredo elitista sobre o extraordinário, devém Liberdade de Estado, é o *desfecho processual do próprio monoteísmo* após mais de um milênio de martelação missionária e controle mental. Ainda que a ocultação privada da alteração, a chamada Igreja Invisível, tenha se articulado em discurso ora como indiferença, ora como contrariedade ao Poder, a teoria moderna tardia da experiência metafísica, em vez de ser uma teoria da libertação, como discursiva, é um aprimoramento da representação, um *upgrade completo* da ideia transcendente. Deus deslocou-se da instituição religiosa pública e do Estado despótico ao 'indivíduo' e às esotéricas "brodagens" de elite para refazer-se dogmático-democraticamente – quando a oposição metafísica finalmente revelou-se agência política – como Poder absoluto.

46. Exotericamente, vejamos o que ocorreu à noção "pública" de religião por efeito do jogo especular entre o 'moderno' e o 'pré-moderno' na modernidade (religiosamente) secular. Os modernos mesmos sabem, principalmente nas cercanias de certas sociologias sistêmicas quase atuais, que a secularização não é um desaparecimento da religião dogmática no interior da "nova" cultura, mas de outra forma, é por conta desse processo que surge como questão cultural específica, interna, supostamente não mais como sistema geral da sociedade, ou seja, supostamente não mais como sendo a totalidade da cultura. O que rola aí é uma operação de reflexivação entre todo e parte, de modo a distingui-la (a religião), como parte, de outras dimensões internas (intra-dimensões) ao Todo unidimensional da cultura, elas mesmas reflexivamente diferenciadas entre si e cada uma com sua função específica no sistema – direito, política, economia etc. Nesse sentido, se a religião não desapareceu publicamente na modernidade tardia, qual é sua função particular na simulação dessa forma de coexistência? Para que serve ao Homem tê-la entre seus domínios, se ele em tese foi gestado contra ela? À intra-dimensão religiosa caberia ocupar-se das "vias de saída" em direção à transcendência, sendo esta tomada então como abstração inefetivamente exterior e alheia ao que é cotidianamente pensado e praticado pelos Humanos. No que desaparece como todo e ressurge como parte, a ideia de Deus nos ludibria desta forma: se, desde o ponto de vista da modernidade, a religião como intra-dimensão fala sobre aquilo que transcende a cultura, logo fala *nada* sobre a própria

transcendência, *que é essa cultura como um todo*, com suas entidades representativas e dimensões operativas, não um pseudo-Além inexperienciável em vida, cuja evocação logo serve somente para guardar o lugar cognitivo de uma *abstração da abstração*. O que seriam vias de saída em direção à transcendência são meios com que a própria transcendência esconde-se de si mesma. O Deus-objeto da religião particularizada (não confundir com privatizada, noção que reputamos ao sentido esotérico), como função do Deus-Cultura ou Deus-Ele-Mesmo – agora enfim Deus-Sujeito: *Deus-Homem* –, é um papel ou recurso teórico fundamental: garante que no fim das contas a modernidade *não fale de si mesma, pela mesma “razão” que fala dos outros*. Como se não fosse transcendente, ainda por cima no mesmo gesto em que estaria falando apenas de si mesma, como se fosse imanente. Tudo um estratagema especulativo, interno ao processo de modernização, entre Deus 'pré-moderno' e Deus 'modernizado', estratagema onde o Deus-objeto da religião sistemicamente particularizada situa-se como buraco de *evacuação e descarga*, artifício de auto-escamoteamento que cuida de *desviar as interrogações mais profundas desde o Deus-Cultura, Deus propriamente (não) dito, para o nada*, assim “solucionando” – ou seja, desarticulando, boicotando intelectualmente – *crises existenciais* (que sempre perigam descobrir-se como crises *inexistentiais*) potencialmente desafiadoras para o sistema das ideias “realmente existentes”. Instrumentalizando engenhosamente seu espantalho 'pré-moderno', Deus-Cultura livra-se da possibilidade cognitiva de observação ou negação externa e mantém assegurada sobre o mundo a sequência de sua exclusividade dogmática. Pela mesma lógica, no plano interno, i.e. em sua mente-estômago, a reflexivação atua para que não se possa mais confundir a religião às que vêm a ser tidas como outras intra-dimensões da cultura, o que significa pensar que o direito, a economia e a política seriam não somente distintos entre si, mas domínios “não-religiosos”. Dessa maneira o monoDeus determina os espaços de seu interior onde se pode (a religião particularizada) e onde não se pode identificá-lo e pronunciá-lo (as outras intra-dimensões). Nesse esquema, a secularização é finalmente o processo em que a religião transcendente fez-se desaparecer como Todo-Um e fez-se reaparecer como parte, *embora para continuar sendo “disfarçadamente” o Todo-Um*, não obstante uma totalidade nesse mesmo passo

completamente auto-atualizada. Pois bem, é isto: esotérica e exotericamente, o nascimento do Homem não é um “retorno elevado” do mundo clássico, mas o *renascimento de Deus*.

47. A partir do exposto, podemos pensar com clareza a *atualidade da Forma monoteísta* enquanto modernidade (relembrando o que dissemos ser sua fórmula): para o Homem, seres sagrados como Omamë, Nhanderu ou Dauasununsu, deuses Yanomami, Mbyá-Guarani e Nambikwara, respectivamente, *inexistem* – ou subsistem como um caso seu, uma expressão menor de sua totalidade, p.ex. sob o signo do “folclore nacional” – pela mesma “razão” que o Estado, a Propriedade, o Eu-Humano, o valor do Trabalho, o Dinheiro, a História, as Pessoas Jurídicas, as Fronteiras e entidades análogas *existem*. *Não há tradução possível* entre a transcendência e as imanentes metafísicas da alteridade porque enquanto Deus, o Homem-Estado-Capital *não aceita* – não pode formalmente – *situar-se exatamente no mesmo plano existencial que outras culturas*, a não ser que este plano seja exclusivamente o seu, o Teatro armado da “segunda natureza”. Logo, elas (as outras culturas) apenas podem ter lugar como diversidade exoticamente menor dentro seu interior “realmente existente”.

48. Perguntemo-nos o seguinte: o que é isto – o “índio brasileiro”? Com base no que desenhamos até aqui, é possível abordar desde um ângulo frutífero o problema do *mau-encontro*, originalmente investigado por Etiénne de La Boétie no século XVI, em seu *Discurso Sobre a Servidão Voluntária*, e aprofundado em termos antropológicos por Pierre Clastres no século XX. Liguemo-nos, antes de mais, que esta pergunta evoca uma experiência de tamanha magnitude que nenhuma filosofia minimamente interessada na questão do humano pode ignorar. Formulemos deste jeito: quando, na virada para o século XVI, 'encontram-se' nas praias das Américas essas duas porções da espécie humana, separadas há dezenas de milhares de anos e resultantes de diferentes acúmulos experienciais físicos e metafísicos, a alteridade com a qual o europeu se depara não é uma outra margem do Ocidente, tampouco um novo exemplar do Oriente, mas um inaudito Leste-mais-que-extremo que é *anterior à oposição Ocidente-Oriente*, às ideias do 'outro' construídas na Eurásia pelo menos nos dois mil anos anteriores. Por isso, como apontou Viveiros de Castro – cujo *multinaturalismo* ou *perspectivismo ameríndio*, já se notou,

transformamos, junto a outros ingredientes igualmente importantes, em teoria materialista do perspectivismo cerebral –, o inimigo aqui não é um dogma diferente, mas uma recusa de escolher, uma *indiferença ontológica ao dogma* que é em si mesma, no cerne inconstante da alma selvagem, o *contra o Estado* sacado por Clastres, um nem-nem que não é um Terceiro, ou as suas partes, ou ainda a pura negatividade, mas a *manifestação afirmativa e igualitária do translógico*, um com-com cósmico totalmente fora da Lei e (por isso mesmo) totalmente dentro do mundo. O mau-encontro de 1492 e 1500, que não cessa de se reproduzir e se amplificar efetivamente até hoje, é a *reedição da morte da tradução e da imanência* iniciando pré-conceitualmente o segundo tempo da modernidade (conceitualmente, o segundo tempo começa entre o final do século XVIII e o início do XIX, com as revoluções burguesas e o idealismo alemão), porém uma reedição que contém um *elemento original*: nela, podemos analisar diretamente (sincronicamente) a diferença de forma – de relação e visão de mundo – entre as sociedades primitivas e as modernas sociedades de Estado (portanto sincrônico-diacronicamente), em vez de pensar o problema ou só diacronicamente ou, como já fizemos, entre as sociedades antigas e a versão 1.0 da transcendência, o monoteísmo institucional do primeiro tempo da era da representação (pois as sociedades antigas, mesmo cosmo-politeístas e ligadas a reminiscências dos cultos à Deusa, como nos Mistérios gregos, já expressavam divisões sociais a partir do fim da chamada Velha Europa). Na medida mesma em que os povos indígenas, como expôs Viveiros de Castro, são humanos (segundo as exigências da teoria ocidental do Humano) para os quais (contudo) o conceito de humanidade difere incontornavelmente do conceito ocidental de Humano, o “índio brasileiro”, como aporia conceitual intransponível, sofre de uma vez, dos primeiros 'contatos' ao atual relativismo de Estado, a violência que no continente europeu se construiu durante milhares de anos, desde os primeiros ataques indo-europeus contra os povos da Deusa ao período definitivo, particularmente importante para nós, que vai da cristandade aos processos de unificação nacional em diante. A aporia percebida por La Boétie deixa-nos ver que além de navegar o Atlântico para saquear, pilhar e colonizar as terras ameríndias, os europeus fizeram isso consigo mesmos; no entanto, é somente desdobrando teoricamente o acento etnológico

dado por Clastres que a coisa exhibe-se concreta o bastante ao ponto de conhecermos suas implicações mais significativas.

49. Clastres ocupou-se de abordar o problema na dimensão interna das sociedades primitivas. A questão para ele foi: como essas sociedades esconjuram de dentro de si mesmas o estabelecimento da hierarquia social, a queda no Estado e na História? Nada obstante (pois esta questão é de suma importância), a visada mais abrangente, talvez mesmo mais acurada, é aquela em que consideramos o Poder não propriamente enquanto potência da primitividade, mas simplesmente enquanto metafísica dos brancos (modernos) em *oposição externa* às metafísicas dos índios. Atualmente sabemos, através dos estudos arqueológicos da Amazônia (principalmente os trabalhos de Eduardo Neves e Michael Heckenberger, sem esquecer o apanhado teórico de Renato Sztutman em *O Profeta e o Principal*), que algumas formas de hierarquia tiveram lugar no alto Xingu pré-cabralino, cenário que inclusive dá motivo retroativamente às observações clastreanas sobre a demografia como fator decisivo, mas cabe mais falar em balanços de forças centrípetas e centrífugas, como o fazem Neves e Sztutman, do que na iminência da conversão ao Poder. Mesmo porque, ainda que consideremos as divisões sociais emergidas nas sociedades do Altiplano sul-americano, trata-se no máximo – se não for o caso da atuação de forças centrípetas circunstanciais – de noções orgânicas de coexistência como as que vemos nos povos europeus clássicos (antigos, não ancestrais), não da noção singularmente moderna do Poder como sistema de representação. O mau-encontro instancia-se com propriedade, como violência conceitual, na diferença imediata – no absoluto abismo do tamanho de um acontecimento, cavado originalmente pelo próprio Deus ao sobreerguer-se contra os deuses no assalto ao sagrado – entre as xamânicas sociedades contra o Estado e as caretistas sociedades de Estado.

50. Nesse sentido, afirmar que o mau-encontro é a morte da tradutibilidade é dar-se conta de que a figura do “índio brasileiro”, como representação (abstração) do nativo, é sua desfiguração ou aniquilação – no mínimo – mental. Se perguntarmos a um índio dessas terras, como fiz na ocasião de certa experiência em aldeias Pareci e Nambikwara, *se este lugar é o Brasil*, naturalmente não lhe ocorrerá a *necessidade* de negar tal consideração.

Mas isto não porque tenha assimilado para si o princípio dogmático de soberania dos pensamentos do Homem, ou seja, não porque idealize o mundo como um branco, mas pela própria inteligência (trans-)formal de seu cosmo-politeísmo: o conceito do lugar, do que se (lhe) apresenta enquanto mundo, *não requer*, para que seja o que é e faça sentido enquanto tal, o não-ser das noções alheias. Não é que os povos indígenas não saibam dizer *não*, mas que dizem *não de outra forma*. Afirmarão inclusive que o Brasil já existia antes da chegada dos brancos, o que expressa outro conceito de Brasil, que de Brasil só resta o nome. Aos olhos de uma pessoa moderna, por sua vez, desde o Tratado de Tordesilhas um nativo dessas terras é *necessariamente* brasileiro – porque Humano, ou melhor, sub-Humano (no que é um caso “menor” de Humanidade, cf. § abaixo) – *antes* mesmo de ser índio. Em todos os seus elementos ele é o que é – bem como o mundo de sua experiência é o que é – *dentro* da noção puramente intelectual do Brasil-Estado, é uma instância específica dessa ideia ocidental, daí que todo 'encontro' ao branco lhe seja por definição um fim do mundo. Insistamos: é teoricamente inconcebível para o pensamento moderno (p.ex. para a noção de Soberania territorial) que Dauasununu ou Omamë existam *na mesma medida* em que o Brasil, isto é, *que não estejam contidos* em seu interior conceitual, mas que sejam, e que o próprio Brasil seja, *completamente outra coisa* (poderíamos levantar as mesmas questões, por exemplo, pensando a relação entre os Seres Principais dos Mazateca, sobre os quais falava a xamã Maria Sabina, e o Estado do México etc.).

51. Sobre a “menoridade” cometida contra as sociedades indígenas com a ideia de Uma-Humanidade, Hilan Bensusan observou que diante das diferenças físicas e metafísicas, toda noção universal – i.e. toda unificação – de humanidade, em contra-sobrepôr-se, nos termos de sua lógica, a uma não-humanidade, gera automaticamente sub-humanidades, visto que sempre haverá no fato da dessemelhança aqueles que se “parecem” mais e menos aos conceitos de humanidade e não-humanidade. Isto pode ser facilmente identificado nas narrativas filosóficas sobre o nascimento do Homem, no que são formalmente obrigadas a localizar um deslocado momento “pré-Humano” que entretanto já seria “pós-animalesco”.

52. O que faz do materialismo e do animismo formas de pensar incompatíveis com o

idealismo moderno é a impossibilidade de sustentar um corte ontológico entre natureza e cultura, o que formalmente é a impossibilidade – porque a diferença é imanente – de sustentar uma transcendência ou exceção em relação ao mundo, uma teoria da separação ontológica. Reforcemos: se é verdade, como afirmamos, que no mínimo há dois planos de existência, esta não-unificação não é uma separação, mas a multiplicidade imanente de uma mesma realidade. Não se trata, portanto, de um dualismo, mas pela mesma razão – por ser um 'mesmo' multiversal, não universal – não se trata de um monismo de exclusividade: o materialismo desanimista e o idealismo especulativo são duas faces da mesma moeda branca.

