

## **RUMO A UMA NOVA ONTOLOGIA: O VITALISMO E AS CIÊNCIAS SOCIAIS**

### **RESUMO**

As ciências sociais, hoje, passam por uma radical transformação, principalmente ao ter seu eixo filosófico alterado. A antropologia, como consequência, também reconfigura suas possibilidades de análise, como, por exemplo, nos estudos do britânico Tim Ingold. O objetivo desse artigo é entender um pouco a sua linha de pensamento meio que nietzschiana, além de seus pontos de contato com a filosofia de Michel Foucault e Gilles Deleuze.

**Palavras-Chave:** Antropologia. Michel Foucault. Gilles Deleuze. Ontologia.

### **ABSTRACT**

The social sciences today undergo a radical transformation, especially when its philosophical axis is altered. Anthropology, as a consequence, also reconfigures its possibilities of analysis, as, for example, in the studies of the British Tim Ingold. The aim of this article is to understand a little of his line of thought, kind of nietzschean one, in addition to his points of contact with the philosophy of Michel Foucault and Gilles Deleuze.

**Keywords:** Anthropology. Michel Foucault. Gilles Deleuze. Ontology.

### **INTRODUÇÃO**

Ao ultrapassar os limites de uma sociologia clássica, com fronteiras definidas e critérios mais que estabelecidos, um novo percurso teórico abre portas, permitindo uma nova filosofia de fundo, com um universo inteiro de abordagens e expectativas. Este artigo tem por intenção entender essa nova “vitalidade” na teoria social, principalmente nas obras de Tim Ingold, além de alguns contrapontos com Michael Foucault, reforçando a ideia de que o vitalismo nas ciências sociais não é um percurso plano, evidente, mas cheio de contornos, de

rizomas. Duas rotas, ou melhor, duas vias interpretativas, saem de um mesmo ponto, passam pelos mesmos caminhos, mas apresentam implicações diferentes e muito impactantes tanto na antropologia quanto na própria filosofia.

## TRADIÇÃO E TEORIA

O pensamento do antropólogo Tim Ingold, ao mesmo tempo em que prolonga a empreitada radical do vitalismo,<sup>1</sup> com seu fundamento nietzschiano declarado, põe em bases mais concretas, por sua vez, todo o discurso e desconstrução realizados por essa tendência filosófica. A respeito da crítica ao platonismo e suas categorias engessadas e transcendentais, a resposta dada por Ingold não se reduz a um horizonte distanciado, formal, como aquele de uma epistemologia do saber e suas categorias implicadas, embora haja uma ontologia, ao menos a de estilo heideggeriano. Como um bom antropólogo, seus conceitos são sempre preparados em meio a muita terra e lama, lançados numa trajetória que ultrapassa os limites da pura forma, senão desconstruindo sua existência, ao menos descentrando sua importância kantiana. Desse modo, caso seja necessário falar de fronteiras ou estruturas, ao menos se tenha em mente algum fundamento pragmático, alguma maneira de transformar a autonomia dos conceitos, sua aura quase religiosa, em instrumentos de luta e de expansão. A ontologia aqui proposta retira a si mesma do plano das ideias e se converte em uma espécie de princípio potencializador do real e de toda experiência concreta presente no mundo, abrindo possibilidades ao invés de enrijecer as expectativas.

O niilismo é um efeito decadente, resultado de um atrofiamento de toda uma dinâmica que corta o real, limitando sua virtualidade. Essa inclinação trágica do humano em negar a própria vida, o presente e as experiências em função de um certo horizonte redentor, é substituído por aquilo que Nietzsche chamaria de *amor fati*. Em Ingold, do mesmo modo, a vida recebe sempre um “sim”, tendo seu contorno afirmado a todo instante, ou seja, não tem mais na negação, na fuga, na catarse, seu fundamento, como era nas escatologias cristã e marxista. Uma vida, que por sinal, não se define como uma propriedade de um ou outro ente, mas ao contrário, atravessa todas as formas de existência, sejam elas “vivas” ou não. De uma simples pedra até um organismo complexo como o humano, todos estão dentro de uma mesma rede vitalista de mútuas afecções. As surpresas que surgem desse emaranhado de encontros, para esse autor, são

