

Do Espírito aos Espectros: ida, volta e reviravolta

From Spirit to Specters: round trip and turnaround

Moysés Pinto Neto¹

RESUMO: O ensaio parte do debate sobre o espírito na filosofia francesa do século XX à luz da desconstrução de Jacques Derrida, tensionando a relação entre fala, signo, sopro e pneuma, de um lado, e escrita, grafema e rastro, de outro, tomando a posição derridiana como um materialismo. A partir disso, debate como recuperar a espectralidade depois da desconstrução, em contraste com o espírito da metafísica tradicional, e problematiza a questão a partir de Stefan Andriopoulos e Fabian Ludueña Romandini. Finalmente, retorna ao espírito para pensá-lo sob as duas formas — conflagração e sublimação — e a partir da chave espírito/espectro contrasta as duas vias do pensamento contemporâneo, suas implicações cosmopolíticas e relação com o niilismo.

Palavras-chave: Espírito; Espectros; Niilismo; Derrida; Cosmopolítica.

ABSTRACT: This essay starts from the debate about spirit among 20th century French philosophy in the light of Jacques Derrida's deconstruction, stressing relationship between speech, sign, blow and pneuma, on one hand, and writing, grapheme and trace, on the other, and taking Derridian position as a materialism. Based on that, it debates how to recover spectrality after deconstruction, in contrast with spirit of traditional metaphysics, and problematizes the question with Stefan Andriopoulos and Fabian Ludueña Romandini. Finally, it returns to the spirit to think in two ways - conflagration and sublimation - and from the keywords spirit/spectrum

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil. Email: moysespintoneto@gmail.com.

makes contrasts between two ways of contemporary thought, their cosmopolitical implications and their relationship with nihilism.

Keywords: Spirit; Specters; Nihilism; Derrida; Cosmopolitics.

1. O debate em torno ao espírito sempre foi um dos pontos focais pelos quais a filosofia francesa se dividiu no século XX. Tanto a concepção hegeliana de Kojève quanto seus adversários humanistas inspirados em Kierkegaard e na tradição existencial partiam de concepções de espírito específicas. Para Kojève, o espírito partia do negativo, tomando uma concepção da dialética em que a negatividade estabelece o ambiente propriamente humano, abre a história e é por meio dela que o espírito se reencontra na totalidade². Segundo esse hegelianismo herdado, por exemplo, por Sartre, Lacan e Bataille, cada um a seu modo, o espaço da liberdade é privativo do humano, situando-se numa fenda que o separa da natureza a partir do negativo (ou do nada)³. Em contrapartida, os humanistas, como Gabriel Marcel, Jean Wahl e Emmanuel Levinas, situavam na *transcendência* o espírito, invertendo o postulado de que se reencontraria na totalidade histórica. É no *excesso* da história, naquilo que a transcende, que se encontra o propriamente humano. Enquanto os hegelianos opunham história e natureza, situando a liberdade no plano aberto e exclusivo dos humanos, os humanistas opunham totalidade e transcendência, colocando a liberdade no plano daquilo que escapa às determinações do Um-Todo. O gesto ético, coração do pensamento de Levinas, é a espiritualidade enquanto resposta à alteridade que interpela o sujeito e excede a história (Levinas, 1977, pp. 77-80).

O estruturalismo, traçando outro percurso sem o ponto de partida hegeliano ou fenomenológico, irá equilibrar as coisas de modo distinto. Apesar de interessado em compreender o "espírito humano" na sua universalidade, Lévi-Strauss buscará uma perspectiva mais material, encontrando na noção de estrutura um ponto de convergência nas ciências humanas (antropologia, psicanálise, linguística) que permitiria uma visão analítica do espírito. Dizia Lévi-Strauss: "O conhecimento não se baseia numa renúncia ou numa troca, mas sim numa seleção dos aspectos verdadeiros, isto é, aqueles que coincidem com as propriedades do meu pensamento. Não do modo sugerido pelos neokantianos, que implicava um constrangimento inevitável exercido sobre as coisas, mas sim porque o meu próprio pensamento é

² Ver, por exemplo, Kojève, 2002, pp. 12-13.

³ Uma incursão profunda na negatividade e seu lugar fundante do humano está em Agamben, 2006.

igualmente um objeto. Pertencendo a 'este mundo', participa da mesma natureza" (Lévi-Strauss, 1989, p. 50).

2. A dominância do estruturalismo coloca as categorias linguísticas em um isomorfismo com o espírito, mantendo uma relação espelhada que apresentaria, por meio da análise estrutural, os parâmetros formais da experiência concreta. A desconstrução começa em outro ponto. Sua tarefa parece ser abrir a clausura logocêntrica da tradição metafísica, apresentando a contingência das suas oposições hierárquicas. A suspeita estruturalista em relação à profundidade de um espírito que se revelaria apenas em uma transcendência livre — e humana — é herança inequívoca. Porém o movimento caminha também na direção de contestar um *logos* totalizante que se articula como matriz das hierarquias regentes no pensamento filosófico. É na *Destruktion* da ontoteologia levada a cabo por Martin Heidegger que Jacques Derrida irá encontrar seu ponto de partida, ainda que com o tempo a desconstrução vá cada vez mais separando a operação heideggeriana.

Sua primeira grande obra, *De la grammatologie*, envolve a associação entre o privilégio dado à *phoné* sobre o *gramma*, sobre a fala em relação à escrita. Obviamente, trata-se de um resposta à hegemonia da linguagem fonética naquele momento histórico, presente sobretudo na aliança Lévi-Strauss/Jakobson (Derrida, 2004, pp. 35-36). Derrida caracteriza o movimento como fonocentrismo, apresentando sua correlação direta com o logocentrismo da tradição ocidental. A repressão da escritura como subordinada repetiria o gesto metafísico arqui-clássico que consiste em hierarquizar de acordo com a proximidade da alma. Saussure retomaria a "definição tradicional de escritura que já em Platão e Aristóteles se estreitava ao redor do modelo da escritura fonética e da linguagem de palavras". "Lembremos", dizia Derrida, "a definição aristotélica: 'Os sons emitidos pela voz são os símbolos dos estados da alma, e as palavras escritas, os símbolos das palavras pela voz'" (idem, p. 37). Assim, como mais tarde é retomado em *A Farmácia de Platão*, a escritura é sempre alvo de desconfiança porque está dois graus afastada da "verdade", a inscrição da alma da qual a linguagem se distancia em apenas um grau.