53. Enquanto um moderno efetiva-se no mundo através de um “direito de apropriação do Homem sobre todas as coisas” (Hegel), um índio conta-nos o contrário: “nasci e cresci na floresta, mas não digo que a descobri ou que quero possuí-la por tê-la descoberto. Assim como não digo que descobri o céu ou a caça. Eles sempre estiveram ali desde antes do meu nascimento! Estou satisfeito em contemplar o céu e caçar” (Kopenawa). Ou seja, uma coisa é dizer que o mundo me é próprio porque não o sou e então o tenho – portanto eu não o sou, mas ele me é –, outra porque o sou – portanto eu sou o que ele me é.

54. O que seria então um conceito multiversal do Brasil? Pergunta-se aí em termos gerais por uma concepção perspectivista de lugar – do espaço. Encontramos um exemplo perfeito na metafísica afro-indígena de Alhandra, na maneira com que esses visionários da Jurema – planta sagrada permeada de DMT – concebem a realidade ordinária e extraordinária da praia de Tambaba, que eles Veem como a cidade ancestral de todas as ciências. Diz Dona Zita do Abiaí sobre o lugar: “O nome é um só (Tambaba), mas tem a divisão da ciência.” A metafísica do catimbó não poderia ser mais clara: um conceito multiversal de espaço é *aquele que dá conta de ser e de visar no mínimo dois planos existenciais*, é dizer, aquele que não perde a cabeça diante da transformação em que o visível e o invisível trocam de lugar. Assim, que o nome seja um só, significa que o lugar é autodiferente e que sua nomeação não pode ser uma referência caretista, unilateral, que tenha em mente exclusivamente *um* modo e *um* plano (o ordinário), como quando o branco, decependo a magia dos orixás, refere-se à praia de Tambaba. Esta mesma diferença

de visão de mundo entre um conceito imanente multiversal e um conceito transcendente universal – *conceitos diferentes de conceito* – podemos enxergar entre a noção Yanomami da floresta como *urihi pata* – a floresta-mundo, povoada pela variedade infinita e multicolorida de seres físicos e metafísicos – e a noção desencantada da floresta como uma “coleção de árvores”, um vazio unicamente verde à disposição da sede vampírica do Homem-Estado-Capital. Em si mesmo *o espaço é perspectivado entre o ordinário e o extraordinário*, logo, quando o Homem aponta para o lugar, a viagem que lhe ocorre, para que faça qualquer sentido – quando diz: “aqui é o nosso Brasil!” –, invariavelmente despreza pelo menos “metade” da realidade. Mas é pior ainda: *despreza a realidade como um todo*, se como dissemos a *caretice* não é menos uma obliteração da metafísica do que da física, do mesmo jeito que não é menos um incondicionamento da física do que da metafísica. É o sombrio: é um conceito do conceito que não é *nem físico* (não é uma entidade – macro, média ou micro – física ordinária), *nem metafísico* (não é uma entidade ontodélica).

55. A Constituição dos Humanos, versão secularizada da Bíblia, garante que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias.” O Deus-Cultura, que logicamente não se pretende uma crença, mas a “realidade” na qual as “crenças” teriam lugar, dá-nos a oportunidade de exercer nossas formas de espiritualidade no interior de seu domínio. O Estado, digamos, deixa-nos ter uma *segunda* religião – portanto claro, desde que. Não seria esta dádiva compulsória uma evidência de como o século XX, sobremaneira o último quarto de século, abriu-se – em oposição ao pensamento universalista dos séculos XVIII e XIX – à diferença de perspectivas? De forma alguma! Ao contrário, é aqui que sacamos os motivos de Viveiros de Castro para insistir na afirmação deleuziana da verdade da relatividade *contra* a “pós-moderna” relatividade da verdade. Vimos que a astúcia especulativa da modernidade, em não considerar-se uma parte-todo à diferença (interna) de outras partes-todo – caso em que não há um ponto de vista fora, acima da absoluta autodiferença, o que mina intelectualmente o Poder –, passa por colocar-se ao mesmo tempo como as partes e o Terceiro a fim de que a alteridade

*permaneça confinada* ao espectro da identificação monoteológica, ou dizendo outramente, de modo que *as diferenças sejam relativas ao Deus-Cultura, não ao mundo em si*. Não tenhamos dúvidas de que pode ser estrategicamente imprescindível, a depender do contexto e inclusive por razões teórico-políticas, defender, por exemplo, a ideia de “direitos constitucionais” indígenas. Se são as próprias ideias do Homem o que ainda obsta a compleição prática do massacre etnocida que já se realizou no conceito (é dizer, se ser brasileiro é o que segura um pouco a efetivação da morte que ser brasileiro implica), é inegável que *parte* da guerra – como é parte da estratégia dos índios, demandantes de todas as promessas – consiste mesmo em seguir com força na luta pelos 'Direitos Humanos' dos povos primitivos, compreendendo amplamente todas as populações espiritual-materialmente subjugadas pelo Homem. Mas a despeito das melhores intenções de alguns democratas, saquemos que isso – o cavalo de Troia em que faz-se dos índios uma parte da noção ocidental de Humanidade (mau-encontro with a human face – relativismo de Estado) em lugar de reconhecer neles uma noção completamente diversa do que é ser humano (pois isto implica em *ter noção da realidade ontodélica*, em transpor as barreiras intelectuais do caretismo, o que se relaciona a outra visão ou pelo menos a outra experiência de mundo) – apenas retarda o processo destruidor da alteridade; um retardamento que, no entanto, é também o que efetiva a destruição, é a própria retroalimentação do processo, o combustível de seu automovimento. Visualizamos o truque ideológico do constitucionalismo, entendido como mais uma face do hackeamento monoteísta da natureza, se pararmos para pensar na diferença entre dois pares conceituais, *ratificação/apresentação* e *retificação/representação*, enquanto atitudes filosófico-existenciais basilares e inconciliáveis: *que feitiçaria é essa em que dizemos Estado no mesmo gesto em que dizemos Liberdade?* Será mesmo, brodagem, que não conseguimos farejar esse veneno e desarticular a autocontradição? Nosso auto-engano, ao esquecermos forçosamente o imediato pelo mediado, o real pelo ideal, é o grande trunfo da dialética que produz a simulação e o simulacro, porque a partir de nossos próprios sonhos, negando-os de uma forma em que nós mesmos os negamos e assim nos cegamos à gratuidade ontológica em que *já os somos*, o inimigo lucra absolutamente tudo sendo absolutamente

nada, como se faltasse tudo onde não falta nada.

56. Relacionando-se ao percurso auto-fragmentador do discurso democrático moderno (o que Claude Lefort viu como um “continuismo aprofundador” das revoluções burguesas), é possível observar essa cilada nos desdobramentos (quase) contemporâneos, particularmente pós-kantianos, da filosofia moderna, em especial no que concerne ao universo de problemas teórico-políticos das diversas “viradas linguísticas” do século XX. Entre vários exemplos teoricamente relevantes, confrontamos a questão se sacarmos as implicações de um ensaio massa de Jacques Derrida chamado *Força de Lei*, do final do século passado, onde o filósofo pensa a aporia da Lei – o que em nossa gramática é formalmente o mesmo que o Um, que o Poder, que a transcendência, aqui em relação à Autoridade ~~espiritual~~ Humana – através do escrutínio de seu “fundamento místico”. Como ocorrera a Blaise Pascal no século XVII (isto é: ainda no momento pré-conceitual do segundo tempo do processo de modernização), Derrida se liga no “fundamento sem fundamento” da Autoridade que será chamada de secular, e assim a visada desconstrutiva encontra na própria posição do Poder um curto-circuito que provoca um escape afirmativo, o que ele chama de Justiça. A impossibilidade de auto-encerramento, de auto-identidade compacta, seria a gênese efetiva da alteridade. Mas ora, o que o filósofo está realmente fazendo aí? Apesar de em certo sentido ser um de nós outros, onde reside a aporia não notada por Derrida? Percebamos o caráter ambiceptivo do que, para pensar o advir da Justiça, precisa *começar* por confirmar intelectualmente – ao mesmo tempo em que afirma internamente a diferença de – a existência do Poder: da mesma forma que dizemos antes a desconstrução quando dizemos o Poder, também nós mesmos, em vez de começarmos desdizendo-o e assim contradizendo-o *em dizer o próprio mundo* (o que só pode ser pensado por uma filosofia não moderna), dizemos antes o Poder quando dizemos a desconstrução. Isto é, afinal, o que a torna possível. A modernidade filosófica de Derrida mora em começar pela diferenciação *interna* ao sistema, o que consiste em pensar que a diferença é *do* Poder, não de si mesma, uma noção que já “aceitou” a “passagem” do Múltiplo ao Um, mesmo que – ou justamente – para pensar a desconstrução do Um, e que é igualmente a ideia de que uma visada que imediatamente o desdiga, dizendo “antes” –

*antes e completamente*, daí as aspas – *o mundo como um todo (em) que o Poder não é*, é uma fantasia do próprio Poder, uma viagem suspeita que deve corresponder a qualquer sorte de metafísica transcendente.

57. O equívoco derridiano é tomar genericamente todas as tradições metafísicas como exprimindo uma mesma operatividade problemática de fundo. Essa confusão se explicita em *Da Gramatologia*, quando o filósofo, arriscando-se – ao menos nas páginas de Claude Lévi-Strauss – fora do Ocidente, quer localizar nos Nambikwara (ou generalizemos, pois parece ser esse o ponto: nos índios) *o mesmo problema* ontológico que localiza na tradição ocidental, desconhecendo a diferença de relação e visão de mundo, a diferença (da natureza, da lógica) dos problemas. Antes de mais, saquemos que a Voz dos índios não é somente a voz humana, mas sobremaneira a Voz – as Vozes – dos deuses e espíritos, que não apenas falam, mas principalmente *cantam*, o que escapa à caracterização teórica que Derrida faz da Voz como um fechamento securitário do sentido. As Vozes espirituais não estão relacionadas a quaisquer motivos de um fonocentrismo porque não estão relacionadas a quaisquer motivos do Um, assim como a importância vital da fala entre os índios liga-se, como mostrou Clastres com sua filosofia da chefia indígena (mas também podemos pensar em certas configurações de xamanismo), a discursos eficazes em não ter Autoridade. Isto sem falar que a fala não se resume ao elemento fonético, mas ao corpo inteiro performaticamente. Ademais, diremos que isto que é na origem, a origem *fora* da escrita que Derrida conclui não meramente como havendo se perdido, mas como nunca havendo plenamente sido, isto não é somente a Voz, mas, sinestesticamente, também a *Visão*. De qualquer modo, o que o filósofo pensa que não há, há – *na alteração de consciência*, no Além que é o outro funcionamento, a outra perspectiva do corpo (mas isto que há não é o que o pensava que era, se, como vimos, não se relaciona a quaisquer motivos do Um). Tudo se passa no pensamento derridiano como se as problematizações tradicionais da escrita – não só a partir (ou em atenção) das metafísicas indígenas, mas também nas não-indígenas metafísicas perenes, em geral desprivilegiadas na investigação derridiana em prol de uma noção moderna padrão de “história da metafísica” – tivessem por princípio uma clausura, um temor à linguagem, quando os porquês de diversas

metafísicas para colocar a escrita na berlinda se relacionam à sua pobreza – ou no mínimo à sua incompletude ou finitude enquanto momento de um percurso mais amplo, de forma que sua infinitude depende de aliar-se a algo maior além de si – diante da *superpresença* dos infinitos ontodélicos abertos e descidos pela alteração de consciência (reconhecemos que seria preciso considerar, no caso de Platão, a questão do *phármakon*, mas ficará para outra viagem). É a linguagem ordinária que vacila diante da coisa, não a coisa diante da linguagem, a um ponto em que somente cantando ou numa fala que é performance seja possível dizer, ou, propriamente quanto à escrita, em textos mágicos ou místicos, incompreensíveis no esquema desconstrutivo porque apontam para o Além que a desconstrução, para ser desconstrução, pensa que jamais teve lugar. Assim, pela mesma razão que há o que Derrida pensa que não há, não há o que pensa que há: se a escrita é um desaparecimento ou um nunca-existido da presença natural, os Nambikwara são certamente povos sem escrita, pois a presença original ou natural, na verdade sobrenatural, é o plano ontodélico que o xamã Vê com seus próprios olhos. Em outras palavras, são povos sem escrita *porque* são povos visionários (ainda que hoje em dia saibam em sua maioria escrever, o que não significa assimilação, mas a aprendizagem criativa de uma escrita que é menos escrita que desenho, ou que é escrita em ser desenho).

58. Diz Kopenawa: “Nós, Yanomami, que somos xamãs, vemos-conhecemos (taai,-). Vemos a floresta. Depois de tomar o poder alucinógeno de suas árvores, nós vemos. Fazemos os espíritos da floresta, os espíritos xamânicos, dançarem suas danças de apresentação. Vemos com nossos olhos. Depois de 'morrer' sob o poder do alucinógeno, vemos a 'imagem essencial' da floresta. Vemos o céu sobrenatural. Nossos ancestrais o viam antes e nós continuamos a vê-lo. Nós não estudamos nem vamos à escola. Vocês, brancos, vocês mentem. Não vêem-conhecem as coisas. Vocês acham que as conhecem, mas só vêem os desenhos de sua escrita.” Para o xamã, como esclarece Bruce Albert em *O Ouro Canibal e a Queda do Céu*, a escrita é um simulacro de Visão, o que sacamos se tivermos em mente que os grafismos indígenas têm seu conceito na *relação* à ontodelia, à *superpresença* do mundo, enquanto os desenhos da escrita – a não ser da escrita mágica, que enquanto chamado ou esconjuração de forças metafísicas é conceitualmente próxima aos grafismos

indígenas, às noções indígenas de desenho – exclusivamente remetem a si mesmos e a um fundo inexpressivo.

59. A existência plena (= não faltante) do sagrado, todavia, não é exatamente ou simplesmente uma harmonia pura, virginal, como sugere a figura do “bom selvagem” que Derrida forçosamente reputa a Lévi-Strauss, mas algo mais complexo. Por um lado, de fato essa harmonia ou integração cósmica, a auto-conexão espiritual entre todas as coisas (que não confundimos à ideia de uma unificação de tudo), é materialmente – epistemicamente – experienciável, o que geralmente é a base, inclusive, de várias reinvenções não-indígenas da Ayahuasca, assim como é a base das metafísicas Nova Era que surgem com a descoberta moderna do LSD. Mas a alteração de consciência, se a compreendermos em contextos propriamente xamânicos – considerando que as sociedades indígenas são guerreiras, como esclareceu Clastres na *Arqueologia da Violência* –, não é menos questão de guerra que de paz, de inimizade que de amizade, de predação que de aliança. Por fim, resumindo: o problema derridiano é de forma geral a ignorância do xamanismo (da alteração de consciência), o que se deixa perceber até suas obras tardias, em que o Todo-Outro permanece um Além inefável – não há passagem entre as perspectivas, não há trânsito entre planos existenciais, não há transformação em jaguar.