---

<sup>1</sup> O vitalismo é uma corrente de pensamento muito popularizada pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche, em que a realidade é interpretada em seu desenrolar mais espontâneo e transitório, sem com isso lançar mão de nenhum recurso transcendente.

sempre tomadas em si mesmas, valorizadas de acordo com seu potencial de envolvimento numa realidade em estrita imanência. As entidades metafísicas, por esse motivo, sejam elas quais forem, são trazidas todas ao solo, permitindo a intensificação dos encontros ao invés de seu engessamento. Deus, nesse caso, é tomado no melhor estilo dionisíaco, o deus das intensidades. Um personagem totalmente aversivo a formas e estruturas, tendo no excesso sua única razão de ser. A ordem das coisas existentes não se define a partir de um conjunto de estruturas frias de análise, sejam elas consideradas objetivas ou subjetivas, mas sim devido ao movimento e a trajetória de um ator bem situado; a ordem é vista em toda sua *implicação*.

O real, graças ao que carrega em seu interior, chega a transbordar, como diria Deleuze, não se limitando mais a alguma moldura traçada por dispositivos ou mesmo por um sujeito transcendental, à moda fenomenológica (DELEUZE ; GUATARI, 1992), capaz de substituir o devir das coisas por alguma totalidade significativa qualquer, como o corpo ou a linguagem, por exemplo. A análise ecológica que Ingold propõe como substituta, acaba revelando um sujeito mais modesto e também mais tolerante. O fluxo de vida, humano e não humano, dentro desse novo modo de existir, depara-se com o fato, intolerável para um fenomenólogo, de não ter mais fronteiras bem definidas, nem um centro, muito menos alguma estrutura vertical de significado.<sup>2</sup> Esse novo sujeito epistemológico tende a extrapolar os limites estabelecidos pela própria fenomenologia, apresentando em suas fissuras uma realidade mais autônoma e mais rica, perdendo, por consequência, aquele velho e insistente transcendentalismo, resquício de uma tradição kantiana. A funcionalidade passa a ser substituída por uma *diferença* ácida, corroendo tudo a sua volta, ao menos a *identidade* inquestionável, aquela com existência própria. Sem dúvida, tudo isso desconstrói o evidente, o óbvio, bagunçando as fronteiras ou rindo delas ao estilo de Bataille, mas, principalmente, cria-se a condição perfeita para que a arte e a vida possam coexistir sem constrangimentos. Um ótimo verbo que resumiria esse novo perfil do humano, e o próprio Ingold o utiliza bastante, é o termo *cultivar*. “Agora, assim como os fazendeiros cultivam as plantações, da mesma maneira também as pessoas ‘cultivam’ umas às outras. E é no cultivo das pessoas, sugiro eu, e não na criação da sociedade que a história é formada. (INGOLD, 2003, p. 21)

O conceito de *cultivo* em Ingold invade o palco, torna-se um protagonista, ao sugerir a fuga de um duplo aprisionamento epistemológico, em que ora existe um sujeito centralizador, conferindo unidade e firmeza ao conheci-

---

<sup>2</sup> Deleuze (1975) chamará essa característica descentrada de *rizoma*, em sua obra sobre Kafka.

mento, ora existe um objeto evidente e bem determinado, como se fosse autônomo, quase sobrenatural. A aposta, aqui, sendo na relação, privilegia o contato entre esses polos, desconstruindo inclusive seus contornos evidentes, criando assim um novo perfil na epistemologia das ciências sociais. As análises de Tim Ingold, portanto, superam alguns dos argumentos fenomenológicos, ao menos sua estrutura básica, kantiana, ao passo que não afasta suas contribuições mais importantes no campo da interação social. Como em Hegel, há uma superação, embora os vestígios daquilo que é superado continue constituindo e alimentando o produto final, sua síntese.

