

(Pós-)Correlacionismo e Antropologia: um debate a partir dos escritos de Lévi-Strauss sobre o Japão

Caetano Sordi¹

Resumo: Este trabalho enfoca os escritos tardios de Claude Lévi-Strauss (1908-2009) sobre a cultura e o pensamento japonês, recentemente publicados no Brasil. A partir destes ensaios, o trabalho busca travar uma discussão com a recente “virada ontológica” ou *speculative turn* na filosofia e ciências humanas em geral, já que um dos temas transversais aos referidos escritos é a crítica à posição do humano na ontologia e na epistemologia do ocidente moderno. Ainda que o termo não seja empregado literalmente por Lévi-Strauss, trata-se de uma autêntica reflexão sobre o chamado correlacionismo, isto é, a postura segundo a qual nosso aparato cognitivo só tem acesso à correlação entre pensamento e ser, e jamais a cada um dos termos considerados independentemente um do outro. Por consequência, o correlacionismo é uma postura que coloca o ser humano e sua cognição no centro do drama metafísico, algo que, mesmo que de forma não radical, o antropólogo critica e problematiza nestes escritos sobre o Japão. Por fim, o trabalho visa refletir sobre os limites e as condições de possibilidade de uma antropologia pós-correlacionista, em diálogo com a virada ontológica e o *speculative turn*.

Palavras-chave: Filosofia, Antropologia, Correlacionismo, Lévi-Strauss

O objetivo deste artigo é aproximar alguns aspectos do pensamento de Claude Lévi-Strauss à discussão atualmente travada na filosofia sobre o “correlacionismo”, isto é, a postura segundo a qual só nos seria possível aceder à correlação entre o pensamento e o ser, e jamais a cada um dos termos tomados independentemente. No pensamento continental contemporâneo, esta discussão tem tomado a forma de uma crítica ao que Lee Braver² chamou de “erosão do numenal” na filosofia pós-kantiana, seguindo os passos esboçados por Quentin Meillassoux em seu vigoroso ensaio *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*, de 2006. Para uma série de intérpretes, o aparecimento deste ensaio significou um verdadeiro ponto de inflexão, responsável por inaugurar o que alguns têm chamado de “virada ontológica” ou *speculative turn* na filosofia atual³.

A aproximação com Lévi-Strauss provém do fato de que também na antropologia tem se discutido a existência de uma “virada ontológica” disciplinar⁴. De acordo com Marres⁵, esta virada se declinaria em dois níveis distintos: o primeiro deles, mais clássico, se referiria a uma reflexão metateórica sobre quais as entidades que compõem o mundo e a realidade das relações sociais, isto é, qual a natureza dos objetos que antropólogos trazem ao discurso em suas pesquisas e investigações. Num segundo nível, se trataria de uma verdadeira “ontologia empírica”, marcada pelo trabalho de antropólogos que pensam a ontologia como fenômeno empírico, como acontecimento⁶. De maneiras bastante variadas, esta é a perspectiva que tem sido adotada por autores como Bruno Latour, Isabelle

¹ Doutorando, Antropologia Social UFRGS. Bolsista CNPq. Email: caetano.sordi@gmail.com

² BRAVER, 2007.

³ BRYANT *et al.* 2011.

⁴ VIVEIROS DE CASTRO, 2012b.

⁵ MARRES, 2009.

⁶ SOUZA, 2012.

Stengers, Tim Ingold, Eduardo Viveiros de Castro, Albert Piette, entre outros; em torno dos quais tem girado a ideia de um *ontological turn* antropológico.

De um modo geral, a virada ontológica na antropologia se caracteriza por uma crítica ao predomínio da epistemologia nesta área do conhecimento, já que, classicamente, ela tem se dedicado a analisar os modos com que os grupos humanos compreendem e representam a realidade. Como salienta Souza,

a agenda contemporânea já não está tão interessada em compreender o conjunto de representações construídas por povos distintos (suas ‘visões de mundo’), mas se volta para a apreensão dos mundos em que os grupos sociais estão imersos⁷.

Para muitos antropólogos, os mundos de seus nativos já não são mais considerados como leituras, meras variações representacionais de uma realidade subjacente. Ao contrário, são vistos como mundos efetivamente *reais*. Até então, a antropologia se orientava por um paradigma representacional à moda kantiana, no qual as distintas manifestações culturais que observava eram vistas como fenômenos ou pontos-de-vista diferenciados sobre um mesmo númeno, uma mesma realidade humana e material “de base”.

Embora tenha vivido muitos anos e tenha assistido, ainda em vida, uma série de desdobramentos críticos do seu próprio legado, seria impróprio atribuir a Lévi-Strauss o título de representante da “virada ontológica” na antropologia. No entanto, na condição de clássico, é possível antever em sua obra uma série de *insights*, lampejos e assinaturas primitivas de algo atualmente em voga na disciplina, principalmente se garimparmos estes indícios em alguns dos seus escritos mais ensaísticos e auto-reflexivos. É neste contexto de – por assim dizer – “prenúncio” levistraussiano que evoco para análise suas conferências inspiradas pelo Japão. Entre 1977 e 1988, o grande estruturalista realizou cinco viagens ao arquipélago oriental, concretizando, ainda que tardiamente, um antigo interesse desenvolvido desde a sua infância. A partir desta experiência, Lévi-Strauss produziu uma série de textos e pequenos ensaios sobre a cultura e o pensamento nipônicos, os quais foram recentemente publicados no Brasil sob o nome *A outra face da lua: escritos sobre o Japão*.⁸ Somam-se a estes mais outras três conferências, também publicadas recentemente em português⁹, que, embora não tratem especificamente do Japão, foram lá proferidas em 1986 sob o nome *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*. Assim, contemplando um período que vai de 1979 a 2001, estes escritos direta ou indiretamente relacionados à cultura nipônica oferecem uma possibilidade ímpar de acesso ao lado mais filosófico do pensamento de Lévi-Strauss, que no geral sempre fora um pouco avesso à especulação e modulado por uma inspiração mais cientificista.