60. Voltando ao *Força de Lei*: cegado pelo próprio processo de caretização (modernização), que esconde a faticidade experiencial concretíssima do pensamento metafísico, Derrida não tem mesmo outra saída senão *pensar a exterioridade à Lei a partir (do interior) da própria Lei*, na obscuridade intangível de seu alicerce ou de suas margens. Começando *dentro* de Deus, ou mesmo no curto-circuito entre dentro e fora de Deus, não chegamos mais longe do que na noção de “democracia por vir” discutida em *Políticas da Amizade*, o retardamento ou transbordamento que (entretanto) é tudo o que o Poder precisa para efetivamente ser e durar em sua inerente conflitualidade (por “Deus”, frisemos, referimo-nos à ideia moderna, não à noção derridiana de Deus, que é o Todo-Outro). A questão é: o que é negar ou contra-efetuar Um-Deus, Uma-Cultura? *E sacar*: o simples descentramento ou fragmentação ou indeterminação etc. do Todo-Um, no limite, é um falso problema, porque a Forma monoteísta não é menos unificadora se se expressa

declaradamente como auto-fragmentação, os movimentos de indeterminação de sentido que rolam por todos os lados no século XX, mesmo que partam de um impulso verdadeiro contra o Homem, acabam sendo ideologicamente recuperados como *desdobramentos do automovimento do Poder*, do próprio “mundo” moderno ou “segunda natureza” – do próprio Homem, do próprio Deus, enfim. Isto é, acabam sendo problemas *disto*, não *contra isto* desde uma visada que *não seja isto*. O Poder já é ele mesmo – constitui-se em ser – *o maior inimigo da metafísica*, insistir nos motivos da perda ou da inexistência da origem é dá-lo de comer. Ao mesmo tempo, não estamos dizendo que, por ser um falso problema, a negação ou aporetização interna à Lei é em si mesma desprezível. Retomando o que afirmamos atrás, as lutas por “direitos constitucionais” (em protestos demandantes, ou por meios jurídicos, ou por meios políticos representativos, como sejam) *também* entram na estratégia contra o Poder, mas *a coisa não começa aí*, a contraposição interna ao sistema é precedida ao menos por duas negações, sendo portanto, digamos, *terciária*. Por hora, quanto a isto, tomemos a multi-dimensionalidade da cosmopolítica indígena como exemplo: 1) há a forma com que os índios dizem não entre si, ou seja, a guerra interna à imanência; 2) há a negação ou potência de negação externa contra o “mundo” dos brancos, a guerra entre a imanência e a transcendência, p.ex. em rituais xamânicos visando impedir o avanço destrutivo do Poder contra espaços sagrados; 3) há a negação interna à transcendência, p.ex. quando os índios demandam os Direitos Humanos que o Poder lhes conferiu. Mas não é o momento de pensar diretamente isto, ainda precisamos aprofundar mais nossa análise do processo de modernização para termos clareza sobre o porquê de falar em luta e estratégia. Por enquanto, indo direto ao ponto, trata-se de sacar o seguinte: a coisa está em outro lugar, ou melhor, outra noção do lugar que é propriamente o lugar – *o místico não é o Poder, o místico é o próprio mundo, que o Poder anula para simular-se como sendo-o*. O que fazemos com isto é reforçar que o “paradoxo” da Autoridade é a contradição idealizada que esconde e explora o verdadeiro paradoxo do real, somente compreensível pelos corpos que experienciam ambas as perspectivas da existência. Derrida está certo em pensar que o confronto com o dogmatismo depende do reconhecimento de uma diferença que não seja contradição, só que essa diferença, em não ser contradição, *não é diferença do*

*Poder, mas de si mesma.* Pode se expressar e se movimentar metamorficamente de formas ontologicamente distintas, pode mesmo passar-se por Humana quando for preciso, mas isto precisamente porque é um Mistério muito mais antigo que o Deus-Homem.

61. Começar confirmando teoricamente a existência do Poder – em primeiro lugar, como se alguém tivesse o Poder de outorgar o Poder, seja a si mesmo, seja ao inimigo – é a grande armadilha em que quase sempre caem as teorias críticas da modernidade, o que não é então um problema derridiano em particular. Este começo *viciado* do pensamento – porque cede ontologicamente (ideologicamente) o terreno ao Homem, mesmo que para fragmentá-lo, indeterminá-lo, desconstruí-lo etc. – é o mínimo necessário para sua edificação absoluta, um puro *ato intelectual*, a assunção premilinar que o inscreve na estrutura da predicação: o *Que*, ou seja, quando o exclusivo plano das sociedades de Estado – a cultura enquanto elementaridade não-física, ainda que apropriando-se da física – é pensado como algo *que é, que existe, que qualquer coisa*. Por quê? Porque pelo dispositivo do *inconciliável* presente na Forma monoteísta, *afirmar o Que (ou ser) do Poder é afirmar o não-Que (ou não-ser) das metafísicas da diferença*. É imprescindível compreender isto, pois não há meio-termo aqui: em vista de sua própria lógica vertical e subsunçora, conceder-lhe existência é *automaticamente* obliterar o encanto do mundo e cometer o mau-encontro contra os encantados, entregando ao Homem primazia sobre outras formas de pensamento, englobando-as em seu interior e assim dizimando-as como tais (vimos ser impossível dizer modernamente, por exemplo, que o Estado brasileiro existe na mesma medida ou patamar em que Omamë existe, ou a noção de Estado não faria sentido algum. Se o Estado é “realmente existente”, como se pensa, logo Omamë, logo os Yanomami... inexistem ou são instâncias das ideias brancas). Mas não apenas: além de eliminar teoricamente outras formas de pensar, conceder existência ao Poder é conceder ao Homem primazia sobre o mundo em si, portanto sobre a própria Terra. Sabemos, claro, que este questionamento – sobre a existência ou inexistência de Deus como existência ou inexistência da “realidade humana”, da cultura moderna – é completamente bizarro e necessariamente trivial para um moderno, seja um crítico, seja um entusiasta da cultura, mas é por onde devemos seguir se não quisermos continuar dando voltas e voltas em seu

labirinto de espelhos (como na conhecida imagem de Michel Foucault, em *A Ordem do Discurso*, sobre a “onipresença” de Hegel no pensamento posterior). A questão remete a uma observação aristotélica de Tomás de Aquino na primeira *Suma Teológica*, segundo a qual, antes de nos perguntarmos pelo *que é* uma coisa (*quid est?*), é preciso que nos perguntemos *se é, se existe (an est?)*. A preocupação do frade em antecipar o *an est* em relação ao *quid est* insere-se nas discussões escolásticas entre “essencialistas” e “existencialistas”, aqueles que pensam diretamente o conceito do monoDeus e aqueles que o pensam problematizando antes *se* – para provar antes *que* – existe mesmo isto que o conceito quer ser (nesse quesito Descartes e a tradição filosófica posterior são essencialistas, enquanto Aquino fora um existencialista). No primeiro tempo – o período “pré-moderno” – da modernidade, quando Deus ainda residia (ou não) nas Alturas da abstração, o problema era à primeira vista mais palpável porque o ser em questão, em última análise, estaria de maneira óbvia fora do alcance da sensibilidade. Mas com o nascimento do Homem, quer dizer, com o renascimento de Deus, quando o Reino vem a ser concebido Aqui na física (enquanto não-metafísica), a visualização do problema parece impossível e insuspeitável precisamente porque o objetivo fundamental do processo de “imanentização da transcendência” é tornar sem sentido e inefetiva a pergunta pelo ser ou não-ser do Poder – questionar sua existência, não em algum caso específico, mas ontologicamente, não seria mais uma questão digna de séria consideração. Passa-se com isso das coisas de que duvida-se às coisas de que duvida-se que duvida-se. É por essa razão que dissemos do processo de modernização, ao contrário do que modernamente se pensa, ser um complexo movimento de *transcendentização*. O que significa: Deus não se tornou menos, mas *mais* abstrato quando desceu à Terra para devir “concreto”, quando alterou seu status de questão de fé para questão de fato, conseguindo com isto entranhar-se ainda mais nos pensamentos e colonizar praticamente todos os aspectos da experiência, confeccionando desde o “pano de fundo” do ~~sentido~~ aos detalhes sentimentais mais íntimos de um Eu-Humano. A dificuldade de propor a presente abordagem, por isso, é enorme, sobretudo porque se trata de fazê-lo justamente através da arma que o Homem utiliza para inexistir em teoria e prática as metafísicas dos outros: o *estrito materialismo*.

### III – A existência, re-existindo

62. Chegamos à última parte do ensaio, que reunirá algumas questões básicas em torno da alteração de consciência como forma de conhecimento. Saquemos o que está acontecendo: *tudo se insere na viagem de morte-e-renascimento-em-vida*. Por exemplo: consideremos que quando os povos europeus, a partir de sua redescoberta (digamos *parcial*, posto que as sabedorias alteradas nunca desapareceram inteiramente naquele continente) da alteração de consciência, estabeleceram a grande narrativa do Renascimento, não estavam mais que retomando em suas câmaras e seus discursos – do Renascimento em sentido mais específico às revoluções burguesas – *uma questão comum a basicamente todas as tradições metafísicas*. Dos rituais Yanomami aos antigos cultos zoroástricos, dos procedimentos da Arte alquímica (a extração laboratorial metafisicamente informada) às vias ressurrecionais do Cristo, o conhecimento espiritual da natureza compreende a morte como uma parte, um momento, um passo renovador da vida. [Pois] Isto é o que a alteração de consciência superpresentifica, mostra concretíssimo, o que cerebral-experencialmente é o movimento não-linear entre a dissolução e a reconfiguração do Eu (do modo ordinário, cada vez menos ordinário – em sentido não-epistêmico – a cada mergulho místico, a cada prova da ontodelia do mundo). Mas a noção moderna de Renascimento apenas retoma a metafísica pré-cristã, da tematologia arcana de Elêusis às éclogas de Virgílio, para renascer o próprio Deus com o nascimento do Homem, para elevar a transcendência à versão 2.0. Há algo que não morre de secularização, e este algo é *a própria Forma monoteísta*, o que permanece a mesma coisa através de diferentes conteúdos e nomes. Em face disto, conservaremos por nossa conta algo do sentido que os modernos atribuirão ao Renascimento, *a morte de Deus como renovação da cultura*, e diremos – mas problematizaremos esta afirmação ao final – que o Renascimento ainda não aconteceu. Mas não só ainda não aconteceu, como não pode acontecer *na modernidade, senão justamente com seu fim*. Para esclarecermos isto temos que chegar ao capítulo final

de nosso esboço de compreensão reconstrutiva da existência existindo, a situação do século XXI – pois logicamente é preciso antes morrer para renascer. O cerne filosófico da renovação deve vir após um diagnóstico do presente da cultura – porque o presente é a culminação da era da representação, o crepúsculo da caretice, a morte do Deus-Homem enquanto *terminação da modernidade*. Aquele que pensa que é Deus e age como tal precisa primeiro compreender que pensa que é Deus e age como tal porque pensa que é Homem e age como tal, para então chegar internamente à sacada de que *já está morrendo*, e ainda mais fundo, de que *já morreu* – e no próximo passo lógico, de que *nunca existiu*. Nesse momento, enxergará com propriedade o gênio do Mal: em jamais haver existido, foi o *mais implacável aniquilador da existência*.

63. Vê-se que este escrito não é menos uma chamada de atenção para a *urgência da situação atual* do que um desenho de teoria pura: não está mais em questão a eternidade do que um segundo. Retomando a aporia ética que consideramos no final da primeira parte, é por conta da gravidade do presente que, como outros pesquisadores, levamos a termo, ao menos de modo genérico o suficiente, a “comunicação” das chaves eucarísticas, os segredos dietéticos da sagração.

64. A morte de Deus, como analisamos na teoria da secularização, não é algo que tenha realmente ocorrido nos séculos XVIII ou XIX, assim como o ocaso do Homem não rolou com os anti-humanismos do século XX. A morte do Deus-Homem é a destruição que nos arrastará por algum tempo e que apenas recentemente tem sido (minimamente) dimensionada: a *crise ecológica planetária* enquanto fim das condições modernas de existência-coexistência. Saquemos de imediato que o fim das condições existenciais da modernidade é um movimento de *terminação física*. Isto se mostra se movimentarmos o pensamento e nos depararmos a um cenário em que *a própria percepção ordinária se desestabiliza*, um mundo catastrófico inconforme aos conceitos – formalmente necessitados pelo caretismo enquanto ideologia da natureza – de repetição, linearidade, passividade e inexpressividade. Atualmente o presente já não é o que costumava parecer no §14, como Déborah Danowski e Viveiros de Castro sabem (em *Há Mundo Por Vir?*) ao sacar o “fim do mundo” – ou a “intrusão de Gaia” (Isabelle Stengers) – como um colapso de

escalas, um acontecimento fractal: a crise não é *no* tempo e *no* espaço, mas *do* tempo e *do* espaço. Acontece que o próprio mundo ordinário está se descaracterizando, mas isto não é perder a noção de ordinariedade em si mesma, isto é uma nova caracterização ou configuração material que inutiliza aquela noção relativamente monótona do ordinário para-nós, do mundo que percebíamos na apreensão não-científica das coisas até pouco tempo atrás, tornando insustentável *na prática* – porque daquela configuração de realidade ordinária dependia – a ideia moderna de natureza, conseqüentemente a ideia moderna de cultura. Não é que a percepção corporal ordinária como tal tenha sido uma falsa apreensão da realidade (era certamente verdadeira naqueles termos), mas que, diante da desestabilização planetária em curso, *não é mais – ou é cada vez menos – a mesma*, o que põe o *próprio mundo careta contra o caretismo*. Aquilo que já haveria sido subsumido ontologicamente pela transcendência e que restaria somente como um inerme e domesticado depósito de ~~sentido~~, a “primeira” natureza, apresenta-se-nos como o que no limiar impossibilita a existência da cultura.

