

fabián ludueña romandini

**PRINCÍPIOS DE  
ESPECTROLOGIA**

**A COMUNIDADE DOS  
ESPECTROS II**

TRADUÇÃO LEONARDO D'ÁVILA E MARCO ANTONIO VALENTIM

CAPA JULIAN ALEXANDER BRZOWSKI

REVISÃO FERNANDO SCHEIBE



*Princípios de Espectrologia. La comunidad de los espectros II.* Fabián Ludueña Romandini

© Miño y Dávila srl / Miño y Dávila editores SL

©Tradução Cultura e Barbárie editora

TRADUÇÃO Marco Antonio Valentim e Leonardo D'Avila

REVISÃO Fernando Scheibe

CAPA Julian Alexander Brzozowski

PROJETO GRÁFICO Marina Moros

L947p Ludueña Romandini, Fabián

*Princípios de espectrologia. A comunidade dos espectros II.*

Tradução Leonardo D'Avila e Marco Antonio Valentim - Desterro [Florianópolis]:  
Cultura e Barbárie, 2018.

256p.

Inclui bibliografia

Título original: *Principios de Espectrologia. La comunidad de los espectros II*

ISBN: 978-85-63003-93-5

1. Filosofia moderna ocidental. Ensaios. I. Título. II. Autor.

CDU: 1

### **Cultura e Barbárie Editora**

EDITORES Marina Moros e Fernando Scheibe

CONSELHO EDITORIAL Alexandre Nodari, Flávia Cera, Fernando Scheibe, Leonardo D'Ávila e Marina Moros

[www.culturaebarbarie.com.br](http://www.culturaebarbarie.com.br) | [contato@culturaebarbarie.com.br](mailto:contato@culturaebarbarie.com.br)

Florianópolis/SC

“Obra editada no âmbito do Programa “Sur” de Apoio às Traduções do Ministério das Relações Exteriores e Culto da República Argentina”

“Obra editada en el marco del Programa “Sur” de Apoyo a las Traducciones del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de la República Argentina”



An quae te Fortuna fatigat



ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν<sup>1</sup>

Heráclito – DK 22B In: Clemente de Alexandria, *Stromata*, 4, 144, 3.

Aber auf einmal [...] überfiel mich zum erstenmal in meinem Leben etwas  
wie Gespensterfurcht.<sup>2</sup>

Rainer Maria Rilke, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*

In: Sämtliche Werke, Wiesbaden und Frankfurt am Main:

Insel, 1955-1966, Band 6: 840.

---

1 [Aos homens, uma vez mortos, aguarda-os o que não esperam nem imaginam].

2 [Mas imediatamente (...), pela primeira vez na vida, acometeu-me algo assim como o temor aos espectros].



Síria em algum momento da segunda metade do século II d. C.

O filósofo platônico e neopitagórico Numênio de Apameia discerne uma tarefa decisiva para a filosofia: pôr à prova o legado grego sobre o pano de fundo do orientalismo judeu, egípcio, bramânico. A tradição, que fora desmentida pelos esmeros de Amélio, havia lançado um manto de suspeita sobre o mestre Plotino como plagiário de Numênio, claro sinal da qualidade filosófica deste último. O rigor do pensamento de Numênio sobre o Ser é exemplar em sua filiação platônica (Fr. 4 a): se a matéria é infinita (*ápeiros*), então, é também indeterminada e se torna incognoscível, já que carece de ordem. Ora, o que é desordenado (*atáktion*) não pode ser estável e, portanto, não pode ser identificado com o Ser. Consequentemente, seria ímpio (*athémiston*) atribuir ao Ser qualquer propriedade que introduza a infinitude e a desordem em seu seio.

As páginas que se seguem podem ser consideradas um extenso florilégio de glosas desta sentença de Numênio. As consideráveis divergências assinalam o desafio para o qual nosso programa aponta.

## **ADVERTÊNCIA**

Este livro, conforme o leitor pode constatar, apresenta duas partes. A primeira delas reformula desde o título uma exímia invenção terminológica de Henri Marie Ducrotay de Blainville em chave filosófica. A presença desse vocábulo não deveria ser interpretada como um ato retórico, a não ser que se concorde, simultaneamente, que toda retórica conserva elementos de primeira importância para o filosofar. De maneira análoga, as duas partes deste livro não devem ser entendidas como sucessivas, pois ambas se refletem constantemente: uma série de marcos da paleontologia espectral complementa os prolegômenos pós-metafísicos assim como estes tentam lançar nova luz sobre o tempo precedente. Finalmente, o autor não desejaria que as críticas filosóficas que se encontram nestas páginas fossem consideradas, conforme a propensão da época, como um gesto de beligerância intelectual, mas como demonstração de amizade e como uma necessidade próprias a toda indagação sobre a coisa em si.



# I

## ABERTURA

### A questão da verdade

Seria ocioso lembrar que a filosofia do século passado se constituiu – salvo raras e importantes exceções – como o espaço de clausura de toda metafísica possível. Aqueles que ousaram praticá-la tiveram de fazê-lo, muitas vezes, por fora dos cânones tradicionais que definiram o exercício dos saberes. Por outro lado, quase todas essas tentativas – isoladas, porém decisivas – de se adentrar em alguma forma de metafísica tiveram, contudo, de prestar o devido tributo ao altar do criticismo da filosofia moderna. Nesse sentido, a era da crítica da metafísica não apenas ainda não terminou como também, mais do que isso, seria possível afirmar que ela goza hoje do que se costuma denominar um amplo consenso.