Percebe-se, com isso, o completo equívoco que é atribuir a Derrida e à desconstrução o sinal de "filosofia da linguagem", como se o pensamento estivesse contido no interior textual que tornaria o mundo externo inacessível. Como solipsismo textual, a desconstrução nos enredaria em um labirinto de equívocos a partir dos quais o jogo de remessas seria interminável, tornando a atividade filosófica uma sofística que desafia a possibilidade de se escapar do próprio jogo narcísico da

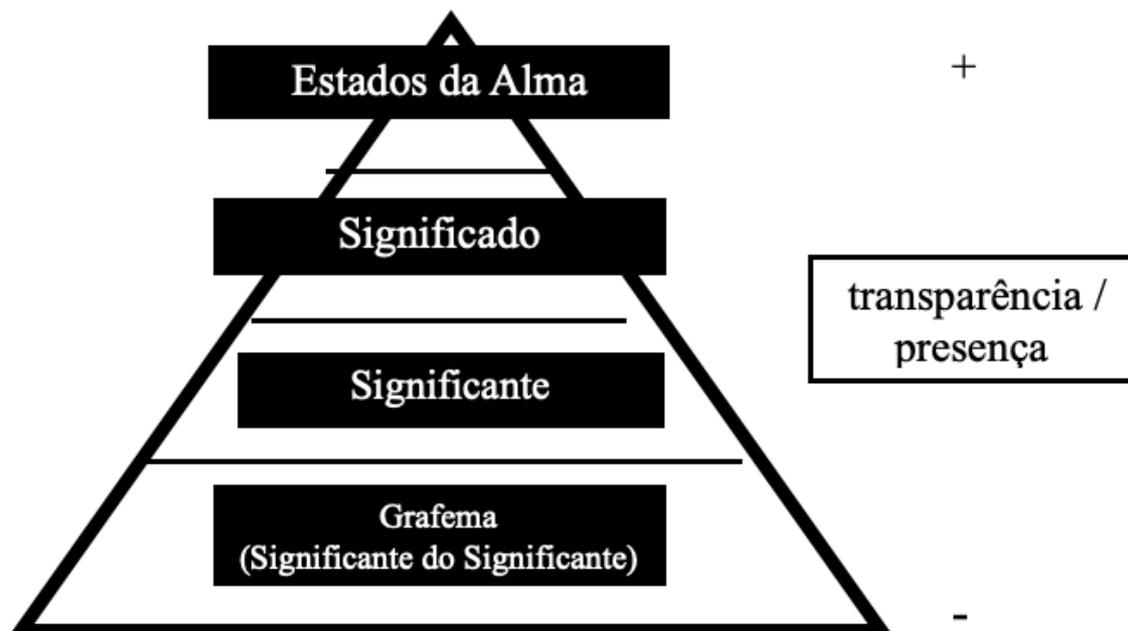
leitura de textos, numa espécie de filosofia diletante sem qualquer escrúpulo se não se divertir com suas próprias (e enfadonhas) aventuras textuais. Dou a palavra para o próprio Derrida:

J. D. : Primeiro, eu gostaria de dizer algo muito geral sobre um erro sério, surpreendente e aparentemente indestrutível. Diz respeito ao meu trabalho na linguagem. A desconstrução é frequentemente representada como aquela que nega qualquer exterioridade à linguagem, levaria tudo de volta para dentro da linguagem. Como eu escrevi que "não existe nada fora do texto", todos aqueles que se comprazem em nomear linguagem o que eu nomeio "Texto"; desejam traduzir: "não há nada fora da linguagem". Enquanto para resumir e esquematicamente, é exatamente o oposto. A desconstrução começou com a desconstrução do logocentrismo, a desconstrução do fonocentrismo. Ela ensaiou livrar a experiência, para libertá-la da tutela do modelo linguístico que era tão poderoso na época — quero dizer anos sessenta. É, portanto, o erro mais primitivo, e acredito que é motivado por razões ideológicas e políticas. Ele consiste em apresentar desconstrução ao inverso, em suma, o oposto do que ela realiza. Por exemplo, no que diz respeito à literatura, eles mesmos, e há muitos, gostariam de descrever, digamos, meu "conceito" de literatura como o que chamam de suspensão do referente. Eu faço exatamente o oposto. Claro, para poder desconstruir a autoridade do logocentrismo e do modelo linguístico que era predominante na época, tive que transformar e generalizar o conceito de texto, então como não há limite, não há "fora" para o texto. Mas o texto não pode não se reduzir à linguagem, ao ato de fala no sentido estrito. Então aqui está o erro fundamental que parece, repito, indestrutível pois nutrido pelas mesmas pessoas que têm interesse em, por exemplo, neutralizar ou ignorar a desconstrução — e acontece quase em toda parte, primeiro na França, depois nos Estados Unidos, e desde os Estados Unidos em outros muitos lugares. Foucault, por exemplo, tentou limitar a desconstrução a este espaço textual, reduzindo o texto ao livro, ao que está escrito no papel. Na falta de leitura, todos eles acusaram a desconstrução do projeto estúpido de querer reduzir tudo ao espaço dentro do livro, em uma estante de biblioteca. Existe um fora da linguagem para mim, e tudo começa lá. Eu não nomeio facilmente o real porque a noção de realidade está sobrecarregada de pressupostos metafísicos (Derrida, 1995, pp. 108-110, tradução livre).

Há uma relação fundamental entre o privilégio da *phoné* enquanto idealidade estética, o significado enquanto inteligibilidade pura e a vontade teológica de apagar a origem histórico-material para afirmar um *logos* absoluto. Esse encadeamento faria parte da busca histórica do sentido do ser enquanto presença pelo *logos* como instância transparente, ainda que inevitavelmente caindo na "corrupção" da exteriorização do sentido por meio da escritura. A metafísica ocidental, então, alimenta-se do infinitismo teológico platônico-cristão que Heidegger havia apresentado, reprimindo as dimensões da morte, da temporalidade e da finitude em

nome da crença na "imortalidade da alma"⁴. A partir do ponto estratégico do signo, Derrida procura demonstrar como a metafísica sempre privilegiou uma relação de espelhamento entre *logos* e significado, mediados pelo significante exterior (e por isso inferior). Trata-se de uma oposição que coloca uma idealidade natural, eterna e universal, de um lado, e uma materialidade decaída, corrompida e temporal, de outro. Na distinção entre sensível e inteligível, a ideia de significado puramente ideal mantém viva, apesar da "queda no significante", a oposição: "a face inteligível do signo permanece voltada para o lado do verbo e da face de Deus" (Derrida, 2004, p. 16). Assim, a teoria da escritura é, segundo interpretamos, uma abertura *materialista* da filosofia ocidental, entendendo ser impossível qualquer pensamento sem rastro, na medida em que mesmo as idealidades supostamente "puras" (por exemplo, as matemáticas) dependem de uma inscrição para existir.

Há, portanto, um par assimétrico na relação fala/escrita que é análogo, ou simplesmente faz sistema com, o par alma/corpo. Quando mais próximo ao corpo (inscrição), mais impuro. A linguagem (*logos*) é superior à escrita, uma vez que espelha com um grau de distância apenas os estados da *alma*, onde está o conhecimento puro. A hierarquia poderia ser exposta assim:



⁴ Apesar disso, o próprio Heidegger ainda estaria preso na mesma estrutura de privilégio entre voz e Ser e tampouco o pensamento do rastro se confundiria com a finitude. Em torno a um privilégio assumida da Voz, que diferenciaria morte e decesso, ver também Agamben, 2006, pp. 118-119.

Nesse sentido, poderíamos questionar como se faz a reaproximação da espectralidade quando, a rigor, a filosofia da escritura envolve justamente a *inscrição corpórea* da ideia, na crítica ao privilégio da *phoné* e do *pneuma* que envolvem a desconstrução? É o que será apresentado no item 4, mas antes faço uma breve digressão necessária ainda em torno ao espírito.

3. Um trabalho recente e bastante heterodoxo recupera a temática espiritual de forma instigante, servindo como mais um documento da espectrologia em crescimento nos últimos anos. Stefan Andriopoulos leva a questão do espírito para o período entre 1750 e 1930 e mostra como no ambiente filosófico do idealismo alemão — tomando como referência Kant, Schopenhauer e Hegel — as questões fantasmáticas continuavam vivas. O autor conecta arqueologia da mídia e leitura historicista do discurso filosófico para pensar como os três filósofos recorreram ao mesmo conjunto de imagens fantasmagóricas e midiáticas para fins diversos. Kant, por exemplo, teria antecipado sua doutrina da ilusão transcendental na “descrição cética da aparições fantasmagóricas”, repetidamente recorrendo “aos meios ópticos contemporâneos para descrever as falácias da razão especulativa. Ele caracteriza a metafísica especulativa como uma ‘lanterna mágica de fantasmas cerebrais’”, transformando “o instrumento óptico numa figura epidêmica dos limites do saber filosófico” (Andriopoulos, 2014, p. 15).