65. Mas antes de pensarmos a questão desde um ponto de vista do mundo, há que considerá-la desde o “ponto de vista” do Olho de Deus. Estamos nas cercanias da discussão atual sobre o “Antropoceno”, em torno de um ponto básico: *a Humanidade como problema geofísico*, não mais (apenas) uma questão biológica. O Deus-Homem tornou-se agência capaz de provocar a desestabilização física da Terra, mudança de ordem em que não cabe ver meramente uma derrota, embora o seja, mas – o que é uma visada forte – *a própria compleição práctico-intelectual da apropriação moderna do mundo*, de forma que a conversão em problema geofísico é tétrica e positivamente uma “conquista da física”. Observemos que se há uma *necessidade* no fim da cultura, ela é *relativa à própria cultura*, uma vez que a persistência do avanço histórico sobre a Terra, a marcha industrial-ideal do simulacro e da simulação, é uma exigência de matriz do pensamento Humano, é *para essas pessoas e mais ninguém* que tudo deve seguir movendo-se, alimentando-se e modificando-se apenas no limite em que retroalimente-se um habitual. Em outros termos, se o habitual é propriamente o destrutivo, não é um objetivo pré-estabelecido na natureza o que sustenta a cultura na direção da morte, mas sua teleologia interna, *seu caminho em direção*

*a si mesma*. Nesse sentido, a crise planetária deixa ver, no próprio conceito de modernidade, uma relação direta, consciente ou inconsciente, entre *autofundação* e *autodestruição*, e entre fim como *finalidade* e fim como *morte*: é a própria força ~~espiritual~~ da cultura o que a impele rumo ao precipício, quer dizer, o que instaura um suicídio muito particular e estrondoso como seu único horizonte possível de realização. A cultura é o próprio precipício correndo atrás de si mesmo, um Uróboro doentio mais acelerado e mais atormentado a cada momento. Isto que o moderno chama de Liberdade, dessa forma, mostra-se finalmente uma arcana obrigação de morte, um *ser-dever-morrer*. Assim, que “Antropoceno” signifique a Idade do Homem, o Homem como uma época geológica, nada poderia ser mais honesta e macabramente sintoma, pois a destruição de si e dos outros engendrada pela Humanidade marcará toxicamente a Terra por milhares de anos. Com todos os prognósticos e alertas de climatólogos, geólogos e paleontólogos, com todas as profecias xamânicas sobre a destruição por vir, a exemplo da *Queda do Céu* de Kopenawa (ou seja, apesar dos chamados dos cientistas da física e da metafísica, o que os mostra, tomemos nota, *lado a lado contra* o senso comum teórico moderno), o Deus-Homem *não quer saber* de parar porque *é o seu conceito o que se realiza com a destruição*: a ideia de uma separação ontológica entre natureza e cultura sempre teve por função sustentar a lógica de uma sobrepujante identificação posterior como apropriação retroativa, uma “superação da separação” consistente com a noção de que a natureza é não-espiritual e então recebe as significações da Humanidade, e o ponto é que a conversão da Humanidade em problema geofísico – a conversão da “segunda natureza” em problema da “primeira” – não é um acidente de percurso, mas a realidade que teoricamente corresponde à “superação da separação” entre natureza e cultura. A crise planetária é a “conquista da física” como objetivo ao mesmo tempo consequente e inconsequente do processo de modernização, é a (destrutiva) “identificação” final entre o “mundo” moderno e o mundo físico, ou dizendo o mesmo, entre a “realidade humana” e a realidade material.

66. Podemos pensar historicamente a conexão entre os dois fins – finalidade e morte –, que se se dá na forma de uma passagem e então de uma identidade retroativa – a finalidade de morte – entre dois momentos, dois tempos recentes em que podemos

considerar, primeiro como farsa e depois como tragédia, a questão hegeliana do “fim da História”: a última década do século XX, em referência à interpretação fukuyamista de Hegel, e os primeiros quinze anos do século XXI – em referência a uma interpretação de Hegel que esboçaremos logo a seguir. Durante os anos 1990, terminada a guerra intramoderna que liquidou o “socialismo realmente existente” do século XX, o fim da História é pensado como triunfo civilizatório do Ocidente capitalista. Havia-se chegado, concluiu Francis Fukuyama àquela hora, a alguma espécie de estabilização ideológica planetária, o que lhe pareceu de algum modo consistir num desfecho hegeliano contra a negação do sistema estabelecido. Porém, mais ou menos vinte anos depois a situação não poderia ser mais diversa, o que deixa sacar que o crepúsculo da coruja de Minerva definitivamente *ainda não havia chegado* – é o corrente momento dos tipping points, dos “pontos de virada” nas condições físicas da Terra a partir dos quais não há mais retorno. Os cenários catastróficos oferecidos pelos prognósticos, especulações e profecias deixam suficientemente claro atualmente que a duração do sistema está em *xequemate*, ao menos se considerarmos a necessidade de eternização (continuação irrefreável) interna ao próprio sistema, a mesma necessidade que o prometia durar indefinidamente. Ainda que seja fácil depositar esperanças abstratas em soluções de geoengenharia e intervenções tecnológicas variadas, temos hoje ciência de não existir mundo físico o bastante para que se cumpram as promessas inclusivas da cultura (isto, claro, se considerássemos que foram feitas para o cumprimento), o que nos coloca diante das tretas irresolúveis *internas* à “segunda natureza”, amplamente potencializáveis pela crise planetária, i.e. pela treta entre a “segunda” e a “primeira”. Devemos pensar o aquecimento terrestre, a proliferação de impactos ambientais nos oceanos e rios, na atmosfera e no solo, as consequências desses impactos nos ciclos de alimentação, o esgotamento de “recursos” (combustíveis fósseis, minérios, água potável), a poluição química, a extinção de numerosas espécies e o consequente desequilíbrio ecossistemático, a superpopulação e a potenciação de epidemias, entre vários outros problemas e detalhes sinistros, de maneira *conjunta* à intratabilidade da divisão social e à configuração de novos apartheids, à desconfiança generalizada e crescente em relação às instituições jurídicas e políticas, à ameaça

inafastável de nova guerra atômica, ao acirramento de conflitos étnicos (no mínimo, de 11 de setembro de 2001 ao Estado Islâmico), à estagnação da imaginação transformadora orientada pela gramática moderna da “emancipação humana”, à produção social (e mercadológica) da depressão, da ansiedade e diversos transtornos mentais, à guerra interminável contra as “drogas”, entre vários outros problemas e detalhes sinistros. O fim da História surge assim como algo que “não podemos imaginar senão acabando” (Fredric Jameson), como uma noção do pior, não do melhor, de modo que a situação, num piscar de olhos, não é simplesmente diversa, mas diversa, adversa e mesmo *inversa*: o que era questão de ser tornou-se questão de não-ser. Podemos então desenhar aqui uma interpretação ortodoxamente nefasta da filosofia hegeliana da História – e no mesmo sentido, da própria História “realmente existente” que é pensada pela filosofia hegeliana da História – como uma *Ateodiceia* (e não uma *Teodiceia*), isto é, como *processo destrutivo de auto-evidenciação da inexistência de Deus*. Nos termos da situação do presente, um filósofo hegeliano se ligaria que a necessidade da terminação é a própria Providência Divina, a confiança na História se mostra por fim a confiança – anterior à diferença entre pessimismo e otimismo – *na destruição*. O maior erro intelectual diante do curso das coisas, segundo Hegel, é pensar o que “deve ser” à parte do que “é” – pois “o que é, é a Razão” –, e considerando as circunstâncias da atualidade e do muito provável porvir (tanto mais provável quanto mais é necessário continuar), a conciliação com o tempo da “Razão” moderna só pode ser alcançada, do “ponto de vista” do Olho de Deus, pelo conhecimento do negativo no qual desaparece todo o afirmativo, tornando-se este um momento superado e subordinado pela totalidade do sistema como sendo um *absoluto não* (mas reparemos que o não-ser do monoDeus aqui ainda “é”. O que vai além disto é incogitável pela filosofia hegeliana e pela filosofia moderna em geral). Nesse ótimo, que é igualmente o péssimo, a era da representação do Deus-Homem sobrevirá apenas pelos seus efeitos físicos, e assim terá enfim cumprido sua verdadeira missão ontológica, ou melhor, ideológica: a de ser um puro nada com a mais extrema eficácia. Eis finalmente o resultado da Ateodiceia, do percurso do Deus inexistente: o momento de sua definitiva realização é precisamente aquele em que dele só restarão os efeitos.

67. Se tematizar o “Antropoceno” e sacar a História como Ateodiceia é uma visada que nos permite pensar a época inexistencial do Deus-Homem, a discussão em geral permanece vendo o mundo a partir do Olho do morto, pensando-o como o 'sujeito' único da situação: se o olhar não consegue senão refletir o Homem, o porvir não tem face que não seja destruição. Daí o sentimento histórico concebido por Hans-Ulrich Gumbrecht como um “bloqueio do futuro”, relacionado a uma absolutização do presente que o próprio Gumbrecht e François Hartog, cada um a seu modo, chamaram de “presentismo” ou “presente onipresente”, o alargamento ou fechamento alarmado da atualidade sobre si mesma diante da ameaça e do pressentimento do pior, isto é, diante de um porvir que em nada mais se assemelha àquele futuro luminoso do século XIX, que puxava adiante a cultura para o “progresso” ou para o “desenvolvimento” (acentuemos o acento pessimista da problemática do presentismo, em consideração ao sabido agravamento da situação planetária desde o início das discussões de história do presente). Notamos nesse temor do porvir uma *travação cognitiva de fundo* intrínseca ao pensamento moderno, posto que, quando confrontado à possibilidade (que é uma necessidade do “ponto de vista” do Homem, se é necessário continuar) de desarranjo material da cultura, em que restará, sem negócio, o vórtice da transformação – o *dever-não-moderno* – ou o terminal da extinção, simplesmente *dá tilt*. Se a pessoa é programada para pensar que toda verdadeira novidade só pode ser *mais* moderna, jamais *não* – pois é do conceito da modernidade *que ela mesma não devenha*, senão que todo *dever* seja um movimento de seu interior –, a situação de impossibilidade física da forma de coexistência *lhe* é então propriamente *insuperável* e portanto *incogitável* como possibilidade de outra forma de coexistência, porque pensa que já superou – que a História já superou – a alteridade, e que uma novidade não-moderna (assim como não-pós-moderna, haja vista que o que se chama de “pós-modernidade”, em larga medida, termina sendo uma auto-atualização da própria modernidade), logo, é auto-engano ou é mentira, um arcaísmo fraudulento. Que seja esta uma travação cognitiva de fundo, significa que a encontramos igualmente em todas as formas de pensamento crítico moderno, na medida de sua modernidade, o que fica claro nas palavras emblemáticas de Fredric Jameson, que expressam bem as limitações atuais da *esquerda* (em sentido amplo):

“é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo”, ou em nossos termos, que o fim da modernidade capitalista. Assim, por todos os lados do pensamento moderno, quando encaramos o sentido nefasto do fim da História, colapso não menos prático que teórico da forma de coexistência, situação de mundo na qual o 'sujeito' encontra-se despossuído do “mundo” que o possuía, tudo se assemelha a um inferno de falta e dependência viciada e imediatamente sacamos a latência da completa inoperatividade. Um exemplo simples ajuda-nos a visualizar o problema: consideremos, quanto à medicina, a *relação entre a dependência da indústria farmacêutica e o desconhecimento da floresta* (este relacionado à noção moderna de natureza, chapada e homogênea), e imaginemos um cenário de *indisponibilidade das mercadorias*.

68. As abordagens à crise planetária realizadas por pensadores como Isabelle Stengers, Bruno Latour, Dipesh Chakrabarty, Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski, entre outros, oferecem-nos uma percepção diferente do que está acontecendo porque concebem *a própria Terra como agência*, como 'sujeito' da situação, demonstrando – reconhecendo – a inutilidade da ideia moderna de natureza para a compreensão do presente. A noção que Stengers utiliza para pensar esta agência – *intrusão* – interessa-nos particularmente porque podemos sacar essa virada na posição de 'sujeito' – diremos simplesmente: na posição de *ser*, para não confundirmos ao 'sujeito' moderno, ou seja, para não pensarmos que a Terra agora seria o Homem, como se a Forma se preservasse – a partir de um contraste à noção hegeliana de *extrusão*, tradução que o padre Paulo Meneses encontrou para o alemão *Entäusserung*, com o qual Hegel pensou a própria gênese metafísica da atividade Humana sobre o planeta. Consta que “*Entäusserung*” fora introduzido no alemão por Lutero ao traduzir a “*kenose*” de Filipensis, 2, 7, a passagem de Deus-Deus para Deus-Homem concebida como auto-esvaziamento, movimento de auto-exteriorização, de trasladar-se para fora desde o Céu à Terra. A *extrusão*, nesse sentido antropológico (i.e. relacionado à teoria do Cristo-Humano) imprescindível à filosofia hegeliana, é precisamente o que dissemos ser o *início da era da representação*, a passagem do monoDeus da metafísica à física. Hegel usou a noção em vários outros momentos do sistema, sempre visando um gesto de força, como no simples escorrimento emotivo de uma

lágrima ou na própria “objetivação” da cultura moderna, a passagem do “Espírito Subjetivo” – o que está na cabeça do 'sujeito' – para o “Espírito Objetivo” – a “realidade humana” em tese fora da cabeça do 'sujeito', o “mundo” moderno (im)posto a tudo e todos. A extrusão, em outras palavras e quanto ao que nos importa focar, é a Mente do Deus-Homem fazendo-se Lei na Terra, constituindo-se como “realidade realmente existente” dentro da qual encontrar-se-ia tudo o que existe, ou ainda em outros termos, é o (pressuposto) Poder de “materializar” ou “fazer existir” efetivamente o Poder, o que é ao mesmo tempo o Poder de “imaterializar” ou “fazer inexistir” – ou “fazer existir” como um seu caso menor – o mundo dos outros (no §15 vimos como esse traslado funciona, na modernidade tardia, através de um jogo reflexivo com o materialismo desanimista, em um sentido que escapa a Hegel). A escolha de “extrusão” para traduzir o termo alemão gerou alguma resistência entre os hegelianos do Brasil, mas há uma sincronicidade maravilhosa na decisão por essa palavra. Entre outras acepções análogas, sempre logicamente inversas à noção de intrusão (uma de dentro para fora, outra de fora para dentro), a extrusão é uma noção geológica, o expelir das lavas de um vulcão, bem como o corpo resultante desse derramamento. Ora, a modernidade – a apropriação da realidade como “realidade humana” – é a Mente do Deus-Homem lançada sobre o mundo com a violência de um vulcão, um avanço inegociável cuja força provou-se capaz de elevar a temperatura do planeta. Digamos então, relacionando as noções de Stengers e Hegel, que a intrusão da Terra é uma resposta à extrusão da Humanidade: é o processo de modernização, a tentativa de realização dessa (ideia de) cultura, o que resulta na crise planetária. Todavia, diante dessa configuração em que um elemento se opõe externamente *ao sistema como tal, não a uma parte do sistema*, resta um movimento dialético a pensar, o mais significativo, porque é o *último gesto dialético*: não é que a intrusão do mundo seja o resultado da extrusão do Humano, mas que a crise planetária é a *extrusão do mundo* como resultado da intrusão do Humano. Quem é afinal o vulcão? E quem não é?

69. Quando fazemos essa inversão, ainda que falemos na agência da Terra como uma resposta à modernização, não estamos mais no domínio da dialética porque o que surge não é a “natureza” idealizada pela modernidade, senão justamente uma alteridade

absoluta, vinda desde um além da reflexão, estilhaçando o espelho moderno do mundo. Mas o que é essa verdade totalmente outra? Como pensar *a partir* dela? Como conceber a passagem – como passar – do fim da modernidade ao começo do mundo?