A consequência disso foi o fato de a filosofia se identificar, plenamente, com sua própria história. Em suma, apenas sob a dupla condição de neutralidade e de historicidade é que foi possível tratar de um conjunto de ideias filosóficas provenientes do passado. Segundo um credo bem estabelecido, quem indagar os sistemas de pensamento do passado deve, como *conditio sine qua non*, fazê-lo à maneira de um antiquário que se dedica à dissecação ou ao colecionismo de raridades de um tempo remoto que já não possui nenhuma potência ativa e, sobretudo, não revela necessariamente nada sobre as convicções de quem escreve.

Em um texto cuja importância nunca se poderá elogiar suficientemente, Leo Strauss pôs em evidência o teorema subjacente a toda interpretação exclusivamente historicista: não se pode tomar como válida a afirmação de qualquer filósofo do passado de ter encontrado (ou mesmo buscado) a verdade enquanto tal. O fundamento da interpretação historicista consiste em sustentar, em sentido contrário, que o filósofo do passado achou, no melhor dos casos, uma forma relativa de verdade válida para a sua época, mas, de modo algum, “a verdade válida para todos os tempos”.

Desse modo, Strauss pôde escrever: “para levar a sério um ensinamento sério (*to take a serious teaching seriously*)”, devemos estar dispostos a afirmar, radicalmente, que uma filosofia do passado é “simplesmente certa ou [...] que é superior, no aspecto mais importante, a tudo o que podemos aprender com qualquer um dos filósofos contemporâneos”.<sup>3</sup> Assim, não apenas apreenderemos algo *sobre* os filósofos de outrora, senão que, mais precisamente, aprenderemos *com* eles, ainda que isso apenas se torne possível para Strauss se o historiador da filosofia se converter, ao mesmo tempo, em filósofo de pleno direito.

Entretanto, pelo menos desde a Modernidade, os filósofos propriamente ditos não foram necessariamente mais generosos com seus predecessores do que os historiadores. De fato, os Modernos chegaram a supor que a filosofia do passado podia ser levada a sério, mas sob a condição de ser subsumida à filosofia posterior. Uma vontade de absorção e de digestão guiou a vocação dos filósofos ilustrados. Um exemplo clássico disso se encontra na passagem de Immanuel Kant, eloquente a esse respeito em sua *Crítica da Razão Pura*, quando tem de tratar do conceito de ideia de Platão, expressando ali, com toda força, ser possível que “cheguemos a entendê-lo [Platão] melhor do que ele entendeu a si mesmo”.<sup>4</sup>

Certamente, Kant tenta alcançar o fundo trans-histórico que deve subjazer a toda busca filosófica genuína, mas só consegue admitir isso em termos de superação e de assimilação dos sistemas passados aos progressos do pensamento moderno. Neste ponto, devemos voltar a insistir: a busca da verdade – para responder à mais alta exigência – deve poder admitir que a ilusão temporal não garante nenhuma proteção ou vantagem. Por isso, uma doutrina do passado pode ser tão verdadeira quanto um doutrina atual sobre o mesmo tópico pode ser falsa. Em um cenário semelhante, Kant deveria estar em condições de admitir que talvez a filosofia dogmática estivesse certa e a sua errada. Pois não pode ser alcançada nenhuma modalidade de verdade autenticamente trans-histórica se o filósofo não trabalhar com um horizonte de verdade para além da ilusão do tempo cronológico.

A partir da perspectiva que defendemos aqui, apenas pode haver filosofia se for buscada uma forma de verdade com um centro vazio, mas, ao mesmo tempo,

---

3 STRAUSS, 1989, p. 211.

4 KANT, 1977a, v. 3, p. 322 [A314 - B 370].

com um núcleo imune às restrições temporais. A possibilidade de que a verdade só tenha lugar em uma multiplicidade que negue toda possível teoria unidimensional do verdadeiro é um assunto que deverá ser oportunamente tratado. Mas, de modo algum, a eventual multiplicidade substantiva própria do caráter da verdade filosófica pode habilitar a vocação de sutura mediante uma teoria unificadora do mundo e do ser. Se a Unicidade não é equivalente à Unificação explicativa, tampouco a multiplicidade pressupõe uma falta ontológica que impeça uma explicação de caráter atemporal, ainda que segmentária. Certamente, a incompletude lógica não deve implicar aqui que uma verdade desabsolutizada, mas, ao mesmo tempo, atemporal, não possa ser alcançada (se aceitamos como legítima uma equivalência entre o plano lógico e o metafísico). Esse ponto, que deverá ser abordado em desenvolvimentos futuros, não afeta a verdade ontológica em sua essência, a não ser nas modalidades de sua aparição e nas formalidades de sua apresentação.