É evidente que, sob um escrutínio filosófico das centenas de milhares de Sociedades Filosóficas Kantianas, jamais o sujeito transcendental poderia ser confundido com a noção de espírito adotada por religiões como o espiritismo. Ele é, afinal, produto de uma *lógica* que pensa a experiência desde seu *a priori*, sua estrutura categorial, e o suporte opera como pressuposto, como transcendental e não transcendente. Não poderia se confundir, portanto, com uma crença que, além de violar os parâmetros da *Crítica*, por não ser acessível pela experiência, ainda pressupõe um dualismo forte. Tampouco a “aparência” ou “aparição” (*Erscheinung*) poderia ser redutível à concepção espírita que coloca o sujeito em contato com algo incognoscível em si mesmo, cujo contato se dá de modo fantasmático (Andriopoulos, 2014, pp. 45-46).

Entretanto, para uma perspectiva em que a construção do conhecimento não é simplesmente um processo alheio aos fatores materiais em que se produz, isto é, sem o exercício de “purificação” com a eliminação dos híbridos que Bruno Latour, por exemplo, descreve como próprio à Constituição Moderna, a circulação entre fantasmas, espectros e espíritos, assim como sua contraparte técnica (instrumentos ópticos como a lanterna mágica, espelhos côncavos ou a própria televisão), interessa.

Todos os atores nessa rede são relevantes, sejam eles ilusões ópticas — como as produzidas pelos espelhos côncavos ou lanternas mágicas —, ou espíritos insondáveis cujo suposto acesso é dado apenas aos clarividentes.

Comparando Kant e Marx, Andriopoulos observa como o último seguiu rigorosamente em *A Ideologia Alemã* e *O Capital* a crítica da especulação realizada pelo primeiro em *Crítica da Razão Pura*. A forma-mercadoria equivale ao processo de hipóstase de uma miragem produzida como imagem especular, confundindo aquilo que existe meramente no pensamento com um objeto real externo ao sujeito pensante, transformando “a doutrina kantiana da ilusão transcendental numa crítica à nossa tendência a reificar as relações sociais” (Andriopoulos, 2014, p. 48).

Surpreendentemente, Andriopoulos tem uma leitura absolutamente injustificável de *Espectros de Marx*, de Jacques Derrida, quando afirma:

Espectros de Marx (1993), de Jacques Derrida, afeta um foco exclusivo na linguagem como fonte de espectralidade. Em sua leitura de Marx, Derrida desconsidera o uso cultural da lanterna mágica nas projeções fantasmagóricas e subscreve uma etimologia comum, mas incorreta, do termo “fantasmagoria” como algo que descreveria um ato público de fala (Andriopoulos, 2014, p. 16).

E, de modo ainda mais precário, continua:

Ao analisar o Manifesto Comunista (1848), O Dezoito de Brumário (1852) e *A Ideologia Alemã* (1845), Derrida revela o papel da filosofia de Max Stirner na proliferação do espectral nos primeiros escritos de Marx. Numa nota de rodapé, Derrida também menciona o “Ensaio sobre a vidência”, de Schopenhauer. Mas não se empenha na leitura de nenhum texto espírita contemporâneo, e sua preocupação com a linguagem como a única fonte da espectralidade o leva a desconsiderar as condições culturais e midiáticas da invocação de fantasmas por Marx. Por isso, em sua leitura do capítulo de Marx sobre a “forma fantasmagórica” da mercadoria, Derrida ignora as maneiras pelas quais *O Capital* (1867) se apropria dos recursos ópticos e da doutrina kantiana da ilusão transcendental (...) (Andriopoulos, 2014, p. 22).

Andriopoulos recorta duas passagens do livro e julga o todo, ignorando que a definição de espectro, por exemplo, passa exatamente pela inscrição artefactual em um suporte técnico. Já na definição inicial de espectro, Derrida afirma, a partir de Hamlet na triangulação entre Marx e Shakespeare, que

A armadura, esse “traje”, de que nenhuma encenação poderá jamais fazer a economia, vemo-la recobrir dos pés à cabeça, aos olhos de Hamlet, o suposto corpo do pai. Não se sabe se ela

faz parte ou não da imagem espectral. Essa proteção é rigorosamente problemática (problema é também um broquel), pois não permite que a percepção decida sobre a identidade que se encontra tão firmemente encerrada em sua carapaça. A armadura pode não ser outra coisa senão o corpo de um artefato real, uma espécie de prótese técnica, um corpo estranho ao corpo espectral que ela veste, dissimula e protege, mascarando assim até a sua identidade. A armadura não deixa ver nada do corpo espectral, mas à altura da cabeça e sob a viseira, permite ao soi-disant pai ver e falar. (...) (Derrida, 1994, p. 23).

Na verdade, a resposta é rigorosamente inversa à que Andriopoulos dá. Se Marx, inspirado em Kant, teria construído a crítica da forma-mercadoria enquanto "fantasmagoria" que reifica construções do pensamento como objetos reais, é justamente na direção da apreensão do real-tal-como-ele-é separado do real-como-espectro, como se pudesse ser alheio aos fantasmas que o assombam. Segundo a tese de *Espectros de Marx*, o movimento que Marx produz em *O Capital* passa pela metafísica da presença exatamente por buscar uma purificação do espectral em espiritual, na qual o primeiro aparece como aparência, falsidade, engano, enquanto o segundo restitui a forma a si mesma na consciência emancipada. Ou seja, não é que Derrida não tenha levado em consideração a artefactualidade técnica ou o intercâmbio cultural que produziu a crítica da forma-mercadoria, mas o oposto: é justamente demonstrando que não é possível acessar um espírito purificado de artefactualidade técnica e fantasmagorias, rechaçando o *telos* da emancipação, que o argumento de *Espectros de Marx* funciona. O filósofo alemão teria, segundo Derrida e numa trajetória típica que toma a desconstrução em seus textos, aberto e fechado a *clausura metafísica* ao mesmo tempo: ao "contaminar" a economia pelos fantasmas, incluída a artefactualidade, teria aberto⁵; porém rapidamente foi necessário purificar o espírito dos espectros e fantasmas, desfazendo ilusões ou reificações. Possivelmente, inclusive, essa seja a distinção crucial entre *crítica* e *desconstrução*. Voltarei em um instante ao ponto.