Debruçando-me sobre algumas destas conferências, deparei-me com recorrentes aproximações a algumas temáticas abordadas por Meillassoux em *Après la finitude*, que também se fazem presentes

⁷ SOUZA, 2012, p. 3.

⁸ LÉVI-STRAUSS, 2012a.

⁹ Idem, 2012b.

no trabalho de outros materialistas especulativos atuais¹⁰. Quais sejam: o lugar do sujeito e suas propriedades (consciência, percepção, reflexividade, etc.) no drama metafísico; a crítica ao princípio da razão suficiente; a independência do mundo não humano frente à correlação; bem como a radical contingência do real, para além da (ou apesar da) estabilidade das leis naturais.

Creio ser importante ressaltar estas proximidades na medida em que, considerando-se alguns trabalhos recentemente reunidos sob a marca da “virada ontológica” em antropologia, percebe-se que em muitos pontos eles divergem e se afastam da “virada ontológica” propugnada na filosofia, ao menos daquela que se depreende do trabalho de Meillassoux. Passa a ser curioso, neste sentido, que um antropólogo “pré-virada” como Lévi-Strauss se aproxime muito mais desta agenda (em alguns traços específicos, evidentemente) do que alguns antropólogos contemporâneos, como Tim Ingold¹¹ e Eduardo Viveiros de Castro. Vejamos por que.

Duas “viradas ontológicas” distintas

Em seu ensaio, Meillassoux admite a existência de duas formas de correlacionismo: um correlacionismo *fraco* e um correlacionismo *forte*. O correlacionismo *fraco*, como o transcendentalismo kantiano, não interdita toda forma de relação com o *absoluto*, compreendido pelo autor em seu sentido original de *ab-solutus*, isto é, um ser totalmente separado do pensamento, capaz de existir independentemente de nós¹². Como bem reconhece o autor, “a crítica [kantiana] proscreeve todo conhecimento da coisa em si (toda aplicação das categorias ao supra-sensível), mas mantém a sua pensabilidade [*pensabilité*]”¹³. Já o modelo forte de correlacionismo, que Meillassoux também denomina como “subjetalismo” [*subjectalism*]¹⁴, consiste em afirmar não só a incognoscibilidade do absoluto, mas também sua própria impensabilidade, de modo a não admitir, em sentido igualmente forte, a mera possibilidade de que algo em-si (isto é, fora da correlação) exista. Ato contínuo, uma das consequências desta versão *hard core* do correlacionismo seria a absolutização da própria correlação:

A argumentação geral [do correlacionismo forte] pode ser resumida assim: se disse que a noção kantiana de coisa em si era impensável, e não somente incognoscível. Neste caso, no entanto, parece que a decisão mais sábia seria a de *suprimir* toda ideia de um tal em-si. Sustentar-se-á, então, que o em-si, porque impensável, não possui qualquer verdade, e que se deve suprimi-lo em benefício único da relação sujeito-objeto, ou de outra correlação julgada mais essencial¹⁵.

Como resultado desta manobra metafísica, argumenta o filósofo, é de se esperar que “algum termo intelectual, consciencial ou vital seja hipostasiado: (...) o espírito hegeliano; a Vontade de

¹⁰ BRYANT *et al.*, 2011.

¹¹ Justiça seja feita, Ingold não reivindica explicitamente uma vinculação a qualquer tipo de “virada ontológica”, embora seus postulados possuam ampla circulação entre antropólogos vinculados a esta agenda e seu nome figure muitas vezes no rol de representantes do *ontological turn*.

¹² MEILLASSOUX, 2006, p. 39.

¹³ *Idem*, p. 48.

¹⁴ MEILLASSOUX, 2012.

¹⁵ *Idem*, p. 58.

Schopenhauer; a vontade de poder (ou *as* vontades de poder) de Nietzsche; a percepção carregada de memória de Bergson; a Vida de Deleuze, etc.”¹⁶. O autor ainda defende que, mesmo que as hipóteses vitalistas do correlato sejam teoricamente erigidas em contraponto ao sujeito cartesiano (e à metafísica de modo geral), elas possuem em comum com o idealismo especulativo a seguinte dupla-decisão fundamental: (1) nada será que não seja um tipo de relação-com-o-mundo; e (2) a proposição (1) deve ser considerada em um sentido absoluto, e não relativamente à nossa consciência.

Há pelo menos dois modelos representativos da virada ontológica na antropologia que indicam respeitar este procedimento. O primeiro é o de Ingold, fortemente assentado em um vitalismo de matriz deleuziana. Há razões de sobra para se argumentar que o conceito de “vida” [*life*] é hipostasiado e generalizado para tudo o que há em sua obra mais recente, sobretudo na coletânea *Being Alive*¹⁷. O segundo é o de Viveiros de Castro, cujo perspectivismo ameríndio não deixa de ser uma generalização da consciência, do ponto de vista e da intencionalidade para todos os entes do universo, de modo a fazer do fenômeno o verdadeiro nùmeno, e, do nùmeno, uma espécie de ficção (ou fixação) ocidental. Nos termos de Meillassoux, portanto, tais perspectivas poderiam ser classificadas como versões fortes de correlacionismo – e eu me arriscaria a dizer que grande parte do apelo epistemológico da “virada ontológica” entre os antropólogos devém justamente desta possibilidade de se absolutizar a correlação.