70. Neste ponto cumpre explicitar, em relação à *contraposição à modernidade*, uma diferença básica de abordagem entre a presente e o perspectivismo ameríndio, considerando tanto o pensamento de Viveiros de Castro quanto as metafísicas indígenas: não concebemos o perspectivismo como se dando entre a imanência (não-moderna) e a transcendência (moderna), mas entre a imanência (física) e a própria imanência (metafísica), entre o mundo e o próprio mundo, não entre o mundo e o “mundo” transcendente dos Humanos. É certamente preciso pensar a contraposição à modernidade, veremos adiante, em termos perspectivistas, mas importa-nos antes pensar uma negação original à metafísica branca que não a tome por ponto de vista, nesse sentido uma negação que não se encontra entre as mencionadas no §6o (as negações intra-imanente, externa e interna à transcendência), mas que a elas vem juntar-se como um suplemento que é desdobramento de potência, não algo anteriormente faltante. Uma *negação total* que afirma o perspectivismo *como tal* contra o pensamento moderno, não *uma* perspectiva, como se a modernidade fosse a outra. A transcendência – o Deus-Homem, a Forma monoteísta – *não é uma perspectiva*, mas uma tentativa de apropriação ideal de *ambas* as perspectivas do real, a física e a metafísica, de forma que pensamos o mundo *como um todo*, as duas perspectivas, *contra* a transcendência. A questão que queremos colocar é: *como dizer sim à totalidade da existência e ao mesmo tempo dizer não à totalidade da modernidade?* No cosmo-politeísmo indígena, como analisamos sobre a noção de Brasil, não há qualquer necessidade lógica de negar ontologicamente a existência das ideias dos brancos, ou dizendo o mesmo, não se trata de colocar este pensamento do não-ser na conta dos índios, mas isto não significa que não possamos reconhecer teoricamente, no pensamento da imanência e da multiplicidade, a potência de uma contraposição absoluta, uma *afirmação inexistencial* que seja pura *afirmação da existência* como totalmente outra em relação à totalidade moderna. Diremos que a oportunidade dessa abordagem surge com o próprio *advento do materialismo científico*, expressão com a qual apontamos para a

*matematização da natureza* (o que Quentin Meillassoux, filósofo cujo “materialismo especulativo” nos permitiu pensar a originalidade da linguagem não-significante dos matemas, chama de “galileísmo”) e a noção mesma de um *materialismo estrito* (o que entretanto não cabe no materialismo dualista de Meillassoux). Trata-se de sacar que a treta científico-materialista contra o Deus transcendente é – pelas mesmas razões – uma treta *contra o próprio pensamento moderno*. Portanto, à diferença de Viveiros de Castro (no mesmo sentido, à diferença de Bruno Latour; e em outro sentido, de Meillassoux), diferenciamos com propriedade entre a noção “materialista” *moderna* de natureza e a noção estritamente materialista ou científica de natureza, o que significa não ceder intelectualmente a natureza (o supralunar) e a ciência materialista aos modernos. Queremos, enfim, compreender racionalmente que *o mundo como um todo, como a ciência, não é moderno*. Dessa forma, em última análise não começamos a guerra nem de fora, nem de dentro da cultura, mas no coração do conceito de ciência e de realidade.

71. Sabemos que a noção de materialismo, nos desdobramentos da modernidade tardia, tornou-se a principal peça na carteira mental do Homem para sustentar sua relação privilegiada à realidade. A “ciência moderna” informa-nos uma cultura maior que tem propriedade do conhecimento do mundo verdadeiro, i.e. da realidade material, que é, ficamos sabendo, onde moram as sociedades de Estado com todas as suas representações, e ademais onde também (sub)moram as sociedades contra o Estado e suas imaginações folclóricas, na medida em que, por exemplo, os Yanomami ficam divididos entre o Brasil e a Venezuela. Mas o que é, afinal, o materialismo estrito? O que significa – quais são realmente as consequências teóricas em afirmar – *que tudo é unicamente físico?*

72. Recuperemos a abrangência que a noção de Razão tem principalmente no começo do século XIX com a Wissenschaft do idealismo alemão (ciência filosófica, ou ciência “à maneira dialética alemã”): não se trata de pensar somente uma razão científica ordinária, mas também, de maneira *teoricamente relacionada*, uma razão espiritual, ou melhor, a Razão em sua face espiritual. A racionalidade do entendimento científico (no sentido de não-filosófico, de não-metafísico) é um momento no caminho do conhecimento, que realiza-se como um todo na dinâmica onde se encontram as investigações da física e da

metafísica. Hegelianamente, tratar-se-ia da totalidade em que a “primeira” natureza, a realidade material ordinária, é intelectualmente reconciliada – i.e. apropriada – à idealidade antropológico-monoteológica da “segunda natureza”, a cultura em sentido moderno. A importância de considerar essa abrangência se mostra se sacarmos a ingenuidade filosófica patente ou latente no discurso “materialista” da “ciência moderna” (que, dissemos, não pode assumir o idealismo – não pode assumir o sentido de ciência buscado por aqueles alemães do século XIX – ou teria justamente que abandonar a noção de um materialismo estrito). Um típico moderno cientista da natureza, é dizer, um típico moderno que pratica ciência ordinária, quando não está em seu laboratório se despersonalizando, implodindo racionalmente na exterioridade sem-sentido, assume sem problematizar a *existência* do Estado, da Propriedade, das Fronteiras, do valor do Dinheiro e entidades representativas análogas (ou as problematiza *superficialmente* como “dados” ou “convenções” – o que conta teoricamente, para fins de “legitimação” do Poder, é a pura assunção formal de um segundo registro ou plano de existência que não é *exatamente* o de quasares, esponjas-do-mar e partículas subatômicas), no mesmo sentido em que assume a *inexistência* do monoDeus e outros seres sobrenaturais (vimos na teoria da secularização que a modernidade tardia, em que Deus esconde-se de si mesmo apesar do chamado idealista à consciência-de-si, equivale todas as formas de espiritualidade “pré-modernas” como sendo uma mesma coisa). Ora, por que não há ceticismo ou ateísmo algum sobre a existência da Autoridade, ou da Propriedade, ou melhor, por que considerar isto parece-lhe tão ingenuamente não-científico? Para esta típica figura, mesmo que Hegel gritasse em seus ouvidos que “se você pensa que Deus não existe, mas o Estado sim, você não entendeu nada!”, não há nada de estranho com suas referências intelectuais, ela inclusive frequentemente se diz mesmo “neutra” ou “imparcial”, porque pensa que o plano existencial das sociedades de Estado, a “realidade humana”, é a própria realidade material, ainda que saiba que esses dois sentidos de realidade *não são imediatamente o mesmo*. O que precisamos observar, em todo caso, é a impossibilidade de viver sem se relacionar a um *duplo registro* ontológico, correspondente ao que se chama comumente de o material e o espiritual, o físico e o metafísico. Mas no mesmo gesto em que recuperamos essa

abrangência da noção de Razão, *sustentemos* afirmativamente os motivos da crise da razão espiritual – ou da filosofia do espírito que os modernos quiseram descobrir na Razão – desde meados do século XIX ao final do século XX, que se são recuperados ideologicamente, ao menos partem de intuições acertadas sobre os descaminhos da cultura. Com esse posicionamento conseguimos, como diz o jargão, não perder o bebê junto à água do banho, pois estamos plenamente de acordo com a problematização do “fundamento” metafísico da modernidade sem que isto seja assentir a qualquer anti-racionalismo ou postura anticientífica generalizada, senão muito bem o oposto: é a partir do materialismo do entendimento levado às últimas consequências como *filosofia primeira* que podemos conceber a negação total da unificação transcendente e ao mesmo tempo compreender a racionalidade espiritual das culturas imanentes – a trans-forma cosmo-politeísta, a multiplicação imanente.

73. O que buscamos, como se vê, é *repensar a relação entre física e metafísica* – da mesma forma, entre os *saberes* da física e da metafísica – *com a própria noção de materialismo*, de maneira que se contraponha à forma moderna de lidar com esse duplo registro, ou seja, com a realidade como um todo. Tenhamos claro que o problema do pensamento moderno não é a apreciação em si de uma dupla referência, não é a noção de que o mundo divide-se entre um âmbito que chamamos de “natureza” e um âmbito que chamamos de “cultura”, mas a forma com que concebe a relação e as próprias noções de natureza e cultura, bem como o *caretismo* que condiciona fisicamente essa concepção. A artilosidade do Deus-Homem consiste em dissimular o paradoxo do real e no mesmo movimento simular um “mundo” inteiro onde o duplo registro é artificialmente situado: na medida em que o processo de modernização ou caretização consiste em *encerrar como ~~metafísica~~ a metafísica na física* – daí o típico moderno cientista da natureza não se assustar com a *sobrenatureza* do Poder –, tudo se passa *como se a divisão entre o físico e o espiritual fosse uma separação inerente ao mundo físico ordinário*, o que por si oblitera e exclui a verdade do extraordinário, pactuando o matrimônio entre ciência e desencantamento à base do “juízo” antropológico-monoteológico. Contra isto, diremos que *a divisão entre o físico e o espiritual é a autodivisão ou autodiferença da realidade como um*

todo, não uma cisão exclusivamente própria ao plano careta. A relação entre natureza e cultura que informa uma forma de coexistência imanente é a *relação entre a física careta e a física expansiva como auto-relação do mundo* (ou entre natureza e sobrenatureza como auto-relação da natureza) – a que nada falta, portanto. A verdade totalmente outra, nesse sentido, é a *própria realidade material* como um todo e sua diferença de perspectiva. Uma noção de realidade material que não é moderna não apenas porque sabe do lugar da metafísica, mas porque nos permite pensar *filosoficamente*, considerando tudo, a *própria física careta*: é certo que as ciências da natureza, em alguma medida passível de atualização, conhecem fisicamente o mundo, mas uma vez que a perspectiva metafísica é excluída do pensamento, algo essencial à compreensão da própria realidade ordinária é perdido: precisamente, *que não é todo, mas parte* (ou parte-todo), o que teoricamente faz toda a diferença do mundo, toda a diferença quanto ao que pensamos do ordinário, bem como do extraordinário e da relação entre ambos. Nesses termos, *rejeitamos teoricamente a identificação moderna entre a física como um todo e a física como não-metafísica* (o mundo careta). Ao contrário do que podemos dizer das inapresentáveis entidades ~~espirituais~~ modernas, não há problema algum em afirmar que as entidades ontodélicas são *estritamente físicas*, é por serem estritamente físicas que realmente *se apresentam* ao corpo, à experiência material da consciência outra, e por isso mesmo são irrepresentáveis idealmente. A ignorância da materialidade do encanto, no tocante às atuais ciências da natureza (isto é, a partir do ponto de vista de cara), não impede o reconhecimento dessa materialidade, logo dessa realidade, o que é dizer: *tudo é igualmente físico, mas não fisicamente igual*, o mundo percebido e cognizado pelo cérebro de cara é *exatamente* tão mundo quanto o mundo percebido e cognizado pelo cérebro doidão, qualquer pressuposição ou suposição de hierarquia ontológica é puramente arbitrária (ideológica).

74. Mas reconhecer o Misterioso paradoxo, bem entendido, é sacar que a revolução científica, ao diferenciar entre a astrologia e a astronomia no século XVII, a alquimia e a química no XVIII, *trouxe algo novo* para o pensamento: *não a condenação da metafísica*, como se fez saber pelo discurso moderno sobre a ciência, mas a autodiferença do conhecimento, *a própria possibilidade de reconhecer o paradoxo da realidade*. Nessa linha, a

conhecida treta entre Johannes Kepler e Robert Fludd é emblemática: como Fludd, Kepler era um aplicado cristão influenciado pela tradição hermética, mas prescindir de simbologias e significações ocultas para a cognição da física ordinária dos astros – i.e. proceder pelo raciocínio abstrato e pela linguagem não-significante dos matemas – permitiu-lhe um acesso impensável em termos propriamente metafísicos (nota: “abstrações” matemáticas não equivalem ao sentido transcendente de abstração – números não são ontologicamente o mesmo “tipo” de entidade que Estados ou Propriedades, assim como axiomas não são dogmas, mas não não temos condições de aprofundar isto aqui). Que a religiosidade de Kepler não tenha ruído à primeira indiferença ontológica expressa por uma fórmula, ou que Isaac Newton tenha feito seus estudos de filosofia oculta, chegando mesmo a surtar por “contaminação de mercúrio”, ao mesmo tempo em que formalizava e calculava as razões caretas pelas quais a maçã caíra na sua cabeça, ou ainda, que Descartes tenha aberto as portas para uma física mecânica e ao mesmo tempo tenha buscado renovar a metafísica, isto deixa claro que o “galileísmo” não se confunde ao materialismo que surge no século XVIII francês, o mecanicismo sem-Deus-mas-de-Estado. O que a matematização da natureza realiza é uma *ontologia regional*, muito embora essa região corresponda a uma parte-todo, a um ponto de vista da totalidade. Isolando o mundo careta como plano de experiência e investigação que não procede pela linguagem encantada do sentido, esta visada explicita-o como *verdadeira perspectiva da existência*, mesmo que a qualidade de perspectiva não seja explicitamente tematizada. *Existe um modo de apresentação do mundo – isto é, um plano – que é própria e particularmente ordinário*, eis o que o Esclarecimento esclareceu originalmente. Ou seja, há de fato algo que um xamã desconhece quando afirma, por exemplo, que não cura doença de branco, só doença de índio, ainda que vejamos na ética dessa afirmação o próprio reconhecimento do paradoxo (essa ética é o perspectivismo ameríndio, deixando claro que este desconhecer não lhe é uma falta, mas um reconhecer da diferença, dessa forma não é um desconhecimento no que lhe concerne). Mas também há algo que um cientista da natureza desconhece quando afirma, tendo em vista um conceito caretista de medicina, que não existe “doença de índio” (neste caso o desconhecimento é uma falta). Isto é, ao se contrapor

à noção de que a existência física, como não-metafísica, é alguma coisa irreal ou não existente em seus próprios termos – no mesmo passo, ao se contrapor metodologicamente, na investigação, a uma mistura *a priori* de elementos físicos e metafísicos –, a revolução científica nos deixa sacar que *a metafísica também é uma perspectiva*. A sacada racional de que existe um modo de apresentação do mundo que é própria e particularmente o ordinário é também a sacada de que existe um modo de apresentação do mundo que é própria e particularmente o extraordinário, uma compreensão que nos permite então um olhar renovado e afirmativo sobre a própria metafísica como parte-todo, como verdadeiro ponto de vista. Dessa maneira extremamos a noção de uma autodivisão ontológico-metodológica do conhecimento, para que saibamos do saber em si como formulação de alianças cognitivo-criativas *a posteriori*, resultantes de experiências em ambos os modos e planos, com suas próprias metodologias. O mesmo nome – “o nome é um só” – que engloba a divisão da ciência é no limite o próprio nome da ciência.

75. O que estamos sugerindo não é uma interpretação espiritualista da ciência ordinária como as que surgiram especialmente após o advento da física quântica, interpretações (em geral ligadas a noções metafísicas orientais) que querem encontrar no conhecimento careta “evidências” de uma espiritualidade concebida como não-material. De nossa parte, não nos interessa retirar ou acrescentar nada à ciência ordinária justamente porque o que visamos é o paradoxo, a diferença entre ordinário e extraordinário. O que sugerimos portanto é que as ciências da natureza, sem qualquer prejuízo cognoscente quanto ao que lhe cabe, não são a ciência toda, que há regiões ou modos da própria realidade que se relacionam a outra perspectiva epistêmica. Assim, não é preciso de nada além dos corpos, não é preciso nada além do mundo, mas se quisermos falar da realidade como um todo, é preciso *mais* do que a ciência ordinária.