Aliás, ao acusar Derrida de subestimar o papel da lanterna mágica na construção da espectralidade, Andriopoulos parece ignorar um texto seminal do filósofo franco-argelino: *Freud e a cena da escritura*, na qual as *Notas sobre um bloco mágico*, escritas pelo psicanalista, revelam um paralelismo imprescindível — e cuja natureza é justamente o foco de Derrida decifrar — entre a máquina de escritura do bloco mágico e o aparelho psíquico. Inclusive, superando qualquer redução subjetiva que pudesse confinar, como acusam alguns detratores e, de modo um pouco

⁵ Cito aqui: "Nenhum texto da tradição parece tão lúcido quanto à mundialização em andamento na política, quanto à irredutibilidade do técnico e do midiático na óptica do pensamento mais pensante — e para além da estrada de ferro e dos jornais então, cujos poderes foram analisados de modo incomparável pela *Manifesto*" (Derrida, 1994, p. 29).

sonâmbulo, repetem alguns intérpretes-adeptos, Derrida adverte que não se trata de pensar a questão como uma descrição objetiva (ou científica) da subjetividade interior, mas de tomá-la como um modelo para certa problemática (Derrida, 2009, pp. 293-294). Na verdade, a psicanálise abre um campo que ultrapassa a dimensão de “ciência regional” e o inconsciente, por exemplo, extrapola os domínios em que, por mais aberto que fosse, esteve confinado enquanto negativo da consciência⁶.

4. É aqui que encontramos um caminho totalmente distinto para pensar a espectralidade, vertiginosamente distante do tratamento ontoteológico do espírito. Em *Freud e a Cena da Escrita* e *Da Gramatologia*, Derrida apresentava a problemática do sonho como a possibilidade de excesso em relação à clausura que a desconstrução buscava arrombar. Seria necessário, contudo, levar o sonho para além da perspectiva subjetiva, para além da interioridade do mental contido no indivíduo. Há uma espécie de virtual que não se dissocia da materialidade. Em *Posições*, por exemplo, associa *dyferença* (*différance*) e condensação – lembrando bastante o ambiente de *A Interpretação dos Sonhos*:

Não podendo mais se elevar como uma palavra-mestra ou como um conceito-mestre, barrando toda relação com o teológico, a *différance* encontra-se envolvida em um trabalho que ela põe em movimento, por meio de uma cadeia de outros ‘conceitos’, de outras ‘palavras’, de outras configurações textuais; (...). Por definição, a lista não tem nenhuma clausura taxonômica; nem – menos ainda – constitui ela um léxico. Em primeiro lugar, porque não se trata de átomos, mas, antes, de pontos focais [foyers] de condensação econômica, de locais de passagem obrigatórios para um número bastante grande de marcas, de crisóis [creusets] um pouco mais efervescentes (...) (Derrida, 2001, pp. 46-47).

Essa passagem para as proximidades do “imaterial”, desenvolvida com todo cuidado para não se confundir com aquilo que fora objeto de desconstrução, é finalmente concretizada em *Espectros de Marx*, quando o grafema (ou rastro) dá lugar a algo mais inconsistente, o espectro. Podemos definir os parâmetros do espectro a partir de três elementos: a) nunca se dá a ver frontalmente, pois produz uma disjunção temporal, um anacronismo que escapa à ordem do ser (*time is out of*

⁶ “O conceito de sujeito (consciente ou inconsciente) remete necessariamente para o de substância — e portanto de presença — do qual nasceu. É preciso portanto radicalizar o conceito freudiano de traço e extraí-lo da metafísica da presença que ainda o retém (em especial nos conceitos de consciência, inconsciente, percepção, memória, realidade, isto é, também de alguns outros).” (Derrida, 2009, p. 336).

joint); b) é sempre "mais de um", múltiplo; e c) inscreve-se em um artefato, é um "devir-corpo" do espírito (Derrida, 1991, pp. 21-22).

Na minha tese (2013) e em artigo publicado posteriormente (2015) nomeado *A estranha instituição da literatura no multiverso dos espectros*, defendi a ideia de que psicanálise ocupava um papel fundamental na compreensão do multiverso da *dyferença*. Segundo essa leitura, a transposição – em termos de Georges Bataille – da economia restrita para a economia geral implicava a adoção de outra estrutura do real distinta da clausura (*clôture*) ou totalidade. Afirma o texto:

Eis, então, em resposta a estas três pontas de fios sem aparente ligação, uma das teses arriscadas que este texto defenderá: *a psicanálise freudiana não é apenas um modelo do fenômeno da "psiqué" humana; ela antes apresenta a estrutura do real, isto é, um modelo que poderíamos nomear, na linguagem clássica, de ontologia*. Em outros termos: aquilo que, em Derrida, serve de base positiva para seu discurso, sua "ontologia", encontra seu melhor modelo teórico em Freud. (...). Na linguagem cartesiana, ainda hoje dominante na filosofia, a psicanálise para Derrida não é apenas "subjetiva", isto é, pertencente ao âmbito dos fenômenos psicológicos, mas "objetiva", isto é, capaz de funcionar como modelo para pensar a estrutura dos fenômenos *em geral*, inclusive os que estão fora da mente. (...). Isso somente será possível graças ao conceito central que alicerça o próprio edifício psicanalítico: *o inconsciente*. Para Derrida, o inconsciente que Freud "descobre" não é apenas uma estrutura psíquica, sendo isso mero resíduo da "época cartesiana" (que pensa a presença como sujeito), mas a estrutura do real. Essa transposição pode parecer complicada, e é: trata-se de pensar a condição de finitude originária *afirmativamente*, isto é, como *dyferença*, e para isso o modelo do inconsciente fornece uma fluidez capaz de escapar da clausura da tradição (...) (Pinto Neto, 2015).

Embora já leitor entusiasmado de Fabian Ludueña Romandini, ainda não havia sido publicada a continuação do brilhante *La Comunidad de los Espectros: Antropotecnia* (inclusive citado no paper), intitulada *Principios de Espectrología*, embora o opúsculo Para além do princípio antrópico já indicasse alguns caminhos ali seguidos. A tese principal de Ludueña parece exatamente consistir na "objetividade" dos espectros, uma vez que o espaço em questão é totalmente independente da subjetividade (Ludueña Romandini, 2016, p. 152). A partir da filosofia do *Outside*, que é entendido como "um limiar onde tem lugar a disjunção no Ser que faz possível conceber um território cuja geografia escapa aos confins tanto da ciência do ente quanto do postulado do Ser como acontecimento primogênito" (idem, p. 185), Ludueña Romandini pensa o espaço espectral como o espaço de indistinção entre material e imaterial, perpassados por um devir reversível entre ambos.

Como Derrida fizera laconicamente, Ludueña Romandini aproxima a espectrologia do terreno dos sonhos, tomando-os como forma arqui-original (a expressão é traiçoeira ao extremo) ou, nas suas palavras, “o sonhar carrega uma radical saída fora de todo âmbito do interior para ingressar no Afora cósmico cuja via régia é o domínio onírico” (2016, p. 124, tradução livre). No entanto, embora remeta aos trabalhos de Derrida seguidamente na construção da espectrologia, Ludueña acusa-o de colocar o espectro sob a égide do *phainesthai*, “como fenomenalidade do fenômeno da imagem”. Com isso, Derrida repetiria “o mais ancestral dos atos metafísicos na compreensão do espectro como aparecer imaginal” (idem, p. 138). Embora seja difícil contestar um estudo tão erudito e precioso quanto o do filósofo argentino, a nota marcada como ponto de referência parece simplesmente um mero ponto focal em que Derrida transpõe o problema para o campo husserliano e, por isso, mergulha em indagações fenomenológicas *buscando a extrapolação* da subjetividade transcendental. Afirma a nota:

Certamente, não se reduzirá nunca o conceito estreito e estrito do fantasma ou do *phantasma* à generalidade do *phainesthai*. Preocupada com a experiência original da obsessão, uma fenomenologia do espectral deveria, em boa lógica husserliana, recortar um campo muito determinado, e relativamente derivado, no interior de uma disciplina regional (por exemplo, uma fenomenologia da imagem etc.). Sem contestar aqui a legitimidade, até mesmo a fecundidade de tal delimitação, sugerimos somente isto, sem poder ir mais adiante neste caminho: a possibilidade radical de toda espectralidade deveria ser buscada na direção do que Husserl identifica, de modo tão surpreendente mas tão forte, como um componente intencional mas não real do vivido fenomenológico, a saber, o noema. Diferentemente dos três outros termos das duas correlações (*noese – noema, morphé – hylé*) essa não-realidade (*réellité*), essa inclusão intencional mas não real do correlato noemático não está nem “dentro” do mundo, nem “dentro” da consciência. Mas ela é justamente a condição de toda experiência, de toda objetividade, de toda fenomenalidade, a saber, de toda correlação noético-noemática – originária ou modificada. Ela não é mais regional. (...) Tal “irreelidade” (“*irréellité*”), a sua independência ao mesmo tempo com relação ao mundo e com relação ao tecido real da subjetividade egológica, não vem a ser o lugar mesmo da aparição, a possibilidade essencial, geral, não regional do espectro? (...) (Derrida, 1991, p. 181, nota 1).