No caso da “virada ontológica” propugnada por Meillassoux, é justamente o reverso que se tem em foco, pois o que se busca é reabilitar o absoluto como absoluto sem (a) hipostasiar a correlação (incorrendo no correlacionismo forte) ou (b) restringir-se aos limites dela (incorrendo no correlacionismo fraco). Este é um ponto importante, que me parece pouco sublinhado no atual diálogo entre as duas modalidades de “virada”. Enquanto Ingold e Viveiros de Castro parecem puxar a corda do *ontological turn* para o lado da correlação, Meillassoux busca tencioná-la em direção ao não-correlacional, aos *great outdoors* radicalmente não-humanos da filosofia pré-crítica que desde Kant, ou melhor, desde Berkeley¹⁸, passou-se a evitar. Em outras palavras, é como se dentro de um mesmo projeto de crítica ao sujeito transcendental, alguns procurassem vencer o antropocentrismo através de uma generalização da correlação, tornando a “abertura-ao-mundo” a propriedade mais bem distribuída do universo. O preço a ser pago por esta crítica, no entanto, seria o de *antropomorfismo*, já que tudo que existe teria agora a capacidade de ser no (e se relacionar com o) mundo como nós. Inversamente, outros buscariam combater simultaneamente o *antropocentrismo* e o *antropomorfismo*, restituindo à consideração filosófica uma esfera de realidade totalmente independente de qualquer correlação humana ou não-humana. Assim, em franco contraponto à postura adotada por Ingold, cujo foco central é o conceito de “vida”, Meillassoux busca resgatar um pensamento da “pura e simples morte”¹⁹ – aqui

¹⁶ Idem, *ibidem*.

¹⁷ INGOLD, 2011.

¹⁸ MEILLASSOUX, 2012.

¹⁹ MEILLASSOUX, 2012, p. 6

considerada como o puro não-subjetivo, sem consciência ou sem vida; o mundo tal como constituído antes de sua abertura aos seres percipientes e posteriormente à sua extinção²⁰.

Lévi-Strauss e os *great outdoors* do absoluto não-humano

Mesmo antes dos seus escritos sobre o Japão, Lévi-Strauss já indicava alguma sensibilidade a esta questão dos *great outdoors*, como bem se percebe nesta passagem final de *Tristes Trópicos* (1955):

*O mundo começou sem o homem e se concluirá sem ele. As instituições, os usos e os costumes, que terei passado minha vida inteira a inventariar e compreender, são uma eflorescência passageira de uma criação em relação à qual possuem talvez o único sentido de permitir à humanidade desempenhar o seu papel. Longe desse papel determinar-lhe um lugar independente, e de ser o esforço do homem – mesmo condenado – o de se opor inutilmente a uma decadência universal, este mesmo homem aparece como uma máquina, talvez mais aperfeiçoada que as outras, trabalhando para a desagregação de uma ordem original e precipitando uma matéria organizada de forma poderosa numa inércia cada vez maior e que um dia será definitiva. (...) Quanto às criações do espírito humano, seu sentido só existe em relação a ele, e se confundirão com a desordem tão logo tenha ele desaparecido. Tanto assim que a civilização, tomada em conjunto, pode ser descrita como um mecanismo fantásticamente complexo no qual ficaríamos tentados a enxergar a oportunidade que nosso universo tem de sobreviver, se sua função não fosse fabricar aquilo que os físicos chamam de entropia, quer dizer, inércia. Cada palavra trocada, cada linha impressa estabelecem uma comunicação entre os dois interlocutores, tornando estacionário um nível que antes se caracterizava por uma defasagem de informação, portanto, por uma organização maior. Mais do que antropologia, teria que se escrever “entropologia”, nome de uma disciplina dedicada a estudar em suas mais elevadas manifestações esse processo de desintegração.*²¹

Nesta passagem, como em muitas outras da sua obra, o humano é colocado em um papel absolutamente contingente no teatro cosmológico; e o que resta, com o seu desaparecimento, é o puro decaimento da matéria no não-ser, processo entrópico do qual a humanidade e suas realizações – poderíamos dizer, *suas correlações* – não passam de um capítulo insignificante. Tenho a impressão de que estas linhas seriam lidas de maneira simpática por Meillassoux, quanto mais elas denotam o caráter contingente, fugidio, não necessário do espírito e das suas obras – ou seja, da correlação. É curioso notar que o antropólogo não adota aqui “o ponto de vista do outro cultural” (algo que faz parte do seu ofício normal), mas sim uma espécie de ponto de vista *absoluto*, frente o qual o humano não se apresenta de maneira especialmente relevante no teatro cosmológico. Este é o movimento visado, me parece, pelo tipo de “virada” proposta por Meillassoux: colocar-se num *topos* especulativo do qual fosse possível pensar um mundo vazio de correlação, ou num mundo em que a correlação não fosse algo verdadeiramente fundamental. Algumas versões da virada ontológica na antropologia, repito, parecem proceder à *démarche* contrária: inflar de tal forma o mundo físico de perspectivas e

²⁰ MEILLASSOUX, 2006, p. 155.

²¹ LÉVI-STRAUSS, 1996, pp. 390-1; grifos meus.

intencionalidades (correlações) de modo que se esvazie a correlação *humana* de qualquer centralidade ontológica²².

Em *After Finitude*, Meillassoux argumenta que a ciência moderna, liberada do veto filosófico ao absoluto imposto pela “revolução copernicana” de Kant, seria o grande desaguadouro contemporâneo das questões envolvendo o absolutamente não-humano, na medida em que seus enunciados tem se referido cada vez mais sobre eventos e fenômenos totalmente independentes de qualquer correlação: o surgimento da Terra, o princípio do universo, a formação e destruição das estrelas e buracos negros, etc.²³ A proliferação destes enunciados causa um certo constrangimento à filosofia, principalmente porque esta foi investida, no último século, da tarefa de pensar e conferir sentido aos enunciados científicos²⁴. Ora, como poderia uma filosofia totalmente presa à crítica kantiana ou ao subjetivismo metafísico conferir sentido a algo que ela acredita ser, por definição, *incognoscível* (correlacionismo fraco) ou até mesmo *impensável* (correlacionismo forte)?