Certamente, a historicidade não está ausente no desdobramento da verdade que, por ter a capacidade de ser atemporal em seu núcleo último, não deixa de ser temporal em sua manifestação. Dessa maneira, as declinações históricas de uma verdade são vetores que remetem, em todos os casos, a uma Figura que, paradoxalmente, não cessa de se desfigurar enquanto se configura. No entanto, não existe nenhuma direção histórica: nem rumo ao progresso (como sonhava a filosofia ilustrada) nem rumo ao passado, entendido como modelização do possível ou do necessário em matéria de verdade. Desse ponto de vista, pode-se ver também a limitação da proposta de Strauss na medida em que, em última instância, ela inverte o sentido de um vetor temporal com a intenção de alcançar uma zona de trans-historicidade. Contudo, apenas uma história concebida por fora da temporalidade enganosa do passado-presente-futuro pode dar conta do que a historicidade (ou a positividade) de uma verdade implica.

Somente em um tempo que seja concebido como des-temporalização cronológica, e não apenas como ex-temporalidade, poderá ser demonstrado como a impureza do tempo implica que a totalidade do tempo infinito subjaz a cada instante. Certamente, não há nem um fora nem um dentro, nem uma intensidade e nem uma interrupção do tempo que possa redimir a história *in toto*. Progresso, decadência, catástrofe ou restituição são categorias de uma história cuja utilidade explicativa em segmentos localizados do tempo está bem demonstrada. Ainda

assim, essas noções se articulam de modo microscópico em relação ao tempo e não podem ser elevadas à altura dos desafios que uma compreensão amplificada da temporalidade propõe. Por enquanto, basta afirmar que em qualquer instante de um aparente *continuum* sem-direção do vetor temporal se manifesta, na positividade, um índice que conduz à Figura trans-temporal do verdadeiro.

A filosofia do século XX abriu seu caminho a partir da constatação de que já não era possível questionar à maneira da metafísica. O mais eminente propulsor dessa ideia afirmou que isso não implicava, necessariamente, uma “crítica” da metafísica, nem uma metametáfísica ou mesmo uma ausência de metafísica. Antes, o que estaria em jogo seria um perguntar radicalmente diferente.<sup>5</sup> Isso implicaria um *Ereignis* que seria, ao mesmo tempo, uma reapropriação de um perguntar inicial. Entretanto, essa concepção, aparentemente radical, segue sendo solidária de uma concepção microscópica do tempo (ainda que elaborado como determinação a-cronológica) em que ainda haveria lugar para passos à frente, para trás ou rumo à reapropriação do todo de acordo com uma historialidade em seu próprio devir enquanto tal.

Essa sutil concepção, herdeira tardia do criticismo moderno, não deveria desencorajar uma aproximação ao problema a partir de uma perspectiva deslocada. A metafísica aqui não é outra coisa senão a filosofia em seu esforço de encontrar formas segmentadas intemporais de verdade sobre o mundo. Se a vontade de verdade é mantida, mas o caráter da veridicção implica sua desfiguração, então o território próprio da metafísica pode não ser a topologia mais adequada para uma indagação desse tipo. A “des-(cons)tru(i)ção” de uma metafísica será sempre uma prova da insuficiência da Unicidade na aproximação à verdade, mas, de modo algum, um questionamento suficiente da vocação veritativa que deve guiar todo pensamento filosófico. Por isso, ressaltado o mérito que tentativas semelhantes puderam ter e sempre terão, elas consistem apenas na via negativa que tenta desandar um sistema. Enquanto tal, essa via é necessária e importante. Contudo, conforme avança a des-(cons)tru(i)ção de um sistema, mais vigor ganha a necessidade de se encontrar uma nova via de acesso à verdade.

---

5 HEIDEGGER, 1998, p. 36.

**PRIMEIRA PARTE**

**Paleontologia espectral**





## II

### A remoção moderna

#### I

Em 14 de setembro de 1674, o filósofo Baruch de Espinosa recebe a carta de um correspondente que, embora tivesse certa fama em sua época, hoje é para nós uma vítima propiciatória do esquecimento implacável do tempo. Trata-se do jurista Hugo Boxel, secretário da cidade de Gorcum de 1655 a 1659 e conselheiro da mesma até ser, em 1672, deposto de seu cargo pelo Príncipe de Orange logo após a queda de Jan de Witt.<sup>6</sup> O motivo da missiva é imediatamente revelado por seu autor: “tenho o desejo de conhecer seu pensamento sobre os espectros e sobre as aparições. O senhor acredita que eles existem? Quanto tempo dura sua existência conforme seu entender?”<sup>7</sup>. Certamente, Boxel não está seguro da opinião de Espinosa sobre a existência dos espectros, mas não duvida de que, se o filósofo sustentasse sua existência, não acreditaria, “como os defensores da religião romana, serem eles as almas dos mortos”.<sup>8</sup>

De fato, Boxel pretende introduzir uma distinção entre o espectro enquanto tal e sua conceitualização por parte da teologia (particularmente cristã), estando muito bem informado da desconstrução espinoziana desta. A primeira reação de Espinosa, que estima que a pergunta merece consideração, não vai muito além de uma resposta improvisada: Limita-se, pois, a afirmar que “é muito difícil admitir que a existência dos espectros possa estar provada por algum relato. O que parece estar provado é a existência de algo que ninguém sabe o que é. E, se os filósofos querem chamar de espectros as coisas que ignoramos, não negarei sua existência,

---

<sup>6</sup> Sobre esse personagem, cf. MEINSIMA, 1896, p. 388-389. Sobre Boxel, cf. COOPENS, 2004, p. 59-72.