Note-se dois elementos na nota: (1) Derrida anuncia um programa fenomenológico até a metade da nota como simples estratégia argumentativa, simplesmente reproduzindo-o nos seus próprios termos sem em nenhum momento comprometer-se com a hipótese husserliana para, em seguida, o abandonar. Veja-se que ele nunca propõe a si mesmo a construção de tal fenomenologia do espectral, mas uma espectrologia (*hantologie*); (2) a partir da metade da nota, trata-se de

demonstrar como a spectralidade *extrapola* qualquer tentativa de a conter no nível fenomênico, mostrando-se, ao contrário, como a *condição de possibilidade* da experiência como tal. O que, aliás, aparece na própria passagem que impulsiona a nota: “A forma fenomenal do mundo mesmo é espectral”.

Ora, com um pouco mais de boa vontade em relação a Derrida que Ludueña Romandini⁷, caberia perguntar: qual é mesmo, para Derrida, a condição de possibilidade de qualquer experiência? Justamente a *dyferença*⁸. Que, como já vimos, não está contida naquilo que, inspirados em Quentin Meillassoux, poderíamos chamar de “espaço correlacional”⁹. Trata-se, evidentemente, de uma divergência pontual e menor em relação a uma convergência astronômica: acompanho a espectrologia de Ludueña Romandini nos seus principais princípios, apenas com a ressalva menos relevante de que já via seu embrião no próprio Derrida¹⁰, e inclusive concordando – para além de Derrida – acerca da necessidade de uma espectrologia pós-desconstrutiva com um programa positivo (Ludueña Romandini, 2016, p. 208). O “aparecer” sensorial, no entanto, não resume de forma alguma a definição positiva do espectro em Derrida. Toda dimensão artefactual da inscrição do fantasma, por exemplo, fica esquecida, sem falar das construções espelhadas que trabalhos como *Fé e Saber, Mal de Arquivo* e o já mencionado *Freud e a Cena da Escrita* produzem nessa definição.

Assim, se o espectro é definido como “o corpo fenomenal do espírito”, ou ainda “o fantasma é o fenômeno do espírito”, é preciso justamente colocar em xeque, nos termos da desconstrução enquanto marcação dupla, o quanto tal definição deve ser lida como provisória, isto é, enquanto dentro e fora da metafísica ao mesmo tempo, pois não se trata de um excesso transcendente (como a alteridade em Levinas), mas das próprias variações¹¹ da *dyferença* que é, em si mesma, espectral. Ora, na medida em que o fora (escrita, corpo, espectro) perfura o dentro (voz, ideia, espírito), como o X que tacha a distinção em *Da Gramatologia*, não é exatamente para desmontar essa economia restrita que Derrida apresenta essas fórmulas nos termos clássicos? O espectro é o aparecer (ou o corpo) do espírito enquanto o espírito é, para a metafísica, a face verdadeira que *se corrompe* na sua inscrição corpórea. Mas não é justamente esse o exercício que a desconstrução propõe inverter, ao demonstrar que a exterioridade é uma “prótese de dentro” ou “suplemento de origem”, subvertendo toda essa economia? Em *A Farmácia de Platão*, por exemplo,

⁷ Ver ainda Ludueña Romandini, 2016, pp. 171-176 e 198-207.

⁸ Ver Derrida, 1972, pp. 27-28.

⁹ Ver ainda Ludueña Romandini, 2016, pp. 155-169.

¹⁰ Veja-se que o próprio Ludueña Romandini qualifica que o sujeito que a psicanálise põe em ato é um “epifenômeno do que nós denominamos horizonte espectral” (2016, p. 164), de modo bastante similar ao que especulávamos sobre as relações entre Freud e Derrida.

¹¹ Simplifico para variação o que Derrida nomeia “substituição dyferencial” (Derrida, 1991, p. 202).

a escritura é demonstrada como um fora irredutível à fala (por exemplo, escritura na alma que se transmite ao fônico) apenas para que, mais tarde, a própria fala torne-se variação da escritura (diferença da *dyferença*). Analogamente é o que se processa em *Espectros de Marx*: na medida em que tenta expulsar os espectros (como o faraó a escritura), Marx faz proliferar, ele mesmo, fantasmas; com isso, a própria realização daquilo que ele denomina espírito (enquanto forma “verdadeira” do espectro-aparência) é, ela própria, espectral. Assim como há um deslocamento da economia da fala para a economia da escritura, deixando de lado a relação interioridade/verdadeira X exterioridade/falsa para as variações do mesmo *pharmakon*, também a diferença espírito/espectro torna-se, ela própria, variação da espectralidade.

6. A partir do trajeto traçado aqui — do espírito ao espectro — podemos voltar do espectro ao espírito, e dele ao niilismo. Vimos que a crítica kantiana e marxista — ou talvez a *crítica*, pura e simplesmente — percebe na espectralidade a confusão entre o que é apenas pensado e o que existe de fato. Para essa posição, portanto, a *fantasmagoria* pode ser purificada pela consciência crítica que atinge a emancipação contemplando a realidade em si mesma, livre dos fantasmas que acorrentam a liberdade humana nos grilhões da tradição, especialmente a tradição religiosa. A questão é: *o que encontramos quando despida a realidade de todas as suas máscaras?* Esse parece ser um dos principais resíduos dualistas que alimentava os materialismos críticos e foi atacado pelos pós-estruturalistas, em especial Foucault, Deleuze e Derrida.

Seguindo uma coerente trilha neomodernista e considerando que o trajeto do pensamento é exatamente a destruição da imagem humana manifesta — que vai dos eliminativismos dos Churchland, Sellars, Deleuze, Laruelle até o realismo especulativo de Quentin Meillassoux — a prova niilista dada por Brassier é imagem de mundo que, partindo de um experimento de Lyotard, imagina o fim da Terra pela explosão do sol. Esse Real que nos confronta não se confunde nem se reduz ao pensamento. É justamente a crueza daquilo que rebate sem que possa ser confundido, como bem nos ensina o pensamento crítico, com as fantasmagorias que se tem acerca da realidade mesma. Se Meillassoux aventava a possibilidade de pensar o arqui-fóssil como antídoto contra a prisão correlacionista que impedia o acesso ao “Grande Fora”, Brassier projeta para a extinção a demonstração da completa ausência de um sentido dado. *Nihil unbound*. O Esclarecimento termina no niilismo, e certamente aqui não se trata de cair no desespero dos idiotas desamparados, mas assumi-lo enquanto tal, em um certo passo *mezzo* nietzschiano,

mezzo freudiano, que celebra a possibilidade de criar valores, escapar do sofrimento e, para além disso, experimentar limiares para além da imagem manifesta¹². O trajeto do pensamento que celebra o espírito emancipado, portanto, deságua na celebração do nada enquanto oportunidade.