Antes de toda discussão sobre viradas ontológicas disciplinares, Lévi-Strauss já escrevia em um de seus ensaios sobre o Japão que

ao mesmo tempo que progride, a ciência nos convence de que nos tornamos menos capazes de controlar pelo pensamento fenômenos que, por sua ordem de grandeza, espacial e temporal, escapam a nossas capacidades mentais.²⁵

Como Meillassoux, Lévi-Strauss já reconhecia o papel da ciência moderna para a crescente consciência do inumanamente absoluto. Ainda nesta mesma conferência, o antropólogo afirma que as ciências naturais, ao falarem sobre eventos e fenômenos ocorridos há milhares ou milhões de anos, se deslocam de uma perspectiva atemporal para uma perspectiva histórica²⁶, mas não da mesma maneira com que se desencadeiam no real e se reestruturam pelo pensamento os fatos “históricos” vividos pela sociedade humana. É uma história cósmica, declinada em uma temporalidade cósmica, que se desenrola muito além dos limites da correlação. Através da ciência, o homem moderno procura pensar

²² Curioso notar que o objetivo das “viradas” acaba sendo o mesmo, mas através de meios diferentes: no primeiro caso, retirar a humanidade do centro do palco cosmológico através da demonstração de sua insignificância em relação a um absoluto inumano. No segundo, colocar a humanidade em suspensão através da correlação hipostasiada: se absolutamente tudo é correlativo; se os animais, as plantas, os minerais e os fenômenos celestes também pensam e sentem; que centralidade teria o humano num universo assim considerado? Dois absolutos, dois esvaziamentos do antropocentrismo. Um por irrelevância da correlação, outro por inflacionamento da mesma.

²³ MEILLASSOUX, 2006, pp. 39 e 155.

²⁴ Isto se torna problemático, acreditam alguns, porque a filosofia correlacionista é chamada a opinar sobre eventos críticos contemporâneos nos quais o inumanamente real, ou o existencialmente ameaçador, bate à porta. Citando Bryant *et al.*, “in the face of looming ecological catastrophe, and increasing infiltration of technology into the everyday world (including our own bodies), it is not clear that the anti-realist position is equipped to face up to these developments” (2011, p. 2). Não coincidentemente, o mesmo tipo de incômodo é registrado recentemente pelos antropólogos, que já sentem ser difícil vencer o grande público argumentando somente em termos correlacionais como as “representações sociais”, o “simbólico”, o “cultural”.

²⁵ LÉVI-STRAUSS, 2012b, p. 67.

²⁶ Idem, *ibidem*.

acontecimentos únicos, “cuja realidade jamais se poderá provar, porque eles só se produziram uma vez”²⁷.

Esta me parece uma definição bastante próxima à de *ancestralidade*, definida por Meillassoux como toda realidade anterior à aparição da espécie humana e mesmo anterior a toda forma de vida sobre a terra.²⁸ Como Lévi-Strauss, Meillassoux concede a esta dimensão certa temporalidade, certa “dia-cronia”²⁹, que não coincide, no entanto, com a temporalidade humana da correlação. O filósofo nota que o problema da ancestralidade não se restringe somente àquilo que passou milhões de anos antes de qualquer abertura perceptual ao mundo, mas também aos possíveis eventos *ulteriores* à sua desaparecimento³⁰. Não muito diferente, portanto, da percepção levistraussiana sobre um tempo marcado pela fatalidade cosmológica de que “o mundo começou sem o homem e se concluirá sem ele”.

A este respeito, creio ser interessante lançar a seguinte reflexão: para Lévi-Strauss, a codificação de uma história referente a um mundo anterior à humanidade enquanto tal, nas sociedades ditas “primitivas”, é papel do *mito*. À título de hipótese, portanto, poderíamos argumentar que o mito é a maneira com que estas sociedades *pensam* a ancestralidade, isto é, especulam sobre aquilo que jamais se poderá provar porque se produziu antes de qualquer correlação atualmente acessível. É claro que, muito provavelmente, Meillassoux não concederia ao mito a mesma capacidade que enxerga na matemática de aceder ao absoluto, na medida em que as imagens mitológicas são todas figurações correlacionais³¹. No entanto, é interessante recordar que o mito só ganha importância no sistema levistraussiano por fazer parte de um suposto conjunto lógico a que também pertenceriam as línguas naturais, as obras musicais e – *voilà!* – os seres matemáticos³². Assim, por trás das figuras correlacionais dos mitos, haveria uma figuração lógica, prenúncio de sua posterior depuração pela filosofia. Como Meillassoux, Lévi-Strauss acreditava numa certa independência da lógica frente à correlação, ainda que, no escopo do estruturalismo, defendesse a modulação desta última nos termos da primeira. Segundo Domingues, o antropólogo professava um verdadeiro materialismo transcendental³³, profundamente entusiasmado com a ideia de uma grande síntese materialista de base neurocientífica³⁴.

²⁷ Idem, *ibidem*.

²⁸ MEILLASSOUX, 2006, p. 13-39.

²⁹ Idem, p. 155.

³⁰ Idem, *ibidem*.

³¹ Postura esta derivada de seu orientador, Alain Badiou, para quem a matemática é a ciência do ser enquanto ser (MEILLASSOUX, 2006; MADARASZ, 2013).

³² LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 623.

³³ DOMINGUES, 2012, p. 101.

³⁴ “Bem pesadas as coisas, as criações do antropólogo e da comunidade nada têm de transcendental, de maravilhoso e de sublime, nem necessitam de um sujeito especial ou genial. Se sujeito há, é um sujeito coletivo e anônimo. Ao acompanhar as criações humanas e do sujeito coletivo está a mente (*esprit*, em francês), cujo substrato é o cérebro e cujo modelo de funcionamento Lévi-Strauss buscará na inteligência artificial e nas neurociências. (...) [Nelas], ao procurar a chave do pensamento e do binarismo no córtex, dizendo que díades do pensamento têm base física e química, como, aliás, o próprio pensamento” (Domingues, 2012, p.100).