76. Não somente a ciência como um todo não é moderna, mas *as próprias ciências da natureza*, na verdade, não são modernas – porque a ciência ordinária *como tal*, perspectiva do não-sentido, não é cultural. O conhecimento cultural, a partir da teoria da autodiferença, diz respeito às ciências da sobrenatureza. Isto não é ignorar a relação produtiva estabelecida entre a ciência ordinária e o moderno aparato industrial e

financeiro, mas conseguir desvencilhar intelectualmente uma coisa da outra, as ciências da natureza e a ideologia antropológico-monoteológica, para que possamos chegar à compreensão e enfim à prática de *culturas científicas imanentes*, o que o cérebro visionário de Oswald de Andrade avistou, jogando com as próprias armas da devoração dialética, como o “homem natural tecnizado”. Nesse sentido, a *revolução caraíba* é o verdadeiro complemento metafísico da revolução científica da física. Nem que seja, digamos em referência à noção latouriana de Danowski e Viveiros de Castro, para que façamos *gambiarras* prenes de uma ontologia da ciência aberta ao encanto.

77. Algumas palavras sobre duas noções recentes de materialismo, que permanecem no registro infrutífero e enganoso de um materialismo sem-Deus-mas-de-Estado. Em *Após a Finitude*, Meillassoux desenvolveu uma potente argumentação para tentar demonstrar, sobretudo contra a “revolução copernicana” de Kant e todas as consequências pós-kantianas, que a revolução científica (entendida por ele como uma revolução moderna) abriu à filosofia uma oportunidade única de conhecer a *existência em si mesma*, o mundo enquanto independente do pensamento, sacando-o racionalmente como pura materialidade “morta” (não-viva, inorgânica). Mas o “materialismo especulativo” desenvolvido pelo filósofo, mesmo que sagazmente apontando para a existência de inexploradas consequências filosóficas da revolução científica, e ainda que deixe muito claras as limitações básicas do “correlacionismo” dos últimos séculos, não vai longe o suficiente: matéria aqui, como de costume, é exclusivamente *da cultura para fora*. Sem dúvidas isto não diminui o brilhantismo de Meillassoux em apontar uma inconclusa ontologia materialista no cerne da racionalidade científica, mas o emergentismo de seu pensamento, derivado da tese da “necessidade da contingência”, perde de vista maiores consequências, que só podem ser pensadas através de um looping em que aquilo que se descobriu lá fora – a existência em si como pura materialidade – *reflete a morte de volta*. O que rola com isso? À primeira vista, parece que chegamos somente nas fronteiras da neurofilosofia ou ciência cognitiva contemporânea, o atual front teórico-inexistencial da própria modernidade. Estaríamos, por exemplo, próximos ao “materialismo eliminativista” do casal Churchland (Paul e Patricia) ao afirmarmos um materialismo absoluto? O básico

do pensamento dos Churchlands é escrutinar a noção da inexistência do Eu (Self) a partir do desenvolvimento da neurociência, de maneira a descartar os resquícios de “psicologia popular” (folk psychology) em nossa auto-concepção. Mas por razões evidentes – se é preciso dizer: culturais – a navalha do casal eliminativista também não vai até o fim: o Eu-Humano é na verdade um cérebro sendo um cérebro e pensando que é outra coisa, *certo*, mas as entidades que são a cultura moderna como um todo *permanecem existindo* com toda certeza, sem precisar sequer de fé. É isto a extrusão, quer dizer, a intrusão em estado puro: as ideias que o Eu “fez existir” no mundo fora da cabeça são tão existentes, mas tão existentes que continuam de pé *mesmo quando cai o Eu*, como um castelo de cartas voador. A Autoridade moderna e seu sistema representativo não é a mais avançada das mais avançadas das “psicologias populares”, completamente redutível, por exemplo, a explosões neuronais no cérebro de um cara com um revólver, mas algo que se estabeleceu “evolutivamente” – ou seja como for, o ponto é que “se estabeleceu” – na própria realidade exterior ao corpo, algo que está mesmo “aí fora”, queiramos ou não (aliás, cabe mencionar que boa parte do que Paul e Patricia Churchland tomam como “psicologia popular” relaciona-se ao âmbito da alteração de consciência, que eles visivelmente desconhecem. Nesse sentido, uma posição ontologicamente materialista não é a que afirma, por exemplo, que o Estado é tão inexistente quanto fadas – porque fadas existem ou existiram metafisicamente, cogumelos mágicos e outras chaves-mestras já as apresentaram a muitas pessoas). Seria mesmo muito interessante colocar uma pedra na mão de um “materialista” ou “naturalista” desse naipe e perguntar: – esta pedra, ela está no Brasil? Essa típica figura provavelmente responderá que sim antes mesmo de piscar os olhos, *como se isso em absolutamente nada contradissesse a afirmação da exterioridade da natureza*. Em outras palavras, um “cientista moderno” comum refere-se diariamente a duas noções de fora, a “realidade humana” (cultura) e a realidade material (natureza), e seria o caso de perguntar-lhe simplesmente *o que está dentro do que*. No fundo, a resposta mais honesta seria uma pergunta: quando estou dentro ou fora do laboratório? Ou: quando calculo propriedades naturais ou quando conto dinheiro?

78. Diante disso, de que maneira o materialismo desemboca na legitimidade do

Poder? Justamente: de maneira alguma, brodagem, *muito pelo contrário*, e aqui está o tchan da coisa. Se considerarmos a própria separação moderna entre natureza e cultura, uma posição estritamente materialista consiste em sacar que aquilo que não é a cultura, o mundo físico, é a *totalidade do que existe*, e que esta totalidade mesma, infinita e suficientemente, *já compreende* – desde que há experiência cognoscente, *já é – a natureza e a cultura*, a física e a metafísica, o ordinário e o extraordinário, portanto em um sentido redondamente não moderno, imanente (onde o espiritual é o ontodélico, não o abstrato), que não apenas explicita a *desnecessidade ontológica* da referenciação à transcendência – ao Deus ou ao Estado, porque *a qualquer exceção à natureza* – para a orientação na existência (para a construção do ethos), como o faz porque dá a saber que *é a modernidade* – a cultura transcendente e uma natureza que seria em si mesma careta – *que não existe*. Ou também poderíamos dizer, com as mesmas consequências: considerando a própria separação moderna entre Humano e mundo, o mundo é a totalidade do que existe etc. Que a cultura não exista, não significa dizer que as pessoas não estejam pensando o que estão pensando ou fazendo o que estão fazendo, mas que *é teoria e prática de nada*, uma marcha sobre a Terra (mas) em torno do vazio, que não obstante e por isso mesmo – se tudo é unicamente físico, a ilusão passa-se unicamente na materialidade, o não-ser passa-se unicamente no ser, o que compreendemos se nos ligarmos na distinção aristotélica entre um pensamento e um 'objeto' do pensamento –, quer submeter tudo. Destruição do ser como positividade do não-ser – efeitos sem causa. Quer dizer: cuja causa é o *pensamento da transcendência*, *não a transcendência* (e o pensamento, propriamente, não é *da transcendência*, mas sempre de uma pessoa física, de uma imanência viajando errado). Elaborado o materialismo nesses termos, o saber é contra o Poder, a razão é contra o Estado: *não existe transcendência em relação ao mundo*. Em termos afirmativos, que são os mais importantes, concebemos a *exterioridade absoluta* da natureza em relação ao sentido moderno de cultura como *interioridade absoluta que é em si, auto-suficientemente, o físico e o metafísico*. Dessa forma, radicalizando ontologicamente a noção de um materialismo científico, damos um certo looping lógico em que retornamos à metafísica como âmbito de verdade, porque âmbito da física (não em sentido restrito), portanto *em nada relacionado a*

*uma ideia transcendente de sentido*, que é precisamente o que se torna insustentável com o materialismo. Se significa alguma coisa, “transcendência” nomeia a própria violência que interrompeu dogmaticamente a experiência física da espiritualidade (a alteração de consciência), *o que nos deixa compreender o processo de caretização – a era da representação – como processo físico-mental de formação de um corpo doentio, um aberrante projeto de privação de sonho*, ou mais especificamente, *do sonho desperto*, uma afirmação que demanda sentir-se com todo o peso do mundo, com a gravidade de uma *amputação* (que será substituída pelas entidades da representação). A cultura moderna só é possível através desse *sufocamento da fisicalidade da espiritualidade*, mortificação das propriedades mágicas do corpo, é essa violência de barragem que cria a necessidade da mediação, que gera a eletricidade da simulação.

**79.** Os modernos, aqueles que esqueceram, pensam que espiritualidade é uma coisa que as pessoas ficavam ou ficam viajando de cara. Claro que também, mas em si mesma a espiritualidade é a experiência do corpo outro. Onde é vetada a experiência direta da alteridade, o espírito foi possuído pela representação. Onde é vetada a experiência direta da alteridade, o espírito perdeu a liberdade natural – perdeu a si mesmo – e ganhou a “liberdade” de Estado, a maior infelicidade já inventada.

**80.** Repensar a relação entre natureza e cultura é repensar a relação entre natureza e liberdade. A ideia de uma contradição ontológica (ideológica) entre natureza e liberdade, formadora da ideia do Deus-Homem e portanto da crise planetária, é isto mesmo: uma contradição. Mas esta afirmação apenas pode ser feita se compreendermos a identidade – que é a imanência da diferença – entre natureza e liberdade, ou daríamos à contradição tudo o que ela precisa: status ontológico.

**81.** Não tinha como não dar defeito: em “fundar” forçosamente uma insuficiência, a modernização só poderia mesmo redundar em dependência química. Se a experiência de existir autodivide-se entre física e metafísica, resta claro – pelo desequilíbrio “positivado” – o porquê do corpo moderno – da servidão voluntária – não conseguir mais funcionar sem tarja-preta. Notamos até onde vai uma dieta?

82. O orgânico é exatamente tão físico quanto o inorgânico, não há qualquer separação ontológica entre nós e a pedra no meio do caminho. A questão é que a pedra, a própria matéria “morta” (no sentido de não mais que o puramente material), pode ser encantada. A questão é que a física, a depender do que comeu, experiencia a si própria encantadamente.

83. Somente uma máquina capaz de alterar a consciência pode ser dita realmente inteligente.

84. Se a alteração de consciência é a propriedade de auto-renovação e assim de auto-suficiência espiritual do corpo, toda experiência mística – todo ritual ontodélico – é um fim da História e uma anulação do Poder, bem como o fechamento das vias de acesso ao extraordinário é o começo da História e a instauração do Poder. No mesmo sentido, quem goza das imagens sagradas não precisa de paraíso artificial: não precisa comprar as imagens vazias do Mercado.

85. A não-modernidade não é apenas uma idade do mundo, mas uma *idade da vida*: todo processo moderno de socialização da criança é um mau-encontro, é uma amputação, é um esquecimento forçado (não uma “castração” de qualquer “narcicismo primário”, porque a criança não é pré-Humana, é *cósmica*, é interioridade da exterioridade absoluta, não-Humana, não uma interioridade egóica ou pré-egóica em cuja lógica já estaria inscrito ontogenicamente um vir-a-dobrar-se à “exterioridade” da cultura Humana – também existem crianças em culturas não desencantadas, onde, quanto às idades da vida e suas passagens, a teoria é outra). Lembrando um fabuloso insight entre Benjamin e a mesalina, a criança, diante do adulto (Homem), saca antes a incapacidade de magia do que a força da autoridade – mas este saber a autoridade tratará de ensiná-la a desconhecer, com todas as chantagens e violências possíveis, incluindo uma boa alfabetização. Se a alma insistir em não ser capturada pelo espírito, se conseguir criar meios de resistir à educação caretista, aguarda-lhe o estrangulamento na passagem entre o jovem e o adulto. Sabemos a teoria moderna das idades da vida: o jovem torna-se adulto quando para de sonhar com “inexistentes” “outros mundos possíveis” e encontra seu lugar na “realidade realmente

existente” da cultura, assumindo como suas as ideias da Humanidade.

86. “Enquanto se disser alguma coisa, a hipótese-Deus estará aí.” (Lacan). Tudo rola como se afirmar a inexistência de Deus, por uma traquinagem inerente à linguagem, fosse o gesto mesmo em que se diz sua existência. Isto certamente é válido para a comunicação moderna e é do reconhecimento dessa feitiçaria que também se trata, mas esse feitiço cai por terra, todavia, quando *reconnectamos a linguagem ao extraordinário* e nos damos conta de, o tempo todo, estarmos dizendo na realidade outra coisa que não o Poder – de estarmos dizendo o que não se pode modernamente dizer.

87. Precisamos ter em mente *duas noções de inconsciente*. Em um nível superficial, há o inconsciente do 'sujeito' moderno, que é Deus. E há no profundo o inconsciente cosmodélico, a Interioridade metafísica da consciência, que é escondida pelo inconsciente antropológico-monoteológico e que pode ser destravada pela alteração.

88. Compreender a inexistência da transcendência – no mesmo sentido, a existência do mundo – é compreender que o engenho de “fazer inexistir” aponta somente contra si próprio. Não pensa o moderno que a metafísica não é uma perspectiva, mas apenas um *equivoco da própria física*? Pois é a modernidade mesma que não é uma perspectiva do mundo, mas um equivoco da própria física, ou com mais precisão, de certos seres físicos, os modernos, enquanto na realidade pessoas de carne e osso viajando que são entidades “fora” da natureza. Um auto-engano da existência que pode ser imaginado se considerarmos o que essas pessoas pensam ontologicamente dos outros. Por exemplo, o que um moderno pensa, digamos, a respeito dos povos do Egito antigo? Se os deuses não existem, não está presumido que gerações e gerações viveram suas vidas durante milhares de anos em torno de absolutas ilusões? Não é fácil e “objetivo” pensar que todas as culturas “pré-modernas” que existem ou já existiram – ou que podem existir através do fim da modernidade – foram, são e serão nada mais que fantasias, estas entendidas como o que não é real? O ponto no materialismo, vejamos bem, não é que o Estado e a História não existam como não existiam os deuses do antigo Egito, mas que os deuses do antigo Egito realmente *existiram* (metafisicamente), enquanto o Estado e a História – como todas as entidades ~~metafisicas~~

representativas – *não*. Insistindo na questão do Brasil: é certo que nos primeiros 150 anos de colonização as populações ameríndias foram quase totalmente exterminadas direta ou indiretamente pelos brancos, os fatos são os fatos, *fisicamente* tudo aconteceu, mas os *fatos não são históricos*, os índios jamais foram “superados” pelo Poder dos brancos e sua Humanidade, a narrativa histórico-jurídica é um feitiço fortemente armado em que somos envolvidos, gerações após gerações, em cada processo de socialização, de introdução na “realidade humana” (de Humanização). A novidade dessa negação materialista é que apenas os modernos a manipulavam contra os outros, mas precisamente porque apenas contra eles – contra as ideias transcendentais – se aplica. Tudo isso se relaciona com a visão: a modernidade, como disse Nietzsche do cristianismo, é uma *doença dos olhos*. O Homem não vê as coisas, ou as vê *através* das abstrações, portanto vê somente as abstrações. Se pingarmos o colírio certo, veremos que a concretude desta negativa (a inexistência da cultura, da “coisa” da “segunda natureza”) está em ser uma afirmação do mundo como um todo, *a primeira, única e múltipla natureza que existe*, e que antecedendo absolutamente a distinção entre o verdadeiro e o falso, ou melhor, sendo uma verdade que não se compreende no regime distintivo entre o verdadeiro e o falso, deixa-nos perceber e cognizar a falsidade da ideia que distingue ontologicamente entre o verdadeiro e o falso.