### **ESPAÇO, TEMPO E MATERIAL**

Invadindo um pouco mais as profundezas da teoria “ingoldiana”, deixando de lado a introdução genérica e entrando sem medo em seu território, é necessário expor alguns conceitos, senão desconstruídos por sua teoria, ao menos redesenhados pela sua abordagem vitalista, sendo que um deles é a noção tradicional de *materialidade*. Para ele, esse termo deve ser questionado, não sendo mais uma característica externa bem definida, mas sim um produto de diversos encontros e conexões vitais. Logo, “A superfície da materialidade, em resumo, é uma ilusão. Nós não podemos tocá-la porque não está lá. Como todas outras criaturas, seres humanos não existem do outro lado da materialidade, mas nadam em um oceano de materiais”.<sup>3</sup> (INGOLD, 2007, p. 7) Isso também significa que o autor não escorrega em direção a algum tipo de subjetivismo, muito menos o transcendentalista, ao aplicar o conceito de material. Na verdade, a própria teoria kantiana das formas da sensibilidade, discutida no seu famoso capítulo “A estética transcendental”, seria descartada por Ingold em função do apelo quase nulo a toda dimensão “prática” e sensível, a não ser como suporte, como um elemento secundário. Ainda que sejam categorias formais – o espaço e o tempo como delineadores epistemológicos –, a discussão kantiana supõe, antes mesmo de qualquer engajamento no mundo, um conjunto de *a priori* estruturando a experiência, postura que recentemente foi resgatada pelo neodarwinismo e pela psicologia cognitiva. Em Ingold, ao contrário, o que se conclui dessa relação com os materiais é que “[...] não há nada a ser conhecido a respeito desses objetos a não ser uma teia infinitamente vasta e indefinidamente expansível de relações que eles mantêm uns com os outros objetos”. (RORTY, 2000, p. 66) O que vai definir a materialidade, dentro dessa concepção vitalista, não se

<sup>3</sup> “the surface of materiality, in short, is an illusion. We cannot touch it because it is not there. Like all other creatures, human beings do not exist on the ‘other side’ of materiality but swim in an ocean of materials”.

resume nem a uma potência objetiva do material, uma espécie de propriedade primária lockiana, e muito menos a um potencial subjetivo formal, como quer o kantismo. A aposta, enfim, é concentrada na relação, no encontro, e não nos polos que supostamente comporiam os eventos. Sujeito e objeto se deslocam, muitos diriam que quase desaparecem, embora, uma coisa é certa, eles perdem aquela centralidade necessária, dispensando os “ismos” que possam aparecer.

Do mesmo modo, os conceitos de espaço e de tempo também são vítimas dessa revolução teórica articulada pelo antropólogo inglês. Ambos estão dentro daquilo que Ingold chamou de *dwelling perspective*, o que significa empreender um tipo de conversão, deslocando os termos de categorias epistemológicas *a priori*, para categorias práticas (ontológicas) *a posteriori*. É apenas através do envolvimento concreto no (e com o) mundo que qualquer fronteira pode ser considerada e qualquer objeto pode vir a ser apreendido. Não há uma via de acesso mais imediato ao espaço ou tempo que não atravesse a pura experiência. Experiência, que por sinal, compreende não apenas o meu engajamento, mas também o de todos aqueles que precederam a mim e a minha comunidade. O espaço, por exemplo, “é constituído como um registro duradouro de- e testemunha a- vidas e trabalhos de gerações passadas que tem habitado dentro dela, e fazendo assim, tem deixado lá alguma coisa deles mesmos”.<sup>4</sup> (INGOLD, 1993, p. 2) Considerando que a noção de espaço foi expandida além dos limites imaginados pela tradição, seja ela empirista ou mesmo racionalista, nada melhor do que brincar um pouco de neologismo, ao inventar um novo conceito, lançando uma nova carta sobre a mesa, virando o jogo e até, quem sabe, mudando as regras. Um que possa trazer consigo a leveza e a importância de uma simples trajetória, ao mesmo tempo em que se afasta de qualquer vestígio pétreo e indiferente a todo engajamento. Sobre isso, Ingold (1993, p. 8) afirma:

Para esse propósito eu devo adotar o termo ‘tarefa’ (*task*), definido como qualquer operação prática, carregada pelas habilidades de um agente em um meio, como parte de seu serviço normal de vida. Em outras palavras, ‘tarefas’ (*tasks*) são os atos constitutivos de habitação<sup>5</sup>

O espaço, a partir de agora, deixa de ser algo independente das relações, uma forma escondida por entre a sensibilidade, e passa a se tornar mais sinto-

<sup>4</sup> “[...] is constituted as an enduring record of – and testimony to – the lives and works of past generations who have dwelt within it, and in so doing, have left there something of themselves”.