Para Meillassoux, uma agenda materialista em filosofia corresponderia à aceitação de duas premissas: (1) que o ser não se resume ao pensamento; e (2) que o pensamento pode pensar o ser³⁵. Lévi-Strauss seguramente subscreveria estas premissas, na medida em que, embora seu empreendimento antropológico consistisse em acessar a arquitetura profunda das estruturas elementares do pensamento, jamais alegou que o *intelecto fosse o próprio mundo*, ou que não houvesse uma exterioridade objetiva que o ultrapassasse. Em certo ponto do posfácio de *O Homem nu*, Lévi-Strauss se queixa dos filósofos, que “tem conseguido manter as ciências humanas aprisionadas num círculo por tempo demais, não lhes permitindo perceber outro objeto de estudo para a consciência que não a própria consciência”³⁶. Guardadas as diferenças de estilo, este é um enunciado muito próximo ao que Meillassoux tem defendido desde a publicação de *Après la Finitude*.

O lugar do sujeito e a crítica ao princípio da razão suficiente

Nas conferências proferidas no Japão, Lévi-Strauss reitera insistentemente sua admiração pelo lugar ocupado pelo sujeito na cultura nipônica, inversamente simétrico ao do ocidente moderno. Segundo o antropólogo, “a filosofia ocidental do sujeito é centrífuga: tudo parte dele. O modo como o pensamento japonês concebe o sujeito mais parece centrípeta”³⁷.

Todavia, Lévi-Strauss ressalta que o sujeito não é absolutamente negado pelo pensamento japonês, tal como em outras doutrinas orientais (budismo, taoísmo) calcadas na denúncia da sua ilusão. Ao contrário, ele é reposicionado em relação ao sujeito ocidental, pois o coloca no fim, e não no início, do drama cosmológico:

Decerto [o Japão] não empresta ao sujeito uma importância comparável àquela que lhe atribui o Ocidente: não faz dele o ponto de partida obrigatório de toda reflexão filosófica, de toda empreitada de reconstrução do mundo pelo pensamento. Pode-se mesmo dizer que o “Penso, logo existo” de Descartes é rigorosamente intraduzível em japonês³⁸.

Sabemos, todavia, que a recusa do sujeito cartesiano não é necessariamente acompanhada de uma recusa do correlacionismo. Para Meillassoux e outros pensadores do *speculative turn*, várias das denúncias filosóficas e antropológicas da centralidade do sujeito seriam, na verdade, hipóstases da correlação, já que dissolveriam este sujeito em outras figuras igualmente correlacionais: o discurso, os jogos de linguagem, a vontade de poder, etc. É exatamente neste ponto que a “virada ontológica” da filosofia se volta contra a “virada linguística” das humanidades do século XX, por ver nela uma tendência ao correlacionismo forte que absolutiza a correlação, tanto em sua declinação analítica (Wittgenstein, etc.) quanto em sua versão hermenêutica (Heidegger, etc.)³⁹. Entretanto, além do

³⁵ MEILLASSOUX, 2012, p. 12; MEILLASSOUX in DOLPHIJN e VAN DER TUIN, 2012.

³⁶ Idem, p. 607.

³⁷ LÉVI-STRAUSS, 2012a, p. 35.

³⁸ Idem, ibidem.

³⁹ “But the strong correlationist has not yet spoken his last word: in Chapter 3, I show that in his most contemporary forms (Heidegger or Wittgenstein) he manages to refute the subjective response by opposing the

reposicionamento do sujeito, o pensamento japonês também parece reposicionar o próprio discurso, aquilo que, segundo Lévi-Strauss o ocidente acredita ser responsável por coincidir com o real, “atingir e refletir a ordem das coisas”⁴⁰. E da mesma forma que ocorre com o sujeito, o pensamento japonês não aniquila o discurso tal como outras doutrinas orientais, mas o *reposiciona*:

Longe de repudiar em bloco o *logos* tal como entendido pelos gregos – isto é, a correspondência entre a verdade racional e o mundo –, o Japão se alinhou decididamente ao partido do conhecimento científico; e aí ocupou um lugar de primeiro plano. Mas, tendo pagado duramente pela vertigem ideológica que se apoderou dele na primeira metade do século, voltando a ser fiel a si mesmo, abominou essas perversões do *logos* às quais o espírito de sistema arrasta por acessos as sociedades ocidentais, e que exerce seus estragos em tantos países do Terceiro Mundo⁴¹.

É interessante reparar aqui que o antropólogo se refere à ideologia totalitária (da qual o Japão foi vítima no início do século passado) como uma “perversão do *logos*”, baseada justamente em seu “espírito de sistema”. Segundo este pensamento, de tão coerente internamente, a narrativa ideológica acaba capturando a externalidade do real, baseado no princípio de que, se é racional, então deve ser real. Esta perversão do discurso é descrita por Lévi-Strauss como uma “vertigem”, cuja linha de fuga aponta justamente para a substituição da contingência do real pela aparência de necessidade derivada da lógica interna do discurso. Dirigindo-se aos próprios japoneses, o autor argumenta que

Um dos seus grandes pensadores contemporâneos, o professor Maruyama Masao, sublinhou a aversão tradicional do caráter japonês às fraseologias, sua desconfiança dos raciocínios a priori, seu apego à intuição, à experiência e à prática. Que seja tão difícil expressar em japonês essas noções abstratas que o ocidente escreve com maiúscula – Verdade, Liberdade, Direito, Justiça, etc. – e de que se alimenta é, a esse respeito, significativo⁴².