Mas não há aqui então uma teleologia racionalista que possa ser questionada? Antes de responder, vejamos outro ponto.

7. Em *Do Espírito*, Derrida levantava pelo menos quatro questões ao tratamento do espírito ou espiritual por Heidegger: (1) o privilégio da forma questionante ou a primazia da pergunta; (2) a questão da técnica, sempre afirmando um não-contato do pensamento, ou a pureza do espírito, contra a invasão da técnica justamente afirmada pela primazia da questão sobre o pensamento calculador¹³; (3) a animalidade recalcada, o estatuto ambíguo do animal “pobre de mundo”, que por sua vez se liga à técnica e ao maquínico inconfundível com o espiritual, carregando ainda o humanismo metafísico que Heidegger imaginava exorcizado; e (4) uma teologia oculta, na qual ele confrontará o *Geist* alemão, único legítimo herdeiro dos gregos e proveniente de uma fonte ancestral mais potente que sua captura platônico-cristã, na forma do *pneuma*, identificado com o *fogo*, a chama, a conflagração (Derrida, 1987, pp. 24-30).

Para Heidegger, o espírito não seria simplesmente interioridade, como a psicologia racional ou pneumatologia postulariam, mas estaria no campo transcendental assubjetivo que é condição de possibilidade para a própria operação subjetivante que Descartes levará a cabo fundando a Modernidade. Situando-se na temporalidade distinta do “tempo vulgar” que orientava, por exemplo, o espírito da/na dialética hegeliana, o espírito seria a temporalidade mesma e, longe de se opor, fundaria a espacialidade. Ele se opõe à “coisalidade”, ou qualquer forma de substância, situando-se nesse campo pré-subjetivo, antepredicativo a partir do qual o *Dasein* forma o mundo, e por isso sua relação com a questão que antecede o calcular (Derrida, 1987)¹⁴.

Mas é justamente nesse emaranhado em nada, nesse terreno fundante, que Heidegger irá deslizar para que no seu *Discurso da Reitoria* possa associá-lo ao Reich, “espiritualizando o nazismo”. A partir desse momento, de uma abordagem tímida, Heidegger passa à celebração do espírito, entendendo-o, resumidamente, a partir de quatro vetores: (1) o questionamento (*Fragen*) que se manifestaria como vontade

¹² Ver Brassier, 2007, pp. 205-239 e também Pinto Neto, 2012.

¹³ Ver também Valentim, 2018, pp. 65-69 e 71-76.

¹⁴ Ver também Valentim, 2018 e Agamben, 2006.

de saber e vontade de essência; (2) o *mundo*, tema central de *Ser e Tempo*; (3) o tema da terra-e-sangue, ligado à força; e (4) a decisão, que por sua vez dá possibilidade de abertura à autenticidade (Derrida, 1987, p. 59). É a partir disso que o espírito irá se tornar cada vez mais *alemão*, *Geist*, e, purificado dos seus elementos corruptíveis, identificar não mais com o sopro, o *pneuma*, mas com o fogo. “O que é o espírito? Resposta definitiva, em 1953: fogo, chama, abrasamento, conflagração” (idem, p. 133, tradução livre). Essa chama, que aquece o sopro pneumático, vem de uma remota alvorada obscurecida pela metafísica platônico-cristã, e figuraria como promessa de um Ocidente mais original purificado das suas corrupções.

8. A versão reacionária do espírito em Heidegger é diametralmente oposta ao niilismo progressista que, em contraponto à chama da promessa não-cumprida de um Ocidente purificado da sua corrupção platônico-cristã do filósofo da Floresta Negra, deposita em um futuro sem qualquer injunção que não a afirmação das suas virtualidades suas energias. Mas não é estranha a coincidência que discursos voltados aos excessos para além da carne, postulando uma aceleração que não conhece limites e tem no seu próprio movimento uma espécie de teleologia imanente, terminem politicamente — mesmo que na vulgaridade de um mero posicionamento de conjuntura — aliados da mitologia do fogo e sangue que renasce com força no século XXI? Há diferenças, por óbvio, mas não seria a *hipóstase* do pensamento aqui uma espécie de queda no negativo, no niilismo, que reifica não uma fantasmagoria, mas exatamente sua caça como *fantasmagoria fundamental e única permitida*? Isto é, não haveria aqui uma espectralidade cujo sentido é unicamente destruir toda e qualquer espectralidade, negando-se a si própria enquanto tal? E quando a destruição se torna a força-motriz cujo movimento passa a se autolegitimar por si próprio — *chega de fantasmas! acabemos com todos!* — não seria um ponto de encontro com as pulsões que tornam a própria destruição seu alfa e ômega? Depois da destruição, o quê? A frieza da razão lembra a sensação do frio do corpo drogado que Deleuze e Guattari exploram, nomeando o perigo mais fatal de todos na desterritorialização que perde todo sentido e torna seu próprio movimento destrutivo um fim em si — suicidário (Deleuze & Guattari, 1996, pp. 22-24). Ao encontro do *nada*. Um breve deslize e saímos do “podemos construir tudo” para “podemos destruir tudo, inclusive a nós mesmos”. O corpo *junkie* mais uma vez é testemunha: de laboratório para a experiência que testa os limites do dado pode muito bem migrar, em um tropeço leve, para a auto-corrosão interminável. Entre a chama do espírito e o poder de dissolução a fronteira é tênue e frequentemente cruzada...

Também não é acaso que a divergência epistemológica sobre redução/irredução ou razão/mito, a divergência cosmopolítica sobre modernidade/extramodernidade e diferença corpo/razão acabe orientando os dois "partidos" que Hilan Bensusan chama do "partido inumano" e o "partido animista". Para o partido inumano, trata-se de acabar com os mitos e permitir que, liberto das fantasmagorias, o espírito alcance patamares superiores, livrando-se da finitude ou ao menos de tradições que ciência e razão ajudam a desmascarar. Mesmo sem necessariamente postular qualquer privilégio humano, é na inteligência em si mesma — ocasionalmente depositada nos humanos, mas particular deles apenas enquanto as máquinas seguem na sua infância¹⁵ — que está a possibilidade do futuro. Para o partido animista, a ausência de mito é o mito moderno por excelência, e não há ponto privilegiado que permita destruir as fantasmagorias sem criar outras. Só há espectros por toda parte¹⁶. A experiência espectral não é particularmente humana, e a reflexão é só uma modalidade de uma miríade infinita de mundos e relações que existem sob diversos regimes ontológicos na Terra. A questão não é, portanto, cortar e destruir, construindo um território novo a partir de um plano completamente vazio. Trata-se, ao contrário, de rechaçar a diferença entre natureza e cultura, base da construção moderna do espírito, religando corpo e espírito de modo que sejam atravessados por forças intermediárias que dissolvem a própria polaridade — justamente os espectros. O mundo não é um plano liso e aberto a ser habitado pelo intelecto engenheiro, ele, ao contrário, é barrocamente rugoso, poroso e multiplicado imanentemente pelas perspectivas que não se separam dos "fatos" propriamente ditos¹⁷. Só o imaginário moderno poderia separar, acreditando poder pensar no que está fora do pensamento, justamente porque sua hipostasiação opera no nível da própria capacidade reflexiva, projetando sua brilhante e sedutora capacidade antecipatória — como Bergson já havia percebido¹⁸ — como um nada sobre o mundo, *em si mesmo*. No multiverso cosmopolítico, ao contrário, o pensamento é corpo enovelado em redes e mais redes de atores de todos os tipos, que se conectam de múltiplas formas e não traçam as linhas divisórias dos dualismos.