<sup>5</sup> “For this purpose I shall adopt the term ‘task’, defined as any practical operation, carried out by a skilled agent in an environment, as part of his or her normal business of life. In other words, tasks are the constitutive acts of dwelling.”.

nizado com o movimento real das coisas. Movimento que não segue um rumo definido, uma lógica implícita ou uma determinação qualquer – ao conectar, por exemplo, dois pontos em algum plano. Converte-se a oca e insensível *territorialidade* numa flexível e dinâmica *taskscape*. O tempo, de igual maneira, perde sua sistematicidade na medida em que suas fronteiras despencam diante do inexorável *devenir*. A famosa temporalidade agostiniana, um tempo objetivo,<sup>6</sup> bem definido, criado a partir de um ser absoluto fora de qualquer mediação terrena, não parece satisfazer o apetite desse antropólogo inglês. Alguns autores, por sua vez, apesar de “mundificarem” essa categoria, trazendo à terra e aparando suas asas, insistiam em definir sua presença a partir de um molde cinematográfico, quadro a quadro, e não dentro de um *continuum*, de um “vir a ser” presente em toda e qualquer trajetória. Deste modo, Hegel é uma figura emblemática que tornou mais sensível uma concepção de tempo cujos moldes permaneceram sem muitas novidades ao longo dos séculos. Sua dialética, embora tenha superado a distinção entre sujeito e objeto, ao romper com o solipsismo kantiano, além de apostar na mudança e na interação como principal motor do desenvolvimento histórico (HABERMAS, 1985), acaba escorregando em um tipo de visão cinematográfica afogada em teses, antíteses e sínteses. Enfim, para Ingold, “[...] nós podemos nos mover de um presente a outro sem ter de quebrar através de qualquer barreira cronológica que possa ser suposta na separação de cada presente de uma próxima linha [temporal].”<sup>7</sup> (INGOLD, 1993, p. 9) É interessante como esse modo de apreender o tempo e o espaço acaba nos levando a concluir, como assim o fez Nietzsche, que “Heráclito terá eternamente razão” (NIETZSCHE, 2001, p. 22), já que o fluxo aqui é tomado como a única e decisiva “essência” que rege o espírito humano e a realidade a sua volta; nada permanece, tudo se transforma, e uma vez tendo entrado no rio heraclítico, jamais se é o mesmo.

## EVOLUÇÃO E MAPEAMENTO

Retomando a discussão kantiana das formas *a priori* do entendimento e da sensibilidade, é curioso que essas categorias metafísicas tenham nos dias de hoje ganhado um contorno bem materialista. O próprio Kant, se tivesse oportunidade de viver mais um pouco, indo além dos castelos imponentes de Königsberg, ficaria espantado diante das investidas da ciência moderna em expli-

<sup>6</sup> As discussões de Agostinho, no livro 11 das confissões, apesar de apontarem para uma subjetividade dentro de um tempo relativo e pessoal, deixa implícito também a imagem de um tempo objetivo, absoluto, determinado pelo único ser capaz de experimentar o tempo em sua totalidade, nesse caso Deus.

<sup>7</sup> “[...] can we move from one present to another without having to break through any chronological barrier that might be supposed to separate each present from the next in line]”.