89. A compreensão da inexistência da transcendência não é portanto a mera afirmação de um não-ser, o pensamento não se esgota aí. O que a *forma* do materialismo nos informa é que aquilo que não-é *só pode ser na realidade outra coisa (que é)*. Nesse deslocamento mais que abismal, chegamos por fim ao que nos leva além da reflexão: a *transformação*.

90. *Lá onde conheço, jamais fui o mesmo* – isto não é não ser mais o mesmo, mas retroativamente *nunca haver sido*. Mas em jamais haver sido, *sempre fui completamente outra coisa, que é o que é* – o mundo. O primeiro passo dessa volta completa, desse vir-a-ter-sempre-sido-completamente-outra-coisa-que-é-o-que-é, foi desenhado genialmente por Paulo Leminski em 1975, no *Catatau*: derretendo de calor e de absurdo, viajando grave entre as fumaças sinuosas da cannabis pernamboulcana, irrecuperavelmente impressionado, desmesurado e atordoado por formas vegetais e animais insubsumíveis à

lógica branca, Descartes (Cartésio) – o Eu cogito, espírito transcendente, o não-corpo – não demora a perder-se na mais sinistra das bads: a da *própria* inexistência – “Duvido se existo, quem sou eu se esse tamanduá existe?” A alteridade é o vórtice atrator em que Eu não-sou – com esta antecipação do *an est* do Eu diante do *quid est* do tamanduá (um bicho que, lembra-nos Lévi-Strauss nas *Mitológicas*, é entre os povos ameríndios muitas vezes considerado tão perigoso quanto uma onça), Leminski nos leva por um vendaval barrocodélico em que tudo desaba em ruído e confusão, mas o faz de um jeito que altera a relação existência-inexistência: *o próprio não-ser se relaciona logicamente ao reconhecimento do ser-outro, invertendo a fórmula (que chamamos de monoteísta) em que “meu” ser condicionaria o não-ser do outro*. O movimento, contudo, *ainda não termina aí* – queremos insistir, para além da ego-trip autodestrutiva cartesiana, que *quem morre é o Eu, não o cogito como tal*. Com isso, queremos pensar uma sequência que siga pelo portal aberto por Leminski, que nos permita ir além da Ateodiceia, além do fim, além da morte. Demorando-se o bastante diante desse tamanduá contra-epifânico, o pensamento talvez conseguisse superar a bad inexistencial, livrar-se da auto-posseção pelo Eu-Humano e descobrir a existência e o saber da existência *lá do outro lado*, na toca do bichano, metamorfoseando-se na alteridade e cogitando a partir de Lá, como *sendo* Lá. Assim, passamos da noia à metanoia. Uma superação que não é, portanto, uma recomposição, mas um atravessamento. Mas de Lá, gesto crucial, vem o mais importante: quando a tamanduação acontece, quando se atravessa esse portal do desconhecido, *o Além vem a ter sido sempre Aqui, o que antes “era” o Outro é o que na verdade é desde o início*. Então, que Eu nunca tenha existido, é que *sempre fui o tamanduá* – logo existo. Nesse sentido, a tamanduação é um auto-exorcismo, anulação retroativa da catequese, a tamandualogia é uma ciência da trans-formação – destranscendentização e re-imanentização da imanência – como filosofia do conhecimento. Conhecer é transformar-se: chegamos então ao lado de dentro do lado de fora, mas de forma tal que o lado de dentro do lado de fora é o próprio lado de dentro inicial, porém não mais o mesmo, ou melhor, o que jamais foi esse mesmo, senão completamente outra coisa que finalmente é – o mundo. Dessa maneira, depois de sacar que já está morrendo, que já morreu e que nunca existiu, aquele que busca a

renovação descobriu que é na verdade outro em relação ao que pensava ser, e compreendeu que, ao menos em vida, *existe vida após a morte*.

91. Com o *vir-a-ter-sempre-sido-completamente-outra-coisa-que-é-o-que-é*, lidamos com o paradoxo apontado por Terry Eagleton (em *Figuras de Dissenso*) sobre a noção de revolução:

Se uma revolução é profunda o suficiente, deve também transformar o próprio critério a partir do qual pode-se identificá-la, tornando-a assim ininteligível para nós. Mas se é inteligível, deve ser porque a transformação não foi radical o suficiente. Se nós podemos falar sobre a mudança então não foi intensa o suficiente; mas se é intensa o suficiente, ameaça cair fora de nossa compreensão. Mudança deve pressupor continuidade – um sujeito para quem a alteração ocorre – se não temos que ser deixados com dois estados incomensuráveis; mas como tal continuidade pode ser compatível com a sublevação revolucionária?

92. O que acontece se pingarmos mais uma gota daquele colírio especial e nos concentrarmos nesta questão? Em algum momento, quando o Além vem a ter sido o óbvio, o sempre-Aqui, o corpo é arrebatado concretissimamente por um insight alucinante, um verdadeiro giro ontológico do presente: o *“outro mundo possível”* é o *próprio mundo que existe, é o que é desde o começo*. Não o “mundo” moderno, mas justamente: o mundo que existe, a realidade como um todo, em física e metafísica.

93. Estamos no núcleo do *problema dos mundos*, noção com a qual apontamos para a *transformação da forma de coexistência como questão de conhecimento*, o que direciona nossa atenção a uma tradição específica da modernidade, o “materialismo dialético”, que tomamos de forma expressamente simplificada como o pensamento revolucionário de esquerda. Embora por razões diversas, a base moderna do materialismo dialético deixa-se sacar pelo mesmo problema teórico que apontamos na filosofia de Derrida, o começo viciado do pensamento, que neste caso procede pela negação total do sistema *através* do gesto mesmo em que cede-lhe ontologicamente (a) realidade, de modo que a negação e a 'coisa' negada se constituam reciprocamente. Nessa configuração “clássica” do problema dos mundos, devida sobremaneira a Marx, o “outro mundo” – o *mundo verdadeiro*, em tratando-se de questão de conhecimento – *não é o mundo presente* e assim *ainda não foi conhecido*, é concebido como um desdobramento lógico-histórico *por vir* do “mundo” moderno, a cultura, *esta sim*, logo, entendida como mundo presente, como o mundo que

existe (quando Marx anunciou em *Sobre a Questão Judaica* a crítica radical de toda a “realidade dada”, não se referia à “primeira”, mas à “segunda natureza”). Chegar ao mundo verdadeiro dependeria, assim, de tomar o Poder de Estado, que é o que “realmente existe”, e destruí-lo “por dentro”. Esta noção de transformação afirma então a existência da História com sua coleção de “ultrapassagens” e “estabelecimentos” consumados, de maneira que, quanto ao “outro mundo”, *nenhum sinal dele se verá em sociedades não-modernas* (“comunismos primitivos”), que já teriam sido assimiladas pelo “desenvolvimento histórico” da Humanidade. Ele seria o *destino da própria modernidade*, o coroamento das forças produtivas, produção de todas as produções: a “emancipação humana” (o capitalismo seria portanto um momento da cultura, não sua expressão final). Nesse esquema, a “inversão materialista” de Hegel, pretendida por Marx, deixou alguns pilares intocados, pela razão mesma de permanecer uma teoria dialética. A natureza, concebida enquanto não-cultura, é aqui um ainda-não-produzido ou ainda-não-apropriado que apenas encontraria alguma dignidade existencial através do Trabalho Humano – da mediação na cultura (claro, enquanto não-natureza). O advento do “outro mundo”, como evento de “dissolução do antagonismo” entre natureza e cultura, coincidiria – os termos são nossos – com a *desaparição da natureza enquanto não-cultura*, na medida em que esta “dissolução” é pensada sob o domínio da cultura, é uma realização da Humanidade. Não pretendemos entrar em quaisquer detalhes sobre o estrondoso fracasso da práxis revolucionária durante o século XX, mas interessa-nos pontuar seu esgotamento diante da situação planetária no século XXI, em que nos confrontamos, por decisão ou por necessidade física, à *desaparição da cultura enquanto não-natureza*, o que põe tanto Hegel quanto Marx de cabeça pra baixo – sobre um abismo. Se a modernidade é uma teoria do mundo – cuja premissa maior é a de que o mundo é moderno – não tardamos a compreender que a crise planetária é uma absoluta refutação, não menos à “direita” que à “esquerda” porque a todos os lados ou partes internas à cultura, a todo o espectro posicional das sociedades históricas. Mesmo abordagens recentes que tentam extrair ou derivar do pensamento marxiano um “ecosocialismo” são insuficientes para compreender a situação, pois noções de “integração” ou “relação equilibrada” (ou outras análogas) entre

o Homem e a natureza preservam o essencial do problema: o Homem, a própria dialética, a ideia mesma de uma separação ontológica de fundo entre a natureza e algo que a excede, mesmo que se diga, como fez Marx, que este algo que a excede “faz parte dela” ou “vive nela”. Enquanto a vontade de transformação permanecer atrelada à ilusão de uma tomada do Poder ou de uma “emancipação humana” (com todas as suas consequências teóricas e práticas), continuará visando o mundo com a mesma mentalidade que causou o problema.

94. Recobrando o paradoxo de Eagleton, a figura-chave não é um “sujeito para quem a alteração ocorre”, mas uma alteração para quem ocorreu um ex-sujeito, um nunca-sido 'sujeito', um sempre-sido outra coisa, a natureza como totalidade da existência. Dessa forma, *começamos* a pensar *desde* o “outro mundo” enquanto mundo que propriamente é – compreendemos o que não queremos porque conhecemos o que queremos, ou nada. Se não inciarmos a experiência cognoscente imediatamente fora dos radares do Estado e da História, jamais chegaremos ao mundo fora dos radares do Estado e da História, pois o conhecer é um chegar onde sempre se esteve, aquilo que é ao final é ao início (da mesma forma que aquilo que não é ao final, não era ao início). O caráter dramático dessa possibilidade de jamais chegar intelectualmente ao mundo enquanto não-modernidade torna-se explícito na iminência de colapso material da cultura, que nos obrigará a todos a pensar de outra forma, ou não passaremos. E não há transformação se não for pela redescoberta do mundo que o processo de caretização artificial e violentamente nos tentou fazer esquecer. Assim, a transformação se situa perfeitamente entre o *retornar* e o *dever* – é o movimento em que o vir-a-ser é o voltar-a-ser e o voltar-a-ser é o vir-a-ser.

95. Aquele que pensava que era Deus porque pensava que era Homem compreendeu racionalmente que é um bicho da Terra, um tamanduá – um tamanduá racional, um materialista metanoiado, que sacou do Além, quando o Além veio-a-sempre-ter-sido-Aqui, um saber *contra* o Deus-Homem-Estado-Capital. Ali onde a experiência conheceu a realidade do que a cultura afirmava ser mentira, descobriu que a cultura é que é uma grande mentira, e pior, que a “experiência” dessa ilusão é uma bomba-relógio. Uma bomba que, atenção, já explodiu por todos os lados, menos na cara da “consciência” (da classe) média do Espírito global. Pois tenhamos em mente que não se trata apenas de porvir: para

a maioria das populações da Terra o “mundo” prometido terminou *antes* mesmo de começar, ou seja, desde numerosos pontos de vista, ele é realmente impossível, e ainda mais impossível agora, se isto é possível, porque sabemos do esgotamento físico da modernidade. Ressaltamos a importância dessa contraposição porque há uma consideração que precisamos fazer (de novo) sobre a compreensão da alteração de consciência. Uma das principais diferenças entre as metafísicas xamânicas e as metafísicas surgidas de certas entradas da ontodelia às margens da cultura moderna – da cultura hippie às instituições ayahuasqueiras não-indígenas – é que nestas o sagrado parece exclusivamente comprometido com a paz, o amor e a harmonia, enquanto naquelas, de outro modo, ele *também* manifesta-se como *guerra*. Atento a isto, o percurso que fizemos até aqui visou apenas um propósito: encontrar *na própria afirmação de tudo a negação de nada, a negação do que nega tudo, a exclusão da exclusão*. Ao sacarmos que a ontodelia, enquanto fora do espaço-tempo ordinário, não fica dentro do “mundo” dos brancos, não se localiza na cultura, estamos a um passo lógico de compreender que *ser (n)a Terra é não ser (n)o Brasil* (Estado) – ainda que chamemos esta parte do continente sul-americano de Brasil, caso em que do Brasil restará somente o nome: o Brasil terá-sempre-sido-totalmente-outro-que-é-o-que-é. Em outras palavras, queremos aprender a dizer *não* como uma potência do *sim* absoluto. Face à destruição perpetrada pelo Homem, aquele que só vê amor, que só sabe amar – é dizer, que só sabe dizer sim em um sentido que não sabe dizer não –, permanece cego à jaula transparente com que a cultura sufoca o mundo. Se não há atrito ontológico entre os chakras e o Estado, por assim dizer, tanto pior para os chakras.

96. Se o materialismo dialético revolucionário rifou o mundo verdadeiro para um futuro ideal “por trás” ou “após” a tomada e a destruição do Poder, a radicalização ontológica do “materialismo vulgar” nos permitiu antecipá-lo de tal forma que não é “antes”, mas (tudo) o que é. Assim, pensamos um *dentro-e-contra* distinto: *a guerra é no mundo*, não na cultura. Não menos por magia (anulação de feitiço) do que por inteligência, *começar conhecendo a inexistência do Poder* é a única forma de se imunizar contra a ilusão e conseguir desarticulá-la. Talvez a principal razão da eficácia da ideia monoteísta seja que

ela, por assim dizer, mata intelectualmente (i.e. em sua própria cabeça) antes de matar fisicamente, refletindo interiormente sua verdade no erro ontológico do inimigo. Em certo sentido, tudo já está decidido, resta “apenas” efetivar, o que é algo visivelmente motivador. Invertendo tamandualogicamente o ser e o não-ser e imediatamente aniquilando o Poder em nossas mentes, retiramos o antídoto do veneno e nos tornamos a própria efetividade. Mas não estamos sugerindo uma consequência linear do saber do não-ser, um confronto aberto e direto contra o Poder, se por “confronto direto” entendermos a ideia de dizer ao Poder que ele não existe – *saber* que isto não existe, à parte ações diretas localizadas, é o único confronto imediato possível, o resto é estratégia, coragem e malícia. Como lembra Hakim Bey em *Zonas Autônomas Temporárias* (TAZ), todos os seus revólveres estão apontados para nós, e não saberíamos ultimamente em quem atirar. O que comunicamos neste ensaio, a bem dizer um grimório, não entra no simbólico moderno, (pois) são formas diferentes de simbólico: o que Lacan chama de “grande Outro”, a matriz de ~~sentido~~ da modernidade (Deus-Linguagem), *constitui-se* em excluir a metafísica, a verdade totalmente outra à qual nos referimos simbolicamente aqui. Não é possível um “confronto direto” que não seja imediato porque *não há tradução possível*: é o mau-encontro, alguém já começa morto, e é preciso ter *todo o cuidado* ao se lutar contra fantasmas, como esclarece o perspectivismo ameríndio. Dessa forma, para confrontar de maneira hábil o problema dos mundos, sugerimos repensar a *práxis* nos termos de uma certa *topologia cosmopolítica* e de uma *teoria da ação multilinear*.