<sup>7</sup> ESPINOSA, 2006, p. 1231.

<sup>8</sup> ESPINOSA, 2006, p. 1232.

pois há infinitas coisas que ignoro”.<sup>9</sup> Elegantemente, Espinosa evita se pronunciar sobre a existência dos espectros, dado que, argumenta, para começar, não se pode definir de que tipo de entidade se está falando e, por conseguinte, remete um pedido de esclarecimento a Boxel.

De sua parte, Boxel não se surpreende com a resposta do filósofo. Mesmo que não tenha sido específico sobre o tipo de entidade particular de que se trata, Boxel sustenta que os espectros são criados por Deus e que condizem com a perfeição e beleza do Universo, já que “o espaço imenso que está entre nós e os astros não está vazio, mas cheio de habitantes espirituais”. Por outro lado, Boxel pensa que “os superiores e mais distantes são os verdadeiros espíritos, enquanto os que se encontram mais abaixo, na região inferior do ar, são criaturas de uma matéria muito sutil e muito tênue e, além do mais, invisível”.<sup>10</sup> Toda uma milenar tradição que foi se sedimentando pouco a pouco no Ocidente ressoa nas palavras de Boxel. Certamente, o correspondente de Espinosa defende uma concepção “filosófica” do espectro e, portanto, afirma “quanto aos espíritos maus, que atormentam os pobres homens nesta vida e depois dela, quanto à magia, considero que os relatos que se contam não passam de fábulas”.<sup>11</sup>

Diante da insistência de Boxel, Espinosa se vê obrigado a fornecer uma argumentação articulada sobre a inexistência dos espectros em uma nova carta de outubro de 1674.<sup>12</sup> Os axiomas decisivos desta podem ser apresentados do seguinte modo:

§1. A beleza não é uma qualidade intrínseca de um objeto, mas sim o resultado de uma percepção por parte de um sujeito. Do ponto de vista de Deus, o mundo não é, estritamente falando, nem belo nem feio. Essas propriedades do mesmo dependem do temperamento e das circunstâncias que afetem o sujeito perceptor, pois a beleza não é uma categoria objetiva independente de um sujeito observador.

---

9 ESPINOSA, 2006, p. 1233.

10 ESPINOSA, 2006, p. 1234.

11 ESPINOSA, 2006, p. 1235.

12 ESPINOSA, 2006, p. 1236-1240.



§2. Não existindo uma diferença ontológica de gradação entre as criaturas e a possível transcendência de um Deus criador, o infinito se expressa de igual modo em qualquer ser finito. Por isso, o espectro não guarda nenhum privilégio de perfeição ontológica. Os entes geométricos de que o pensamento pode dar conta (como um triângulo ou um círculo) são, por sua clareza, criações existentes de Deus. Em contrapartida, a ideia do espectro provém não do pensamento, mas da imaginação, do mesmo modo que as hárpias, os grifos ou as hidras e, por isso, afirma: “posso considerá-los como sonhos, os quais se diferenciam de Deus tanto quanto o não ser do ser”. O mundo onírico é, pois, um reino do ontologicamente irrelevante, das quimeras da imaginação humana que não participam da perfeição e da gravidade do ser. Nesse sentido, fruto da imaginação, o espectro é postulado como inexistente.

§3. Finalmente, não é possível estabelecer gradações hierárquicas na matéria infinita; conseqüentemente, não há lugar para entidades sutis materialmente distintas do resto do universo criado.<sup>13</sup>

A conclusão de Espinosa terá como principal objetivo questionar as filosofias de cunho aristotélico-platônico que haviam “acreditado nas qualidades ocultas, nas espécies intencionais, nas formas substanciais”,<sup>14</sup> para reivindicar o atomismo e o epicurismo. Por isso mesmo, seus propósitos não podem ser dissociados do desiderato que Espinosa havia enunciado em seu *Tractatus theologico-politicus*, no qual se lê que “é indubitável que os livros santos narram muitos fatos supostamente milagrosos aos quais seria sensato atribuir uma causa conforme os princípios conhecidos das coisas naturais”.<sup>15</sup> Do ponto de vista de Espinosa, a aceitação do milagre equivaleria, paradoxalmente, ao ateísmo já que, no final das contas, introduziria uma cisão no próprio Deus, considerado como realização das leis naturais. O milagre, ao fazer com que exista algo contra ou acima da Natureza, eliminaria, conseqüentemente, a ideia de um Deus criador de leis naturais sobre as quais ele próprio se desdobra de modo imanente.

---

13 Sobre o enorme problema do “criacionismo” em Espinosa e sua concepção da eternidade do mundo, WOLFSON, 1934, vol. I, p. 99-111 assim como GARRETT, 1991, p. 191-218.

14 ESPINOSA, 2006, p. 1247.

15 ESPINOSA, *Tractatus Theologico-politicus*, 2006, p. 696.

Rivalizando com Espinosa, Pierre Bayle detectou a enorme importância que essa questão espectral, aparentemente tão marginal, tinha no sistema do filósofo. Em certa medida, Bayle pôde intuir que no lugar (equivocadamente considerado supletivo) do espectro estava em jogo todo o destino da filosofia moderna. Por isso, em seu artigo do *Dictionnaire historique et critique* escreveu que Espinosa “desconheceu as consequências inevitáveis de seu sistema ao zombar da aparição de espíritos, já que não há filósofo com menos direito de negá-la do que ele”.<sup>16</sup> Assim, do ponto de vista de Bayle, caso se aceite o postulado espinoziano segundo o qual tudo pensa na natureza, torna-se necessário dar aquiescência ao fato de que o homem não pode ser a inteligência mais esclarecida e que, portanto, os demônios devem existir.