Em sua tentativa de resgatar um pensamento do absoluto sem incorrer na dogmática, Meillassoux vê-se confrontado com o *princípio da razão suficiente*, segundo o qual toda coisa, todo fato, todo evento, deve possuir uma razão necessária para ser como é e não de maneira diferente⁴³. Este princípio, defende o filósofo, tem sido o cerne de toda metafísica dogmática. Estruturando filosoficamente a realidade através de uma cadeia de necessidades, em que cada evento ou ente remete a outro que o explica e condiciona, esta metafísica desaguaria numa “causa primeira” ou “causa final”, a qual, na condição de supremo-ser ou suprema-entidade, capturaria a contingência do mundo *sub*

irreducible facticity to the absolutization of the correlation. I shall let you re-read how I describe this answer: the conclusion I draw upon is that strong correlationism cannot be refuted by the absolutization of the correlation as believed by the subjectivist, but rather by the absolutization of facticity (wherein resides the meaning of the principle of factuality).” (MEILLASSOUX in DOLPHIJN E VAN DER TUIN, 2012, p. 75)

⁴⁰ LÉVI-STRAUSS, 2012a, p. 34.

⁴¹ Idem, p. 36

⁴² Idem, ibidem.

⁴³ MEILLASSOUX, 2006, p. 45.

specie necessidade⁴⁴. Para a maioria dos filósofos pré-críticos, esta causa final era normalmente a divindade. Ocorre que, secularizado o pensamento, outras entidades passaram a figurar como pedra de toque do absoluto: a História, a Liberdade, a Linguagem, o Discurso. Assim, de maneira muito próxima à desconfiança levistraussiana com as “fraseologias ocidentais” evitadas pelos japoneses, Meillassoux escreve:

Se toda metafísica dogmática se caracteriza pela tese de que *ao menos um* ente é absolutamente necessário (tese da necessidade real), se compreende porque a metafísica culmina na tese segundo a qual *todo* ente é absolutamente necessário (princípio da razão suficiente). Inversamente, a rejeição da metafísica dogmática significa a rejeição de *toda* necessidade real, e, *a fortiori*, o princípio de razão suficiente, assim como o argumento ontológico, que é a pedra de toque que permite o sistema da necessidade real fechar-se sobre si. Tal recusa nos intima a manter que não há demonstração legítima de que uma entidade deva existir incondicionalmente. Também devemos complementar que esta recusa ao dogmatismo fornece a condição mínima para qualquer crítica das *ideologias*, na medida em que uma ideologia não pode ser identificada somente como uma representação, mas sim com uma forma de pseudo-racionalidade cujo objetivo é estabelecer que aquilo que existe de fato, existe necessariamente. A crítica da ideologia, que em última análise consiste em demonstrar que determinada situação social que é apresentada como necessária é, na verdade, contingente, é essencialmente indissociável da crítica à metafísica, a qual pode ser compreendida como a ilusória manufatura de entidades necessárias⁴⁵.

Ora, não seria justamente a “ilusória manufatura de entidades necessárias” o que o pensamento japonês buscaria evitar ao se distanciar de conceitos maiúsculos como Verdade, Liberdade, Direito, Justiça? Sua relação desencantada com o *logos* seria tal, que até mesmo o princípio da razão suficiente lhes seria algo estranho, evitável? A se julgar pelo que escreve Lévi-Strauss, sim:

[é igualmente significativo] o fato de que tenha aparecido no Japão, e não em outro lugar, a teoria neutralista da evolução que devemos ao professor Kimura Motoo. Nenhuma poderia melhor ajudar o pensamento ocidental a se livrar de preconceitos tenazes: os de que fenômenos naturais são impregnados de racionalidade e de que uma necessidade lógica os dirige num sentido análogo àquele que nós mesmos atribuímos a nossas próprias ações⁴⁶.

Embora o antropólogo não evoque o princípio da razão suficiente de forma literal, o seu conteúdo proposicional está totalmente refletido neste excerto: a ideia de que fenômenos naturais são impregnados de racionalidade e de que há uma necessidade lógica que os dirige, tal como ocorre no encadeamento mental de causas e efeitos. Mais uma vez, portanto, creio que Meillassoux se sentiria identificado com uma passagem levistraussiana.

De fato, no sistema especulativo não metafísico⁴⁷ que Meillassoux propõe, o mundo seria uma espécie de hipercaos no qual o princípio da razão suficiente e seu conseqüente imperativo de

⁴⁴ É importante recordar que a própria formulação de Leibniz do princípio de razão suficiente, do qual se vale Meillassoux, é empregado pelo filósofo na sua *Monadologia* justamente para afirmar que sua necessidade é de ordem racional, e não factual (*Monadology*, §32-33).

⁴⁵ Idem, pp. 46-47.

⁴⁶ LÉVI-STRAUSS, 2012a, p. 37.

⁴⁷ Cabe salientar aqui a distinção operada pelo filósofo entre metafísica e especulação: por especulação, Meillassoux compreende toda tentativa de acessar o absoluto; e, por metafísica, toda tentativa de acessar o

necessidade são abolidos, em prol de uma verdadeira radicalização da contingência. Assim, referentemente às leis naturais, não se trataria mais de buscar meios de fundar sua necessidade apesar da sua possível instabilidade – a clássica questão humeana a respeito da impossibilidade de se saber com certeza que o amanhã será igual ao hoje⁴⁸ -, mas sim de pensar *como é possível que estas leis sejam estáveis* (e não necessárias!) *dentro de um mundo radicalmente contingente*. Mas retornando por ora a Lévi-Strauss, poderíamos nos perguntar agora: de onde viria esta recusa, este estranhamento, dos japoneses em relação ao princípio da razão suficiente?