car tudo em bases fisiológicas e evolucionárias, conferindo uma materialidade incomum as suas categorias formais. A neurociência é um caso típico dessa colonização materialista do universo acadêmico, e embora Ingold não discuta diretamente com neurocientistas, observa no neodarwinismo (mesmo na sua defesa de uma interação entre genes e meio), e na psicologia cognitiva, semelhante reducionismo. Definir a vida a partir de modelos prévios, sejam eles epistemológicos e/ou morais, não parece ser a melhor das alternativas, ao reduzir a pluralidade e riqueza dos fenômenos a um conjunto de esquemas de comportamento. É comum, por sua vez, acreditar que “algum tipo de aparato processador cognitivo já deve estar instalado em cérebros humanos”. (INGOLD, 2009, p. 8) Nessa perspectiva, em decorrência de um processo de seleção natural, algumas características, úteis para a manutenção da espécie, puderam ser transmitidas às novas gerações, garantindo a elas condições necessárias para melhor agir no ambiente. Grande parte dessas características, como dirá o neodarwinismo e a psicologia cognitiva, são formas acopladas em nosso psiquismo, responsáveis por garantir, antes mesmo de qualquer contato com o mundo, um melhor aproveitamento de uma espécie em seu meio particular. Desse modo, a cultura, por exemplo, se limitaria a ser um mero “[...] parasita das estruturas universais de cognição humana”. (INGOLD, 2009, p. 9), um simples suporte para expressão de conteúdos, ou melhor, de formas mais fundamentais. Ingold propõe, ao inverso desse novo modelo kantiano, uma *educação de atenção*, conferindo uma maior prioridade a experiência e a tudo que brota do seu espaço de encontros e desencontros. Isso, por outro lado, não quer dizer que exclua de seus escritos a seleção natural ou as heranças genotípicas da espécie humana. “O que eu nego”, afirma, “é que a sequência de DNA no genoma escreva em código um desenho de especificações contexto-independentes, e com isso, a ideia de seleção natural como um agente de design”. (INGOLD, 2009, p. 12) É claro que existem ganhos da espécie; não há dúvida sobre a importância de suas contribuições para estruturar a conduta de um determinado animal, contudo, o comportamento de um organismo não pode ser deduzido a partir de um conjunto bem ordenado de cadeias de aminoácidos. Por essa razão, aquelas características que garantiram a sobrevivência da espécie humana há milhões de anos, pouco contribuem para os desafios modernos que se apresentam cotidianamente, sendo indispensável um tipo de preenchimento empírico ou experiencial, digamos assim. É necessário que a experiência, o hábito e o próprio cotidiano em toda sua intensidade, esbocem algumas “nuances formais”, alguns contornos novos, para fazer frente aos desafios e as incertezas de um mundo mutante e imprevisível.

Da mesma forma, as múltiplas habilidades dos seres humanos, de atirar pedras a lançar bolas de cricket, de trepar em árvores a subir escadas, de assobiar a tocar piano, emergem através dos trabalhos de maturação no interior de campos de prática constituídos pelas atividades de seus antepassados. (INGOLD, 2009, p. 16)

Ingold, na medida em que consagra a experiência como principal fundamento para definir um organismo qualquer, acaba por desconstruir aos poucos as fronteiras existentes entre história e natureza ou mesmo entre humano e animal; não haveria fissuras no processo evolutivo, mas apenas continuidade. Um *continuum* que atravessa os “modos de existência” dos “mamíferos inferiores”, passando pelas práticas dos caçadores e coletores e chegando, enfim, aos laboratórios higiênicos, assépticos, dos cientistas contemporâneos. Sobre essa “semelhança prática” entre *Neandertais* e *homo sapiens sapiens*, Ingold (2003, p. 19) afirma

Acredito que acharemos, então, que a tendência fundamental da sociabilidade relacional é, de modo algum, limitada pelos caçadores e coletores, mas transpassa pelos mesmos e conecta as vidas das pessoas por toda parte, passado e presente, até mesmo os habitantes urbanos modernos como nós.

A vida dos homens e das mulheres, fixadas naquilo que fazem e naquilo pensam, deve ser avaliada a depender da *performance* dos seus elementos, da interação entre seus corpos, e não a partir de algum predicado anterior, *a priori*, como se tudo, de um modo bem hegeliano, já estivesse presente logo de início, antes mesmo do jogo começar. E mesmo tomando alguma objetividade *taken for granted*, como diria Schutz, ao entender as ações como objetos estáveis e bem direcionados, ainda assim, não existiria nada além de encontros, de cruzamentos casuais e de um fluxo. Muitos séculos se passaram, contudo, o ocidente continuava a apostar na existência de representações, sonhando com entidades autônomas, óbvias e predefinidas, sejam elas mentais, como os conceitos de Saussure, ou exteriores, “objetivas”, como na maior parte do conhecimento sociológico. Sobre essa busca por objetividade, os gráficos e os mapas são bons exemplos de como o pesquisador pode, por algum motivo, esquecer de toda uma malha implicada em sua prática de pesquisa. É curioso que “[...] a elaboração de mapas chegou a ser divorciada da experiência de movimento corporal no mundo”. (INGOLD, 2000, p. 15), passando a ser deduzida a partir de “fórmulas abstratas” e, por esse motivo, independentes da posição singular e da trajetória performática de um sujeito bem situado. Ingold descreve que essa “pretensão de correspon-