Conhecedor da correspondência de Boxel e Espinosa, Pierre Bayle tem a inusitada coragem de declarar que “não existe nenhuma ligação natural entre o entendimento e o cérebro”.<sup>17</sup> Por essa razão, devemos acreditar que uma criatura sem cérebro é tão capaz de pensar quanto uma criatura organizada como nós”.<sup>18</sup> Bayle considera que Espinosa deveria declarar sua concordância com tal afirmação já que, se sustenta que o pensamento é um atributo de Deus, não há razão para supor que ele deva ser igual em toda a natureza. Consequentemente, se existem seres de pensamento inferior ao humano (os animais) também existem seres de inteligência superior (demônios). Como se pode ver, a ousadia de Bayle não consiste apenas em separar o cérebro do entendimento, mas também em postular que um espectro é uma espécie de *esse objectivum*, mais precisamente uma *entidade de pensamento puro* e, portanto, um atributo possível da natureza sob a modalidade do pensar.

É verdade que Espinosa não foi o primeiro a negar ao espectro qualquer forma de cidadania filosófica. Descartes, quando tentou demonstrar que a memória permite distinguir – contra o argumento enunciado na primeira de suas *Meditações metafísicas* – o sonho da vigília mediante a restituição da cadeia causal dos fatos,

---

16 BAYLE, 1740, s.v. Espinosa.

17 Algo que, certamente, não poderia se predicar da captação do sensível com a mesma facilidade. Cf., DESCARTES, *La Dioptrique*, VI (1964-1974) v. 5: p. 142: “lorsque notre oeil ou notre tête se tournent vers quelque côté, notre âme en est avertie par le changement que les nerfs insérés dans les muscles, qui servent à ces mouvements, causent en notre cerveau”. Cf. também, BERNHARDT, 1979, p. 432-442.

18 BAYLE, 1740, s.v. Espinosa.

ênfatiza que, se alguém me aparecesse na vigília sem que eu pudesse dar conta da série causal que o conduziu perante minha presença, então seria “como as imagens que vejo ao dormir [...] e não sem razão as consideraria um espectro ou um fantasma formado em meu cérebro, e não um homem verdadeiro (*non inmerito spectrum potius, aut phantasma in cerebro meo efficium, quam verum hominem esse judicarem*)”.<sup>19</sup>

Apesar do que Pierre Bayle sustenta, o espectro não podia ser assimilado por Espinosa em sua doutrina, dado que ele entendia o pensamento como uma univocidade na qual podia existir, efetivamente, o Pensamento como expressão infinita de Deus e o pensamento finito do homem individual. No entanto, a univocidade dessa concepção implicava a negação da existência de autonomia ontológica entre um e outro. Assim, torna-se impossível uma existência independente objetivamente do espectro enquanto pensamento se este não pode ser remetido à infinitude do pensamento divino e, desse ponto de vista, Espinosa nunca se manifestou favorável à proliferação das entidades pensantes.

É ainda mais decisivo, porém, que, tanto para Descartes quanto para Espinosa, o espectro não pertença à dimensão do pensamento, como propõe Bayle, mas sim à da imaginação. Portanto, a essência eidética de uma quimera imaginal não acarreta sua existência necessária, como se pode deduzir. Por outro lado, dada a necessidade de que um triângulo tenha três lados e, por ser uma perfeição matemática, ele deve existir por Deus. Nesse sentido, o espectro é deslocado para fora da ordem do ser e confinado em uma esfera, a imaginação, na qual as imagens incapazes de representar um existente objetivo externo para o pensamento não ganham força ontológica, consistindo na manifestação efêmera de uma ilusão. Se, como declara Espinosa, a quimera ou o espectro não são mais do que palavras, isso se deve ao fato de escaparem da estrutura do ser precisamente porque suas propriedades predicativas não se deduzem de sua essência eidética, a qual, por conseguinte, divorcia-se da existência.

Não obstante, não se deve conceber essa propriedade como um defeito do homem: “pois se o espírito, imaginando como presentes coisas que não existem (*res non existentes*), soubesse ao mesmo tempo que essas coisas não existem realmente,

---

19 DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, 1964-1974, v. 7, p. 90.

consideraria essa potência de imaginar (*imaginandi potentiam*) como uma virtude de sua natureza (*virtuti suae naturae*), e não como um vício”.<sup>20</sup> Como se pode ver, a potência imaginativa do homem é uma virtude, mas, quando se vinculam a imagens plenas, ou seja, não correspondentes a “imagens de coisas (*rerum imagines*)” exteriores, os conteúdos imaginativos estão dissociados completamente da esfera do ser e, portanto, são evanescentes e potencialmente errôneos. A essa esfera, precisamente, como faculdade concomitante ao pensamento (ou *cogitandi potentia*), mas que não se confunde ontologicamente com ele, pertence o espectro como um exilado da ontologia, como um ser inexistente.