Creio ser forçoso reconhecer que tal questão nos remete à teologia criacionista subjacente ao pensamento ocidental, ainda que secularizada. Citando novamente o antropólogo, percebe-se que ele articula analogicamente o princípio da razão suficiente à vontade humana, na medida em que acreditamos que os fenômenos naturais sejam dirigidos por uma necessidade lógica *num sentido análogo àquele que nós mesmos atribuímos a nossas próprias ações*. Este é um aspecto que Hisayasu Nakagawa também sublinha, ao comentar as diferenças entre explicações históricas no ocidente e no Japão:

Segundo a interpretação dos historiadores europeus, são os indivíduos que tomam a iniciativa de interferir no curso da história. Impregnados pela tradição judeo-cristã, concebem esta intervenção de acordo com o exemplo da ação de Eloim, do deus que “criou os céus e a terra”, dizendo: “Que haja a luz!”. Um acontecimento é portanto a resultante de uma vontade. (...) Nenhum fato histórico no Japão é explicado como produto de vontades individuais; a história é interpretada, em princípio, como se (a) todas as coisas se formassem por si mesmas; (b) sucessivamente; (c) com força. Cabe, então, a cada historiador enfatizar um desses três fatores do esquema precedente – ou seja, sobre (a) a formação espontânea dos acontecimentos; (b) a sucessão dos acontecimentos; ou sobre (c) a força pela qual os acontecimentos se formam com espontaneidade⁴⁹.

Esta propensão intelectual dos japoneses ao atualismo e ao espontaneismo ontológico é conceituada por Nakagawa como um “lococentrismo”, no qual qualquer substância ou ente é sempre considerado de acordo com suas relações num determinado estado de coisas fugaz, sempre contingencial. É somente a partir desta configuração local, atual, que as coisas emergem naquilo em que são, sem qualquer remitência a uma instância superior (ou subjacente) que as determine necessariamente (como a vontade, por exemplo).

Coincidentemente, esta ênfase no fortuito, que tanto admira Lévi-Strauss no pensamento e na estética japoneses⁵⁰, é um traço constante nos modelos teóricos propostos por vários representantes do

absoluto através da busca por um ser necessário ou através do princípio de razão suficiente. Assim, toda metafísica seria especulativa, mas nem toda especulação seria metafísica.

⁴⁸ Também formulada por Wittgenstein, na proposição 6.36311 do *Tractatus*: “Que o sol se levantará amanhã, é uma hipótese; e isto quer dizer: não *sabemos* se ele se levantará.” (WITTGENSTEIN, 2008, p. 273).

⁴⁹ NAKAGAWA, 2008, pp. 27-28

⁵⁰ Em uma conferência denominada *Sengai: a arte de se acomodar no mundo*, o antropólogo se vale da caligrafia desenvolvida pelo monge homônimo (1750-1837) para refletir novamente sobre o modo japonês de se relacionar com a realidade, no que parece se articular sob a forma de uma “arte” ou estética “do imperfeito” (Lévi-Strauss, 2012a, p. 75), com ênfase no irregular. Mais uma vez, o que o autor percebe aqui são os traços de uma valorização ontológica da espontaneidade, onde a “negligência e a elegância se confundem” (idem, *ibidem*).

speculative turn na filosofia, como Graham Harman ou Levi Bryant, que buscam forjar ontologias planas e horizontais⁵¹. Em outras palavras, seriam ontologias independentes de entidades primárias ou originárias que determinariam, desde uma instância superior ou subjacente, a existência ou acesso epistêmico a todas as demais, sejam estas super-entidades de ordem metafísica (Deus, o “motor imóvel” aristotélico, etc.) ou correlacional (o discurso, a linguagem, a *Ereignis* heideggeriana, a intuição presentativa original de Husserl, etc.). Como não poderia deixar de ser notado, há algo de leibniziano nestas novas ontologias, para as quais todo ente teria a possibilidade de reclamar seu direito à existência espontaneamente, dado o infinito número de substâncias simples⁵².

Considerações Finais

Ao longo deste trabalho, procurei assinalar algumas afinidades existentes entre o pensamento de Lévi-Strauss e a “crítica da crítica” desenvolvida por Meillassoux, ainda que suas diferenças programáticas e teóricas sejam muito agudas no essencial. Empregando a nomenclatura proposta por este último, creio ser possível enquadrar o primeiro e seu pensamento como uma forma de correlacionismo fraco, pois é conhecida a alegação de Paul Ricoeur segundo a qual o estruturalismo seria um kantismo sem sujeito transcendental. E o kantismo, como sabemos, é a fonte do correlacionismo fraco: admite a existência de um em-si, que pode ser *pensado*, mas restringe-se a um exame do *para nós*, talvez a única coisa que possa ser *conhecida* dentro dos seus próprios limites⁵³.

De fato, a antropologia de Lévi-Strauss se dedica a uma análise do pensamento humano como variação estruturada, da *correlação como variação*. Mesmo assim, é uma antropologia que reconhece a radical contingência e insignificância ontológica do seu objeto, pois sabe que as sociedades humanas, seus mitos, suas filosofias e sistemas cosmológicos, não passam, ao fim e ao cabo, de efêmeras nebulosas, capazes de se dissipar no nada de maneira tão rápida quanto se formaram. Esta é uma postura muito mais próxima da “virada ontológica” de Meillassoux que aquela adotada por alguns antropólogos contemporâneos, cuja declinação da “virada” se situa no procedimento inverso. Pois enquanto esvaziam de centralidade a correlação humana ao generalizá-la para todo cosmos, “repondo no mundo o que havia sido posto no eu”⁵⁴, Meillassoux problematiza seu centralismo ao procurar pensar o ser quando justamente quando não há nenhuma consciência, nenhum sujeito, nenhuma perspectiva para com ele se correlacionar. Em vários aspectos, creio que Lévi-Strauss compartilharia

Também no campo estético, portanto, o pensamento japonês não coloca o sujeito como causa única e primeira da obra, mas o introduz como agente contingente num processo material que o ultrapassa, uma espécie de verdade sem sujeito.

⁵¹ BRYANT *et al.*, 2011.

⁵² LEIBNIZ, *Monadology*. §54-57.