dência”, essa mania de entender o corpo ou a linguagem como simples ponte de acesso de algo já definido, permanece graças a uma espécie de indiferença do olhar, como se o cientista, sujeito *blasé*, pudesse criar uma distância confortável entre si e o ambiente. Essa é uma visão que crava seus olhos no mundo não de forma horizontal, como se observação e envolvimento aqui fossem indissociáveis, mas vertical, quase como uma águia sobrevoando sua presa a quilômetros de distância do solo. O raciocínio seria mais ou menos o seguinte: todos, independente de onde estão ou como estejam, podem identificar a posição e a rota que precisam tomar, bastando ter apenas um mapa numa mão e uma bússola na outra. Aqui, o desejo por objetividade chega ao seu limite, excluindo as digitais do corpo, evitando qualquer marca sensível que possa atrapalhar a eficiência das coordenadas e de sua espacialidade pétrea, inviolável.

## INGOLD E A ANTECEDÊNCIA NIETZSCHIANA

Nietzsche, já no final do século XIX, realizava uma luta aberta contra o racionalismo e o empirismo da época, desconstruindo as fronteiras das diversas dicotomias que persistiam em se propagar, sejam elas epistemológicas, morais ou mesmo estéticas. O pensamento nietzschiano, nesse sentido, antecede muitas das conclusões tiradas por Deleuze e Ingold décadas à frente. A erosão do par natureza-cultura ou humanidade-animalidade, por exemplo, é realizada muito bem em seu livro *Gaia Ciência*<sup>8</sup> ou ainda as discussões sobre fluxo, corporeidade e *performance* em *Assim Falou Zarathustra*<sup>9</sup> e no polêmico *Crepúsculo dos Ídolos*, quando discute com o platonismo, contrastando-o com a verdadeira “estrutura” do real, o puro devir. (NIETZSCHE, 2001) Em relação a primeira obra, Nietzsche percebe o lado pretensioso do abismo criado entre os animais e os humanos, não sendo uma fronteira ingênua, mas interessada.<sup>10</sup> Se todos são, independente de sua espécie, a trajetória percorrida por seus corpos e os cruzamentos de experiências e sensações que surgem no caminho, não há, por isso, qualquer sentido em erguer alguma muralha. Para decepção de um bom kantiano, não haveria nenhum critério a ser buscado na interioridade de homens e mulheres, a não ser uma capacidade virtual para novos e imprevisíveis encontros; eles não

<sup>8</sup> “A influência das ‘circunstâncias exteriores’ é absurdamente superestimada por Darwin; o essencial no processo da vida é a enorme potência modeladora, que do interior cria formas, utilizando, explorando as ‘circunstâncias exteriores’[...]”. (MARTON, 1990, p. 45)

<sup>9</sup> “Somente onde há vida, há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – assim vos ensino – vontade de potência!” (MARTON, 1990, p. 30)

<sup>10</sup> Abismo, aliás, bastante elogiado e reproduzido nos escritos de Rousseau e nos do próprio Kant, no século XVIII.

seriam nada mais que corpos pulsantes convivendo uns com os outros. Sobre isso, Nietzsche nos diz que,

Nós, os pensantes-que-sentem, somos os que, de fato e continuamente, fazem algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações. (DIAS, 2011, p. 57)

A própria discussão sobre o corpo, tendo como representante imediato os estudos de Merleau-Ponty (1948), é antecipada pelo vitalismo nietzschiano. O corpo, em contraste com o dualismo platônico, aperfeiçoado pela distinção kantiana entre desejo e vontade, não se reduz mais a algum tipo de envolvimento servil; para falar a verdade, é justamente o inverso. Ele acaba sendo o senhor de si e definidor de toda e qualquer forma de existência, não mais uma ponte, um veículo, um suporte ou alguma espécie de ator coadjuvante à espera de comando. A razão, uma vez exaltada em sua autonomia e centralidade, em especial no discurso cartesiano e no kantiano, transforma-se num auxiliar desengonçado. Curioso que esse modo de conceber a razão como apenas um desdobramento do corpo, e de suas demandas ao longo de um percurso biográfico, foi antecipado pelo empirismo de David Hume, passando pela filosofia pessimista de Arthur de Schopenhauer e retomada por Freud no século XX, quando atribui à razão (a consciência) um papel auxiliar, apenas de potencializador dos afetos ou como uma simples barreira amortecedora de choques traumáticos com o real. (FREUD, 1937) O corpo, portanto, “[...] é [o] fenômeno mais rico, mais explícito, mais apreensível”. (NIETZSCHE, 1887 apud DIAS, 2011, p. 50)