O problema, portanto, não é a hipostasia do pensamento sobre a realidade que a razão crítica trataria de clivar. A purificação do espírito pela emancipação

¹⁵ Bensusan, 2020.

¹⁶ Veja-se o tratamento da imagem *utupê* em Valentim, em que nunca há uma purificação total, mas a imagem congrega significados aparentemente antagônicos de corpo e alma, arquétipo e simulacro, categoria e pessoa. Valentim aproxima, citando Bruce Albert, o espectro como "núcleo dinâmico" da pessoa e, seguindo a trilha da antropologia pós-estrutural, vê na diferença deleuziana uma referência filosófica (2018, pp. 219-230). Vejo uma possibilidade idêntica de traçar o mesmo caminho pela *dyferença* derridiana, como realizado aqui, e que aliás aproximei de Deleuze em trabalhos anteriores (2013).

¹⁷ A expressão de pensamento mais "barroco" capaz de imaginar esse pluriverso orgânico talvez esteja nos trabalhos de Donna Haraway e Anna Tsing.

¹⁸ Devo este *insight* ao trabalho de Luísa Mucillo, *c*, apresentado no encontro do GT Ontologias Contemporâneas em 2019, realizado em Porto Alegre.

confronta-se com o vazio que é sua própria reificação. Ao expulsar os fantasmas, a razão torna-se ela própria fantasmagoria, na medida em que caminha solitária por um mundo plano à espera do seu construtor diante do vazio restante. O niilismo não atravessa a destruição para criar; ele estaciona na sua própria paralisia espiritual, no seu próprio *tédio* — como teóricos do fim da história como Kojève e Bataille já especulavam — uma vez que o espírito é a reificação de uma capacidade do corpo que, ao tentar clivar o mundo separando fantasmas e realidade, torna-se ela própria um negativo reificado. Consagrada a cisão entre natureza e cultura, mesmo que a cultura separada venha na sua forma 2.0 do “artificial”, apenas alimenta-se a vontade narcísica humana que, como tal, odeia tudo que não é a si mesma. O antropocentrismo torna-se desejo de destruição reificando uma das suas capacidades corpóreas. A bifurcação entre natureza e cultura faz com que o mundo seja comandado por uma única ontologia onde o vazio impera, quer como desespero, quer como possibilidade. Na medida em que a natureza é a mesma para todos, regida pela separação entre sujeito-pensante e objeto-real, há apenas um mundo — um fundo vazio comum — que se deixa interpretar de múltiplas maneiras preenchido pelas culturas. O espírito é a máquina comum de interpretação e variação que cai sobre o mesmo universo real. Inflação explosiva, pois, desligado da sua materialidade, ele apenas consoma o giro narcísico em torno ao próprio eixo, aumentando a violência na medida em que vai perdendo a possibilidade de se conectar a *outrem*.

Como uma *antropotécnica*, o espírito busca separar a espécie humana da sua animalidade¹⁹. Ambas versões do espírito — a conflagração e a sublimação — não deixam de manifestar uma *projeção antrópica* que certamente abre possibilidades imensas, e não por acaso chegamos até aqui (o Antropoceno), mas ao mesmo tempo carregam o narcisismo humano arrombando os próprios limites entre sanidade e loucura. A fabulação especulativa do universo das máquinas opera como imaginário de um narcisismo delirante²⁰. Na bela formulação de Valentim em contexto ligeiramente distinto, em “nome do *horror vacui* lovecraftiano — *Stimmung* específica do homem diante do descobrimento do seu verdadeiro não-lugar antrópico no

¹⁹ Ver, por exemplo, Agamben, 2006, p. 56: “Uma voz como mero som (uma voz *animal*) pode certamente ser índice do indivíduo que a emite, mas não pode de modo algum remeter à instância de discurso enquanto tal, nem abrir a esfera da enunciação. A voz, a φωνή animal, é, sim, pressuposta pelos *shifters*, mas como aquilo que deve ser necessariamente suprimido para que o discurso significante tenha lugar. *O ter-lugar da linguagem entre o suprimir-se do voz e o evento de significado é a outra Voz, cuja dimensão ontológica vimos emergir no pensamento medieval e que, na tradição metafísica, constitui a articulação originária (...) da linguagem humana*” (grifo no original). Ver também Ludueña Romandini (2010) e Pinto Neto (2019)

²⁰ Prefiro a figura de Narciso à de Édipo, trazida por Hilan Bensusan ao retomar Deleuze e Guattari de modo brilhantemente irônico quando reconstrói a “cena de família” que a infância das máquinas parece reconstituir (Bensusan, 2020).

cosmos (...) —, corre-se o risco de neutralizar a escolha política pela coexistência com outros povos e formas de vida na Terra” (Valentim, 2018, p. 270).

Se Heidegger e sua versão reacionária viam na inteligência um simulacro ou falso espírito, certamente a recíproca é verdadeira: os teóricos do espírito niilista certamente gostariam de se afastar tanto quanto possível da forma reacionária da conflagração que restaura uma terra perdida a ferro e sangue. O espírito seria um *Alien* que invade a Terra e se espalha como um vírus, imagem simetricamente invertida do humano que volta ao paraíso imemorial para o qual sempre esteve destinado (Bensusan, 2020). Contudo, sob a forma teológico-reacionária (mito de origem, conflagração) ou moderno-calculadora (inteligência, *pneuma*), ainda e sempre se trata do antropocentrismo que hierarquiza as formas de contato com o mundo colocando no topo o humano. Não há apenas, como pensam os polos, contradição. As diferenças não escondem uma contaminação recíproca e irreduzível, embora nunca equivalente²¹.

Não se trata, como a virada especulativa tem mostrado, de uma mera projeção mental que resultaria no circuito correlacionista sem acesso ao “mundo em si”, no qual o espírito olharia a si mesmo em espelhos (representações) infinitos sem possibilidade de os ultrapassar. A projeção tem efeito transformador: ela de fato invade o mundo material, reificando os outros enquanto *data*. Não se trata de ilusão, mas do oximoro de um delírio realizado. Em seu modo niilista, o narcisismo abandona a própria forma humana e se desloca para o artificial, ainda que o artificial seja simplesmente uma forma antrópica aplicada aos aparatos técnicos que podem a perpetuar de modo mais vigoroso que o corpo orgânico (supostamente “natural”). Não se trata de um “outro” que invade a forma humana, mas da forma humana tão patologicamente narcisista que admite sua autodestruição para preservar a condição. Se o antropocentrismo, diz Valentim, “constitui a ontologia fundamental do Antropoceno, o fascismo é a sua política oficial: a que o instaura e acelera, fechando por expansão frenética (destruição exportada) o mundo ‘humano’ sobre si mesmo e impelindo-o assim à sua própria destruição. É, antes de mais nada, à perversidade ecológica do pensamento que responde o colapso *mental* do ambiente” (Valentim, 2018, p. 290). A ficção alienígena baseia-se, repito, em uma reificação de uma capacidade (inteligência) corpórea cuja projeção se estabelece em um antropismo generalizado e colonizador, que ignora as alteridades infinitas que excedem o espírito humano²².