⁵³“Pois só essas operações podemos pretender explicar, porque compartilham a mesma natureza intelectual da atividade que busca compreendê-las” (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 643). Em outra passagem, refere-se de modo exemplarmente kantiano a uma “natureza última que sempre se esquia e que certamente não atingiremos jamais” (idem, p. 615).

⁵⁴ VIVEIROS DE CASTRO, 2012b, p. 167.

desta posição, ao menos no sentido de que a dimensão da realidade não-subjetivamente informada ultrapassa em duração, extensão e densidade ontológica a(s) sua(s) dimensões subjetiva(s).

Mais do que isto, enquanto distintas formulações da virada ontológica na antropologia tem se orientado no sentido de reaproximar o homem do mundo, buscando o que ele tem de comum com os demais seres ao invés de reafirmar sua diferença⁵⁵, a virada ontológica de Meillassoux parece nos deslocar no sentido oposto, pois exacerba a radicalidade de um mundo “arqui-fóssil”⁵⁶ totalmente indiferente à nossa existência enquanto espécie. Não que os mundos de que falam os antropólogos-ontólogos também não sejam, em alguns aspectos, indiferentes ao humano: ao contrário, o que os identifica é justamente o fato de serem mundos *não-antropocêntricos* (habitados por fluxos vitais e linhas perceptivas⁵⁷, ou nos quais todo ente possui um ponto-de-vista⁵⁸). No entanto, estes mundos não deixam de ser mundos *antropomórficos*, para os quais ao menos uma figura correlacional é hipostasiada.

Assim, sem qualquer demérito às posições dos antropólogos perspectivistas ou vitalistas, cujas ontologias propostas são fascinantes e, de fato, etnograficamente sustentáveis, creio ser bastante inusitada esta aproximação entre um filósofo “pós-virada” e um antropólogo, para todos os efeitos, “pré-virada” - quanto mais considerarmos o que tem significado esta “virada” em cada um dos contextos disciplinares enfocados.

REFERÊNCIAS

- BRAVER, 2007. *A Thing of This World: A history of continental anti-realism*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2007.
- BRYANT, L; SRNICEK, N; HARMAN, G (eds.) *The speculative turn: continental materialism and realism*. Melbourne: re.press, 2011.
- DOLPHIJN, R e VAN DER TUIN, I. *New materialism: interviews and cartographies*. Ann Harbor: University of Michigan Press, MPublishing, 2012.
- DOMINGUES, I. *Lévi-Strauss e as Américas: análise estrutural dos mitos*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- INGOLD, T. *The Perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.
- _____. *Being Alive: essays on movement, knowledge and description*. Londres: Routledge, 2011.
- KORNBLITH, H. “Em defesa de uma epistemologia naturalizada”. In.: GRECO, J. SOSA, E. *Compêndio de Epistemologia*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LATOUR, B. *A Esperança de Pandora: ensaio sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: EDUSC, 2001.
- _____; HARMAN, G.; ERDÉLYI, P. *The Prince and the Wolf: Latour and Harman at the LSE*. Winchester: Zero Books, 2011.
- LEIBNIZ, G.W. *Discourse on Metaphysics and The Monadology*. Nova Iorque: Dover, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. Trad.: Rosa Freire D’Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *Do Mel às Cinzas* (Mitológicas, v.2). Trad.: Carlos Eugênio de Aguiar e Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- _____. *A Origem dos Modos à Mesa* (Mitológicas, v. 3). Trad.: Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo: Cosac Naify, 2006.

⁵⁵ “O cansaço com a linguagem — o epítome mesmo do que seria o “próprio do humano” — passa por essa crise; já nãoqueremos mais tanto saber o que é próprio do humano: se a linguagem, o simbólico, a neotenia, o trabalho, o Dasein... Queremos saber o que é próximo do humano, o que é próprio do vivente em geral, o que é próprio do existente. O que é, enfim, o comum”. (idem, p. 168).

⁵⁶ MEILLASSOUX, 2006, pp. 13-39.

⁵⁷ INGOLD, 2011.

⁵⁸ VIVEIROS DE CASTRO, 2012a, 2012b.

- _____. *O Homem nu* (Mitológicas, v. 4). Trad.: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- _____. *A outra face da lua: escritos sobre o Japão*. Trad.: Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.
- _____. *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*. Trad.: Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2012b.
- _____. *Antropologia Estrutural Dois*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- MARRES, N. "Testing Powers of Engagement Green Living Experiments, the Ontological Turn and the Undoability of Involvement". In: *European Journal of Social Theory* 12(1): 117–133, 2009.
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MADARASZ, N. "Onze transformações da lógica matemática no sistema de Alain Badiou". In: *Cosmo e Contexto*, n.18, maio, 2013.
- MEILLASSOUX, Q. *Après la Finitude: essay sur la necessite de la contingence*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.
- _____. "Iteration, Reiteration, Repetition: a Speculative Analysis of Meaningless Sign". Trad.: Robin Mackay. Conferência. Freie Universität Berlin, Berlim: 20 de abril de 2012. Disponível em: <http://oursecretblog.com/txt/QMpaperApr12.pdf>, consultado em: 03 de junho de 2013.
- NAKAGAWA, H. *Introdução à cultura japonesa: ensaio de antropologia recíproca*. Trad.: Estela dos Santos Abreu. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- PIETTE, A. *De l'ontologie en anthropologie*. Paris: Berg International, 2012.
- SOUZA, I. M. A. "A noção de ontologia múltipla e suas consequências políticas". Comunicação apresentada no GT 24: O pluralismo na teoria social contemporânea, 36º Encontro Anual da ANPOCS. Águas de Lindoia, 2012.
- VELHO, O. "Posfácio". In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da Alma Selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2012a.
- _____. "'Transformação' na antropologia e transformação da 'antropologia'" In: *Mana*, 18(1),151-171, 2012b.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad.: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008