Para Nietzsche, a vida humana não pode ser definida por nada que lhe seja anterior ou superior, a não ser que se considere a sua virtualidade criativa, logo estética, como característica essencial. Tendência jamais limitada a um privilégio humano, mas de todo um conjunto de seres que busca intensificar suas experiências, expandir sua energia e conquistar seu espaço. A vitalidade do mundo em Nietzsche está no seu próprio processo de feitura, na trajetória ela mesma. Toda forma de naturalização ou engessamento, é tomada como um tipo de desvio patológico, uma violência contra a riqueza e a flexibilidade das próprias coisas. Nesse sentido,

[Nietzsche] exorta cada um a esculpir sua existência como uma obra de arte. A vida deve ser pensada, querida e desejada tal como um artista deseja e cria sua obra, ao empregar toda a sua energia para produzir um objeto único. (DIAS, 2011, p. 13)

A filosofia nietzschiana, como é de terreno comum, acabou se constituindo como a base de toda uma tradição de pensamento no século XX, atravessando grandes nomes do universo sociológico e filosófico, como Weber, Heidegger, Deleuze, Derrida etc. Esse pai do pensamento vitalista, esse “fundador de discursividade”, acabou gerando dois percursos distintos em seu projeto vital: uma veia otimista, com um apelo ao devir e ao descentramento, representado aqui por Ingold, e, em um outro extremo, uma veia pessimista, encabeçada por Foucault e seus dispositivos de controle.

### **FOUCAULT E O OUTRO LADO DA FILOSOFIA NIETZSCHIANA**

Michael Foucault, dentro dos tipos ideais trabalhados aqui, reflete o outro lado da filosofia nietzschiana. Se a primeira via teórica apostava no devir, no fluxo e nas experiências dos agentes, Foucault ressalta, por outro lado, muito mais o modo como esse devir, esse fluxo e essas experiências são administrados. A administração e o cerceamento do devir, contudo, torna-se tão marcante e tão intenso, que acaba asfixiando o sujeito, extinguindo o potencial estético e criativo tão exaltado por Nietzsche em seu momento “vontade de potência”. Para Foucault (1973, p. 25),

O conhecimento esquematiza, ignora as diferenças, assimila as coisas entre si, e isto sem nenhum fundamento em verdade. Devido a isso, o conhecimento é sempre um desconhecimento. Por outro lado, é sempre algo que visa, maldosa, insidiosa e agressivamente, indivíduos, coisas, situações.

Diante desse fragmento, é evidente o resquício do pensamento nietzschiano nas conclusões tiradas por Foucault desde a “história da loucura” até o “usos dos prazeres”. O conhecimento, auxiliado por uma linguagem pragmática e estética, parece perder energia, caminhando para uma fuga da experiência e de sua singular configuração ao longo do tempo e do espaço. E o devir, uma vez exaltado pelo seu potencial criador, tende a ser constrangido pelas diversas estruturas epistêmicas e vários dispositivos de imposição espalhados pelos campos, cuja finalidade se limita a uma estratégia de controle e condicionamento. O próprio corpo, ao invés de ser um fim em si mesmo, passa a se subordinar a uma cadeia complexa de determinações. “Esse investimento político do corpo”, diz o autor da *História da Sexualidade*, “[...] é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação”. (FOU-

CAULT, 1975, p. 25) Sob o olhar atento das instâncias de “poder-saber”, o real permanece sempre vigiado, enquadrado, quase como se sua virtualidade estivesse contida, aprisionada. Sua riqueza interna, sua virtual capacidade de se tornar um “infinitamente outro”, sucumbe frente a alguma necessidade bem circunscrita, a algum interesse escondido. Isso não quer dizer, por sua vez, que haja alguém ou algum grupo conscientemente comandando esse processo. Como se sabe, a noção de história em Foucault, em semelhança ao que é em Nietzsche, não aponta para nenhuma finalidade, um *telos* como diriam os gregos, e muito menos para uma consciência que a direciona. De qualquer forma, apesar da aparente irracionalidade do percurso histórico e dos seus dispositivos, isso não exclui, ao contrário, apenas justifica a quantidade enorme de manobras de controle e vigilância em detrimento de um devir pulsante.