²¹ Exatamente como Derrida descrevia a cumplicidade irreduzível, embora nunca equivalente, entre os programas totalitários que lutavam pela “liberdade do espírito” e o humanismo que se opunha a eles (Derrida, 1987, pp. 65-66).

²² Não tenho como demonstrar aqui como há uma reificação das idealidades na metafísica do espírito e como mesmo o abstrato/mental está ligado nas capacidades corpóreas e materialidades nas quais se inscreve. Abordarei o tema em outros textos futuros.

O espectral, ao contrário, reconecta — enquanto “devir-corpo do espírito” — natureza e cultura, idealidade e materialidade na sua forma artefactual e disjuntiva que atravessa mundos. Trata-se de afirmar a espectralidade percorrendo os múltiplos mundos que atravessam os corpos em redes heterogêneas que se experimentam de incontáveis maneiras. O objeto-real é povoado pela espectralidade na medida em que a palavra “real” perde a sinonímia com “substância” e “objetividade”²³. E, se é assim, há uma injunção contínua de *implicações* que produzem *responsabilidades* para cada ator, pois não se trata apenas de espaço aberto, *mas de outros que me interpelam*. Não há espaço vazio. Ele é preenchido por múltiplas conexões que não podem ser desfeitas sem destruir os sujeitos e/ou objetos implicados. Voltamos a Levinas sem precisar do seu antropocentrismo que deposita no humano — exatamente como faz o privilégio do espírito — a exclusividade de ver no Outro o olhar de Deus²⁴. Não queremos tanto nem do sujeito, que não é santo²⁵, nem do objeto, que não é Deus. No lugar, tomemos os múltiplos mundos-mônadas que Eduardo Viveiros de Castro, traduzindo o pensamento ameríndio, nomeia perspectivismo e multinaturalismo, em que nada se apresenta simplesmente destituído de um ponto de vista, “nu” como o objeto que está despovoado das fantasmagorias, e tampouco há um fundo único (“natureza”) a partir do qual isso seria acessível. A perspectiva não está dentro nem fora do objeto, *mas entre eles*, e só há entres, pois todo limite entre dentro e fora é desde sempre perspectiva. Imagens que se desdobram e proliferam. Xamãs capazes de atravessar mundos a partir da espectralidade, como a relação entre Kopenawa e seus espíritos *xapiri*²⁶ que percorrem as florestas mas também mergulham nas televisões. A imagem do “no fundo, o mesmo para todos” se despedaça. Mais que camadas, é como se em vez do mundo entrássemos em um multiespaço com infinitas dimensões cuja matriz não existe.

²³ “Nosso jogo epistemológico se chama ‘objetivação’; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é coisa.” (Viveiros de Castro, 2011, p. 358).

²⁴ O privilégio do humano em Levinas expressaria, para Derrida, exatamente aquilo que Heidegger critica na unidade entre humanismo e onto-teologia: “Ora, o que nos propõe Lévinas nada mais é que, *simultaneamente*, um humanismo e uma metafísica. Trata-se, pela estrada real da ética, alcançar o sendo supremo, o verdadeiramente sendo (‘substância’ e ‘em si’ são as expressões de Lévinas) como outro. E esse sendo é o homem, determinado em sua essência de homem, como rosto, a partir de sua semelhança com Deus. Não é a isso que visa Heidegger ao falar da unidade da metafísica, do humanismo e da onto-teologia?” (2010, p. 205). Idem, p. 155.

²⁵ Derrida narra, no discurso fúnebre para Levinas, a seguinte declaração do último: “(...) numa dessas conversas iluminadas pelo brilho do seu pensamento, a bondade do seu sorriso, o humor gracioso [sic] de suas elipses, ele me diz: ‘você sabe, fala-se frequentemente de ética para descrever o que faço, mas o que interessa, afinal das contas, não é a ética, não apenas a ética, é o santo, a santidade do santo’ (Derrida, 2004, p. 19).

²⁶ A palavra “espíritos”, que aliás vai sempre no plural, pode trazer uma contradição superficial, mas a que atribuímos o efeito de “equivocidade controlada” inerente a qualquer exercício de tradução ontológica. Certamente os espíritos da floresta têm muito pouco a ver com o espírito humano ocidental. Ver também Valentim, questionando a “humanidade de fundo” como uma maneira *problematicamente* antropocêntrica de pensar os extra-humanos (2018, p. 200-6).

Em vez do último vazio, as alteridades que Donna Haraway deixa atravessar, de modo simpoiético, nas conexões terrenas que se estabelecem entre bichos, plantas, minerais, florestas, fungos, paisagens, no *húmus do mundo* — ou no *Chthuluceno* (2016). Experimentando, como diz Valentim, “a fundo a vinculação intensiva, tão catastrófica quanto transfiguradora, do mundo ocidental com outros mundos, humanos e extra-humanos” (2018, p. 211). Destruir nunca foi a resposta. “A ruína não é uma coisa negativa. Primeiramente, é claro que não é uma coisa. Poderíamos escrever (...) um curto tratado de amor pelas ruínas”, diz Derrida (2007, p. 102). É na *implicação* que já está aí que as coisas circulam e nós entre elas.

Referências:

- AGAMBEN, Giorgio. A linguagem e a morte: um ensaio sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- ANDRIOPOULOS, Stefan. Aparições Espectrais: o idealismo alemão, o romance gótico e a mídia óptica. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- BRASSIER, Ray. Nihil unbound: enlightenment and extinction. Hampshire: Palgrave, 2007.
- BENSUSAN, Hilan. O capital transversal e seus rebentos atrativos — ou a infância das máquinas. Revista Direitos, Trabalho e Política Social, v. 6, n. 10, 2020a.
- DERRIDA, Jacques. A Escritura e a Diferença. Trad. Maria B. M. Nizza da Silva et al. 4a. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- _____. Gramatologia. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. A Farmácia de Platão. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- _____. Posições. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- _____. De l'esprit: Heidegger et la question. Paris: Galilée, 1987.
- _____. Espectros de Marx. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. Moscow Aller-Retour. Paris: Editions L'Aube, 1995.
- _____. Força de Lei: o fundamento místico da autoridade. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. Mal de Arquivo: uma impressão freudiana. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- _____. Foi et savoir. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- _____. Adeus a Emmanuel Lévinas. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3. Trad. Aurélio Guerra Neto et al. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

- HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press, 2016.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. 5ª ed. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- LUDUEÑA ROMANDINI, Fabian. *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Mino Dávila, 2010.
- _____. *Principios de Espectrología: la comunidad de los espectros II*. Buenos Aires: Mino Ávila, 2016.
- MUCILLO, Luísa. *Bergsonismo: um mundo aberto à história*. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado no curso de Ciências Sociais da UFRGS, 2019.
- PINTO NETO, Moisés. *A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental*. Tese apresentada no PPG em Filosofia da PUCRS. 2013.
- _____. *A Animalidade contra o Estado*. *Landa*, v. 8, p. 151, 2019.
- _____. *A estranha instituição da literatura no multiverso dos espectros*. *Alea: Estudos Neolatinos*, v. 17, p. 114-126, 2015.
- _____. *O Fim do Mundo na Filosofia Contemporânea*. *Correio da APPOA*, Porto Alegre, p. 17-23, 2012.
- VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundanidade e Sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental*. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

Recebido em maio de 2020

Aceito em maio de 2020