## II

A assimilação da imaginação ao reino dos sonhos não era patrimônio exclusivo de Espinosa assim como tampouco a problemática da distinção entre sonho e vigília é um *topos* eminentemente cartesiano. Toda a filosofia moderna está, em certo sentido, atravessada por essas polaridades. E é sobre esse chão que se tratará de elucidar o problema do espectro como entidade metafísica.

A antropologia hobbesiana é paradigmática desse modo de raciocínio. O postulado de Hobbes consistirá, essencialmente, em sustentar que as visões de espectros são o mero resultado de um estado de sonho do sujeito (como a visão de Marco Bruto em *Philippi* lembrada pelo filósofo). Porém, se o sujeito estiver possuído pelo medo, uma paixão política por excelência, também é possível que seja vítima de uma superstição e que veja um espectro: “essa eventualidade não é muito rara, pois até mesmo os que estão perfeitamente despertos quando são timoratos e supersticiosos (*if they be timorous and superstitious*) e se acham possuídos por terríveis histórias (*possessed with fearful tales*), estando sozinhos na escuridão veem-se sujeitos a tais fantasias (*fancies*) e creem ver espíritos e fantasmas de homens mortos (*spirits and dead men's ghosts*) passeando pelos cemitérios”.<sup>21</sup>

Esse ponto no qual o homem não pode “distinguir sonhos e outras fantasias da visão e das sensações (*vision and sense*)” constitui, para Hobbes, a origem das

---

20 ESPINOSA, *Ethica*, II, XVII, escólio, 20-24. Cf. também, *Ethica*, prop. XXXV, escólio, sobre a imaginação que não se vincula a ideias claras e distintas e é causa do erro.

21 HOBBS, Thomas, *Leviathan*, 2002, p. 18.

religiões antigas e das suas respectivas adorações de “sátiros, faunos, ninfas e outras ficções desse tipo”.<sup>22</sup> Vale dizer que a ficção, a confusão de um sonho com uma sensação real, constitui a *arché* de toda a religião pagã. Se considerarmos que a religião e a sacralidade concomitante no mundo antigo tinham definido o espaço público e afetado as esferas do direito, podemos então deduzir com Hobbes a importância política do sonho e de suas ficções. Desse ponto de vista, todo regime de governo é também uma política do sonho.

De fato, o próprio Hobbes confirma essa hipótese quando sustenta que “os homens estariam muito mais aptos do que estão para a obediência cívica (*men would be much more fitted than they are for civil Obedience*) se este temor supersticioso aos espíritos fosse eliminado e, com ele, os prognósticos baseados em sonhos, falsas profecias e muitas outras coisas que dependem destes últimos, mediante as quais algumas pessoas astutas e ambiciosas abusam da gente simples”.<sup>23</sup> Como se pode ver, o problema do espectro não é apenas metafísico, mas também essencialmente político, como não poderia deixar de ser. A eliminação do espectro do espaço público e seu descrédito metafísico parecem ter sido parte das condições de possibilidade da política dos sonhos da Modernidade e, portanto, da constituição do Estado moderno. Do contrário, por que Hobbes se veria levado a tratar amplamente sobre os espectros em um livro dedicado ao poder e ao Estado como o *Leviathan*? O mistério político do espectro na Modernidade é uma das temáticas que deveremos abordar se quisermos entender sua verdadeira pregnância.

Certamente, Hobbes entende que os antigos e os medievais definiam os espectros como “tênuos corpos aéreos (*thin aëreall bodies*)” e, desse ponto de vista, eram “substâncias reais e externas (*reall and externall Substances*)”.<sup>24</sup> Não por acaso, segundo Hobbes, foi precisamente essa tendência metafísica que conduziu à definição do Deus cristão como incorpóreo – isto é, Infinito, Onipotente e Eterno, ou seja, superior à compreensão humana –, posição que Hobbes refuta com veemência. Essa afirmação ganha uma nova importância, sobretudo se levamos em consideração que, conforme muitas interpretações, é altamente provável que

---

22 HOBBS, 2002, p. 18.

23 HOBBS, 2002, p. 19.

24 HOBBS, 2002, p. 77.

Hobbes tenha pensado na existência de um Deus corporal (ainda que indivisível, infinito e eterno) como consta no apêndice incluído na tradução latina do *Leviatã*. Ao mesmo tempo, a agência e a força causadora que essas entidades poderiam ter não se justificam, para Hobbes, a não ser pela força do costume.