97. Vamos por partes. Já demos o primeiro passo ao *antecipar logicamente o conhecimento à crítica*: sabemos o que não queremos porque sabemos o que queremos, a oposição ao não-ser deve ser consequente, na lógica da *práxis*, ao conhecimento do ser (ou estamos perdidos). Agora, precisamos distinguir com clareza entre as questões levantadas pelos dois mundos: uma coisa é sabermos o que queremos, outra é sabermos o que não queremos, ainda que derivemos a segunda da primeira. *Quanto ao que queremos*, as Zonas Autônomas Temporárias (de *terra*, de *tempo*, de *imaginação*), enquanto relacionadas à alteração de consciência, são nossas linhas de fuga e criatividade. *Não* imediatamente como estratégia de luta contra o Poder, embora *também* (primeiramente, dentro de nós

mesmos), mas enquanto *via de acesso epistêmico à diferença*: se a *alteração compartilhada* é a fonte do ethos, o útero metafísico das culturas, é no Além – compreendendo as TAZ como espaços de teoria e prática do Além – que residem as *anarco-etnogêneses* que buscamos, os renascimentos caraíbas científico-imanentes para longe do círculo vicioso que Bey chamou de trajetória padrão: revolução, reação, traição e fundação de um Estado mais forte e mais opressivo. Nesse sentido, as entradas da Ayahuasca, desde fora, em certas margens da modernidade (entradas permitidas por Lei para fins metafísicos – os cristais filosóficos alquimicamente extraídos da Divina Matéria Teórica são “drogas”, mas os chás são autorizados – fumar não pode, mas beber pode... o que não é desconsiderar que há diferenças importantes entre um método e outro), são a oportunidade de espaços permanentes para teorias e – até certo ponto – práticas de alteração, de transformação na alteridade (mas também podemos falar, claro, na sagrada Jurema, que as afro-metafísicas nordestinas preservaram por séculos, até a atualidade), espaços em que podemos encontrar e criar não apenas *novos sentidos (formas) de existir e coexistir*, mas *metafísicas guerreiras* – digamos, *cosmo-politeísmos (ou translogicismos) lógicos*, metamorfoses do trans-lógico em silogismo para negar a negação, contradizer a contradição – *cognitivamente equipadas para confrontar espiritualmente o inexistente, a metafísica do Poder*. Reencontrando a metafísica e renascendo através de expressões de um transfinito de deuses e sonhos possíveis – revivendo a perspectiva de nós-corpos que a era da representação abafou –, podemos localizar e efetivar, nos cursos e fluxos das circunstâncias e das estratégias, *passagens da metafísica à física – extrusões espirituais do mundo* (hábitos criativos) para si mesmo e contra a *necessidade extensiva* do “mundo” moderno.

**98.** Consideremos agora a *relação* entre os dois mundos, o verdadeiro e o falso, para pensarmos o confronto *ao que não queremos*. Primeiro, saquemos que conseguimos conceber *dois mundos – dois presentes – ao mesmo tempo*, o mundo que sabemos existir, que é ele mesmo os dois mundos ao mesmo tempo (porque o moderno é na verdade um ser unicamente de carne e osso), e o “mundo” que o moderno pensa que existe. Esse cenário nos fornece algo como uma *diacronia sincrônica*: em vez de pensarmos o *presente histórico* agora e lançarmos o *presente autônomo* para depois, os dois mundos, de certo modo, *estão*

aqui, são agora. Assim abordado, o problema dos mundos exige que pensemos a noção de *transtopia* ou *multi-localidade* – precisamos saber transitar entre *topos* e *utopos*, entre os lugares do presente autônomo (o interior do mundo como um todo, em física e metafísica) e o não-lugar do presente histórico (a interioridade da cultura). Como podemos pensar este trânsito? Quando nos transformamos tamandualogicamente no mundo como um todo, conquistamos uma potência que dissemos advir do atravessamento da loucura: *a propriedade múltipla de poder despertar em qualquer ser*, uma propriedade xamânica que então pensaremos como matriz da ação cosmopolítica, inspirando-nos especialmente na militância – na crítica xamânica da economia política da natureza, como a chamou Bruce Albert – de Davi Kopenawa. Notemos que o xamã consegue, para todos os efeitos, *atuar por todos os lados e dimensões, dentro e fora da cultura*. Em sua forma translógica de pensar, ele não somente age fora dos radares do Estado e da História, mas é igualmente capaz de penetrar no “mundo” fantasmático dos Humanos para perseguir seus propósitos, seja escrevendo junto a Bruce Albert um livro – *A Queda do Céu* – para ajudar os brancos a abrirem a cabeça sobre o mundo dos outros e sobre o fim do seu mundo, seja apropriando-se metafisicamente de noções estratégicas como a de “ecologia”, seja assumindo ele mesmo – em defesa dos povos indígenas – o “índio brasileiro”, a Humanidade (os Direitos Humanos) que o Poder lhe conferiu e sem a qual o etnocídio já teria se consumado na prática. Se partirmos do materialismo como nos informando uma negação absoluta da cultura e aprendermos com a multilinearidade da ação cosmopolítica ameríndia – da alteração de consciência –, atuamos de forma coordenada por todos os lados, dentro e fora do Poder (i.e. p.ex. dentro e fora do Brasil *no mesmo lugar físico*), e não nos iludimos com sua “existência”, sobretudo se sabemos do fim da modernidade. Assim somamos, não como algo que faltava, mas como um desdobramento de potência, mais uma negação às que mencionamos no §6o, de forma que, *dizendo um sim ontológico a tudo*, aprendamos igualmente e diferencialmente a: 1) *dizer não entre nós outros* – imanência-imanência (somos diferentes dos índios, cabe pontuar, porque índios são diferentes entre si); 2) *dizer não externamente ao “mundo” do Poder* – imanência-transcendência, entre guerrilhas metafísicas e ações diretas; 3) *dizer não dentro do “mundo” do Poder* – imanência passando-

se metamorficamente por transcendência, no interesse da diferença (não no sentido de um índio transformar-se em branco, mas de dizer-se “índio brasileiro”, e do mesmo modo, não no sentido de nos tornarmos Estado ou Humanos ao defendermos os Direitos Humanos); e 4) o que tentamos pensar: *dizer não totalmente ao “mundo” do Poder* – imanência sabendo-se (racional e multiplamente) como totalidade do que existe, em física e metafísica, e conhecendo assim a inexistência do que não é imanência, do que não é algum ponto de vista do próprio mundo (o que nos leva de volta, em termos afirmativos, à pura imanência). Com essa abordagem total ao problema dos mundos, ancorada em zonas existenciais autônomas a partir das quais penetramos no mundo-fantasma antropológico-monoteológico (Kopenawa p.ex. mora na aldeia Watoriki e vai discursar na ONU – vai de um mundo ao outro – quando preciso), e tendo em mente um materialismo perspectivista, desarticulamos uma crítica comum que a esquerda moderna universalista desfere contra iniciativas de autonomia direta, mais ainda se relacionadas a noções e práticas anarco-primitivistas (ou eco-anarquistas): a de serem localismos incapazes de pensar e de se opor à totalidade. Ora, muito ao contrário, o “universo” é pouco: nós outros – no sentido de um querer-sendo – queremos o multiverso!

99. Chegamos assim às últimas questões. Questionemos: o que significa a *vitória* sobre a cultura, se essa forma de pensamento e coexistência, no fundo e cada vez mais à superfície, *já está derrotada*? Primeiro, enquanto o fim ainda não chegar totalmente à superfície, enquanto o desastre permanecer de algum modo retido, continuemos incansavelmente atuando de forma multilinear fora e dentro do “mundo”, *preparando o solo* – conquistando zonas – da diferença ao mesmo tempo em que usamos tanto quanto possível as armas internas da Humanidade contra ela mesma e em favor da diferença, inclusive para tentar melhorar a situação planetária no que for possível, ou os índios do porvir, se chegarem-a-ser, herdarão o pior dos mundos. Para pensarmos este mundo por vir e o que significa vencer, devemos compreender agora, e explicitar como guerra, o que por enquanto permanece largamente *inconsciente*. Na verdade, precisamos justamente trazer à nossa consciência, para que compreendamos e nos posicionemos antecipadamente, uma guerra entre *dois* inconscientes, o cosmodélico e o antropológico-monoteológico –, dois

sentidos de Outro e portanto dois sentidos de habitar um mundo fora-da-Lei. Precisamos, enfim, sacar o quanto antes a espécie de antropófago que existe secretamente em nós – saber quem somos na Terra de Ninguém (entendendo “ninguém” como o desaparecimento da “consciência” ordinária moderna). Relembremos o que chamamos de travação cognitiva de fundo intrínseca ao pensamento moderno: quando confrontado à possibilidade (que é uma necessidade, *se é necessário continuar*) de desarranjo físico da modernidade, em que restará inexoravelmente o vórtice da transformação – o devir-não-moderno – ou o terminal da extinção, não consegue mais pensar. Um porvir não moderno somente é modernamente “cogitável” como uma “regressão ao Estado de Natureza”, ou melhor, à ilusão moderna sobre comportamentos naturais, ou melhor ainda, *ao comportamento natural moderno*. Não nos enganemos: quando estiver claro que a casa caiu, milhões de lobos mostrarão a cara, saltando raivosos do inconsciente dos 'sujeitos' (não é por outra razão o “bloqueio” do futuro). A frustração de ser Deus é infinita, a dor é muita, o ressentimento maior ainda. A morte definitiva do Pai, liberando toda essa energia ruim e essa desorientação acumuladas, será horrível, será o caos. Do “ponto de vista” do morto só podemos enxergar morte, é impensável e impraticável relacionar o fim da cultura a uma oportunidade vital, *a experiências de vida* – melhor dizendo, *ai sim*, após a morte-em-vida, experiências de vida, formas de coexistência imanentes (no caso da morte-em-morte, falamos em extinção). Podemos mesmo pensar, enquanto fim da modernidade, uma distinção entre *liberação* e *libertação*, uma de onde saem lobos, outra de onde saem tamanduás. Por isso é tão importante chamarmos, com todo o cuidado, o máximo de atenção possível às possibilidades de transformação que a própria natureza nos oferece: para lidarmos com nossos fantasmas e nos tornarmos espíritos com força de vulcões e gestualidade de borboletas, tranquilos e infalíveis como Bruce Lee, não existe terapia e ensinamentos mais efetivos que a alteração de consciência, em todos os aspectos preparatórios, ritualísticos e conceituais. Destravando o inconsciente cosmodélico (com um materialismo curandeiro, uma dietética – diet-ética, diet-étnica – da cura) lidamos por antecipação com o inconsciente antropológico-monoteológico. E quanto mais tamanduás formos, quanto mais nos libertarmos metafisicamente e propagarmos a brodagem cósmica contra o Poder,

menos lobos seremos, menos lobos enfrentaremos (e inclusive, menos antas). “Nosso bicho é o tamanduá bandeira, nossa bandeira é o tamanduá. Ele enterra a língua na terra, para chupar o tutano da terra. As formigas grudam na língua dele, mordendo, queimando. Ele engole as formigas. Tamanduá abraça fincando as unhas, matando. Como o índio com o português.” (*Revista de Antropofagia*, Segunda Dentição). A vitória sobre a cultura, dessa maneira, é a reconquista da autonomia existencial que a civilização sequestrou: é reaprender, pela *suficiência intensiva*, o *fazer das coisas*, o *auto-produzir da vida*, da coexistência, material-espiritualmente: os tomates e os amores, as pastas-de-dente e as divindades, os roteiros e as festas. Em suma, o que precisamos, humanos e não-humanos, para *viver bem* (*no mejor*, como esclarecem os povos andinos), um viver bem como *equilíbrio prático-intelectual entre física e metafísica*. É verdade que nada disso é ou será fácil, sobretudo se considerarmos a dependência quase total de nossas vidas em relação ao Estado e o Mercado, e ainda mais se considerarmos as múltiplas dificuldades trazidas pela crise planetária, mas ao menos nem tudo está perdido: muitas e muitos de nós outros já estão ligados em todo tipo de hábitos e práticas ecológicas auto-sustentáveis, para as quais também precisamos chamar – nesse caso, *toda* – a atenção. Com técnica e espírito, entre infinitos arranjos cognitivo-criativos possíveis, coisas interessantes certamente rolarão.

100. No início desta terceira parte dissemos que o Renascimento cultural ainda não aconteceu, e afirmamos que problematizaríamos esta afirmação. Antes de mais, saquemos que não se trata – como no discurso do Renascimento europeu – de uma reconexão ao mundo antigo, em que já operava certa forma-Estado, mas, considerando uma distinção que traçamos, uma reconexão ao mundo ancestral, arcaico, primitivo, *a trans-forma contra o Estado* – só isto pode ser um verdadeiro Renascimento. Não simplesmente um retorno, um aplique, uma régua, um modelo, mas um de *novo*, um *novamente*, um *outra vez*. A aporia de dizer em definitivo que isto ainda não rolou reside no fato de que *já teve lugar e está tendo (sendo) lugar* em muitas pessoas, “individualmente” ou em pequenas coletividades (que não significam comunidades fechadas, senão o oposto: comunidades de abertura). A “consciência” moderna ordinária não tem qualquer noção dessas experiências profundas e transformadoras, precisamente porque se dão, por definição, fora dos radares

do Homem, do mundo-linguagem caretizado. Mas ao mesmo tempo, em termos amplos, não podemos afirmar plenamente que o renascimento da imanência já aconteceu, pois a ~~metafísica~~ Humana, o simbólico antropológico-monoteológico, *segue dominando a física*, caretizando o mundo-perspectiva careta e guerreando pesadamente contra a alteração de consciência (particularmente em reação à contracultura ontodélica surgida nos anos 1950 e 1960 com a descoberta do LSD, primeiro momento em que o Poder moderno tardio efetivamente sentiu o perigo da diferença implicada na alteração). A renovação da cultura, em termos amplos e certamente imprecisos, será a combinação entre, *de um lado*, múltiplas e múltiplas revoluções caraíbas (etnogêneses anarquistas, extrusões do mundo como culturas científicas imanentes), concretizações prático-intelectuais de outra forma de simbolização, de outros mundos-linguagem – baixados (descidos, incorporados) diretamente da própria metafísica e formalmente capazes de operar em contraposição ao simbólico do Poder –, e, *de outro lado*, a própria derrocada do simbólico do Poder, a própria *conscientização* efetiva do fim da “realidade humana”. Ou seja, *de um lado a reanimação do Outro metafísico (cultura imanente)*, e *de outro a compleição da morte, ao menos morte o bastante, do Outro ~~metafísico~~ (cultura transcendente)*. O bastante quanto? Ao menos o suficiente para que os lobos se curem do Homem. Isto *não* significa que o renascimento da imanência venha a desembocar necessariamente em uma cultura de paz, ou que estaremos eternamente livres do mau-encontro (a questão permanecerá, mas como nova versão do sentido particularmente clastreano, em que teremos de aprender continuamente, por todos os rituais possíveis, a esconjurar o Poder vencido, a queimar os excedentes), mas seja como for, na aliança e na inimizade, enquanto estivermos no fluxo, não haverá transcendência, não haverá o Terceiro, não haverá o Juíz: reaprenderemos a habitar a transformação.

Em Olinda e Recife

Ano 459 da Deglutição do Bispo Sardinha