Foucault lançou mão de todo um arsenal do vitalismo, desde sua noção de história como descontinuidade, como um movimento descentrado e autofágico, em *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 1975), até o seu conceito de *poder rizomático*, em *História da Sexualidade*. (FOUCAULT, 1999a) Além, claro, de noções como linhas de força em seu livro *A verdade e as Formas Jurídicas* (FOUCAULT, 1973), indicando assim um paralelo óbvio com o pensamento nietzschiano. Em outras obras, contudo, essa “dinâmica vital” se perde no turbilhão de dispositivos históricos, fazendo com que nas *Palavras e as Coisas* (FOUCAULT, 1999b) a linguagem seja o local da verticalidade, que em *Verdade e as Formas Jurídicas*, o devir seja violentado pelo signo e, finalmente, *Em Defesa da Sociedade* (FOUCAULT, 1999c), o poder seja entendido como o atrofiamento de uma rede.

## CONCLUSÃO

Tim Ingold e Foucault são descendentes de um mesmo fluxo teórico, originado pelo pensamento de Nietzsche, o pai fundador daquilo que hoje chamam de vitalismo. Suas divergências, portanto, são mais graduais do que substantivas, já que desenham um mesmo universo plural e dinâmico. A diferença, nesse sentido, seria de temperamento, da expectativa que cada um extrai de um solo de múltiplas ontologias. Enquanto Ingold incarna o *amor fati*, a apologia ao devir e ao descentramento, Foucault, ao contrário, aposta no *sujeito ressentido*, resultando em atrofias e identidades. Ambos, juntos, encontram-se no mesmo rio heraclítico, dando uma autonomia a partes distintas de um mesmo projeto teórico, um mesmo projeto vital.

## REFERÊNCIAS

- DELEUZE, G. *Kafka por uma literatura menor*. São Paulo: Editora Imago, 1975.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DELEUZE, G.. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, G. GUATARI, F.. *O que é filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DIAS, R. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.
- EAGLETON, T. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1990.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 1973.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999c.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1999a.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. São Paulo: Vozes, 1975.
- FREUND, J. *Sociologia de Marx Weber*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1966.
- FREUD, S. Análise terminável e interminável. In: *Moisés e o Monoteísmo Esboço de Psicanálise e outros trabalhos (1937-1939)*. São Paulo: Editora Imago, 1937. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud), v. 23.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1985.
- INGOLD, T. Materials against materiality. *Archaeological Dialogues*, Cambridge, v. 14, n. 1, p. 1-16, 2003.
- INGOLD, T. A evolução da sociedade. In: FABIAN, A. C. (Org.). *Evolução – sociedade ciência e universo*. Bauru: EDUC, p. 107-131, 2009.
- INGOLD, T. Jornada ao Longo de um Caminho de Vida- Mapas, Descobridor- Caminho e Navegação. In: INGOLD, T.. *The Perception of the environment: Essays livelihood, dwelling and Skill*. Londres: Routledge, 2000. p. 219-242.
- INGOLD, T. A transmissão de representações á educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2009.
- INGOLD, T. The temporality of the landscape. *World Archaeology*. Routledge, Abingdon-on-Thames, v. 25, n. 2, p. 152-174, 1993.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

INGOLD, T. *Caminhando com os dragões: em direção ao lado selvagem*. In: STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. de M.. *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Mundo, 2011.

LATOUR, B. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1979.

MARTON, S. *Nietzsche das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

MERLEAU-PONTY, M. O cinema e a nova psicologia. In: XAVIER, I. (Org.). *A Experiência do cinema: antologia*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. p. 103-119.

MERLEAU-PONTY, M. *Conversas*. São Paulo: Martins Fontes, 1948.

NIETZSCHE, F. *Para uma genealogia da moral*. Rio de Janeiro: Editora Sabotagem, 1874.

NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. São Paulo: Editora Hedra, 1873.

NIETZSCHE, F. *O crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Editora Hemus, 2001.

RORTY, R. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Rio de Janeiro: Editora Pocket, 2000.