Precisamente, da admissão da existência de espectros (para Hobbes metafisicamente equívoca) deriva a religião antiga, como já assinalamos: “a ideia dos espíritos, a ignorância das causas segundas, a devoção ao que os homens temem (*Devotion towards what men fear*) e a admissão de coisas causais como prognóstico constituem a semente natural da religião (*natural seed of Religion*)”.<sup>25</sup> Evidentemente, Hobbes torna a dizer, o propósito de tal impostura espectrológica foi nobre (ainda que estivesse errada), pois buscava tornar os homens “mais aptos à obediência, às leis, à paz, à caridade e à sociedade civil (*more apt to Obedience, Lawes, Peace, Charity, and civil Society*)”.<sup>26</sup> Por isso, sem ambiguidades possíveis, Hobbes conclui que “a religião do primeiro tipo [a pagã] é uma parte da política humana (*humane Politiques*) e ensina parte do dever (*duty*) que os reis terrenos (*Earthly Kings*) requerem de seus súditos (*Subjects*)”.<sup>27</sup>

Do ponto de vista metafísico, ao rechaçar a substancialidade do espectro, Hobbes o qualifica, do mesmo modo que Espinosa, como mais uma forma da imaginação. Uma imagem, para Hobbes, é “a aparência de uma coisa visível (*Resemblance of something visible*)”.<sup>28</sup> Ora, acontece que, justamente, um fantasma não existe, não se encontra dentro do mundo ôntico, portanto “torna-se evidente que, com tudo isso, não existe e nem pode existir uma imagem feita de uma coisa invisível (*there neither is, nor can bee any image made of a thing Invisible*)”.<sup>29</sup> Como se pode ver, o rechaço metafísico da spectralidade é o gesto político que inaugura o *nomos* da Modernidade, já que atua sobre a imaginação, que, para Hobbes,

---

25 HOBBS, 2002, p. 79.

26 HOBBS, 2002, p. 79.

27 HOBBS, 2002, p. 79. Sobre Hobbes e a religião, o ponto de partida é o grande estudo inacabado de Leo Strauss: STRAUSS, 2002, p. 263-369. Além disso, conferir o estudo clássico de POCOCK (1989), p. 148-201 assim como CURLEY, 1996, p. 497-593 e também MARTINICH, 1992. Em relação à leitura de Carl Schmitt sobre Hobbes, cf. FABRI, 2009. E recentemente, GORHAM, 2011, p. 25-45.

28 HOBBS, 2002, p. 447.

29 HOBBS, 2002, p. 448.

constitui a *arché* última sobre a qual os homens operam para constituir regimes políticos e assegurar a paz da sociedade civil.

Sem uma política dos sonhos e sem uma conquista estatal da imaginação, não poderia existir o *Leviatã*, o qual, precisamente, instala o novo soberano absoluto no lugar imaginário vacante do antigo espectro das religiões antigas. Tal mutação na história do poder no Ocidente ainda não foi sopesada em sua justa medida, e um dos objetivos deste livro será adentrar, precisamente, nesse campo. As perguntas às quais deveremos responder serão: em que sentido o espectro foi concebido como uma entidade metafísico-política? E, de outra parte, dado que a exclusão do espectro como *esse objectivum* foi a condição de possibilidade da ordem política moderna, será possível continuar a pensar a spectralidade sob as formas herdadas da metafísica clássica?

### Escólio I

Leibniz amava a controvérsia e, por isso, entre outras razões, desfrutou dos intercâmbios textuais com Arnauld. Sua obra de juventude mais importante, discutida precisamente com Arnauld, a *Confessio philosophi*, contém uma alusão muito ilustrativa, ainda que metafórica, ao problema dos espectros. De fato, no diálogo, elaborado para mostrar como “a natureza do espírito consiste em pensar”, será necessário afastar do percurso “todas as trevas e espectros das dificuldades mais vãs, que perturbam as almas, seduzem-nas e as extraviam”.<sup>30</sup> Um desafio da mais alta importância para a metafísica surge aqui: a possibilidade de conceber um espírito pensante isento da incômoda presença spectral. Essa distinção, não exclusivamente leibniziana, entre o espírito pensante (noção metafisicamente admissível) e o espectro (pertencente às trevas do que é sem razão) será de capital importância na história metafísica da spectralidade até alcançar o chão de nosso presente.

### Escólio II

A metafísica moderna, mesmo que tenha tido notáveis exceções que deveremos examinar, tenta se livrar da presença do espectro. A partir daí, a Modernidade pode

---

30 LEIBNIZ, *Confessio Philosophi*, 1967, p. 132. Também sobre os alcances do espírito ADAMS, 1994, p. 34-36.

advir de pleno direito num caminho aparentemente seguro. Tão seguro se quer esse caminho que o cume da filosofia moderna, representado pelo sistema hegeliano, pôde reivindicar o Espírito enquanto agência atuante na História e enquanto aquilo que define o Absoluto fenomenológico, mesmo sendo fiel ao espaço aberto pelo criticismo kantiano. Contudo, o Espírito pôde ser hipostasiado no topo do sistema filosófico graças, precisamente, à expulsão do espectro do entorno da metafísica. Assim como no caso de Kant, esse processo foi levado a cabo já na juventude de Hegel, mais precisamente em seu brilhante tratado fragmentário sobre *A positividade da religião cristã* (1795-1796). Nesse texto, Hegel afirma ser a religião a principal encarregada de fornecer uma imaginária política para as sociedades. Se a religião for removida, sobra apenas o lugar de nossa própria imaginação entregue a si mesma, ou seja, à superstição. Neste ponto, a “crença nos espectros (*Gespenserglauben*)” desempenha um papel determinante e, portanto, “extirpá-la é a tarefa de toda a gente ilustrada”. Só uma educação da “imaginação e da sensibilidade” (projeto sobre o qual Hegel não deixa, contudo, de manifestar suas dúvidas) poderiam assegurar a remoção deste “remanescente mitológico”.<sup>31</sup>

A filosofia moderna pretenderia constituir seu mitologema fundador sobre a base de um Espírito purificado de qualquer resto espectral. Tanto é que a noção de Espírito poderá ser resgatada do criticismo kantiano por Hegel e hipostasiada ao máximo grau de seu sistema apenas sob a condição de rechaçar o espectro. Torna-se necessário, então, distinguir entre um desenvolvimento secular que, desde os primeiros séculos da era cristã, conduz até a pneumatologia hegeliana e o projeto que aqui propomos sob o nome de espectrologia. Por outro lado, de acordo com o diagnóstico que tentamos elaborar, a distinção normalmente aceita pelos filósofos entre o dogmatismo e o criticismo como divisor de águas da filosofia moderna é totalmente irrelevante para nosso propósito: tanto a filosofia dogmática quanto o criticismo e seus herdeiros (ortodoxos ou heréticos) compartilham, todos eles, de um pressuposto comum: a “liquidação” do espectro como condição de possibilidade da filosofia moderna enquanto tal.

No entanto, apesar do diagnóstico kantiano, a comunidade humana nunca deixou de se relacionar constantemente com os espectros que habitam o mundo

---

31 HEGEL, 1907, p. 216.



das ficções da política, a ponto de a espectralidade parecer ter sido uma das cenas antropotecnológicas fundamentais que permitiram, na atópica *Lichtung*, a abertura do homem às potências in-humanas que povoam o cosmos. O espectro constitui, então, a cláusula secreta que todos os homens firmaram com seu Leviatã. Mas uma pós-ontologia política que supere os falsos dilemas da vida e da morte, da cidade e da guerra, da soberania e da economia, deverá enfrentar o desafio lançado pelos Modernos a todo o pensamento contemporâneo. Só uma saída dos estritos limites traçados por uma boa parte da filosofia moderna para toda metafísica futura permitirá a reabilitação de um espaço não-antrópico onde se poderá pensar uma forma radicalmente nova de cosmologia espectro-política. Seus contornos mais próprios dentro do multiverso em que a comunidade humana interage deverão ser definidos *more geometrico* na filosofia vindoura.

### III

#### *Outside.*

#### **O infinito e a extinção**

##### I

A palavra antiga está especialmente dirigida ao nosso tempo porque não apenas ainda tem algo a nos dizer, a nós, os mais modernos entre os modernos, como também e, fundamentalmente, nossa civilização ainda fala dentro dos limites do *lógos* proposto por essa palavra original. Por distintas razões, que teremos de elucidar no que segue, permanecemos incapazes de ir mais além do âmbito que esta demarcação discursiva primeva estabeleceu para o pensamento, a ética, a política e a economia. Levar adiante esse processo significa encontrar-se com algo parecido com o que um dos filósofos mais proeminentes do século passado denominava *die Sache des Denkens*, a coisa do pensamento. Isso pressupõe que, no torvelinho do des-tempo, que desconhece passado e futuro porque é a própria condição do devir, é possível achar um mesmo problema, essencialmente ligado à nossa condição de animais políticos, que ainda deve ser abordado e resolvido. A passagem do chamado tempo histórico não muda necessariamente os problemas, apenas os encobre com novas sedimentações e, portanto, com maiores desafios.

A palavra filosófica com que teremos de nos defrontar é a de Anaximandro, que, supõe-se, escreveu a sentença mais antiga de toda a filosofia ocidental, e que, também por isso, gerou um destino, uma destinação difícil de se percorrer e de se superar. Trata-se de um fragmento redigido há aproximadamente dois mil e seiscentos anos. De fato, por volta do ano 530 d.C., o neoplatônico Simplicio escreveu um volumoso tratado intitulado *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, um dos mais importantes comentários antigos sobre a *Física* de Aristóteles. Em uma passagem dessa obra, Simplicio resgatou, provavelmente

copiando-a do manual de Teofrasto, a referida citação textual de Anaximandro, escrita, com toda probabilidade, mil anos antes.

É a essa antiga palavra que devemos voltar agora. Algumas incursões preliminares, não obstante, são necessárias. Sabemos, graças à *Geographiae Informatio* de Agatémero e também por Estrabão, que Anaximandro era oriundo de Mileto e, provavelmente, discípulo (*akroatés*) de Tales, conforme nos informa Hipólito de Roma. Graças a alguns testemunhos antigos, podemos asseverar que a figura de Anaximandro oscilava entre a de um xamá iniciado e a de um astrônomo matemático (figuras que, certamente, não eram mutuamente excludentes no mundo antigo).

A Suda lhe atribuiu quatro obras: *Da natureza*, *Percursos ou perímetro da Terra*, *Das estrelas fixas* e *A esfera*. Porém, é muito pouco provável que na época de Anaximandro fossem colocados títulos nos livros e que, por outra parte, Anaximandro tenha escrito essas quatro (ou até mais) obras. A influência doxográfica de Aristóteles foi, nesse e em tantos outros pontos, determinante para os bibliotecólogos da antiguidade tardia que faziam referência a esses textos. De qualquer forma, o mais provável é que o livro de Anaximandro fosse um *peri physeos*, um livro sobre a natureza, e que os demais títulos mencionados fossem apenas parte dele. Temos assim um antigo xamá, um sábio, como Platão gostava de chamar os pré-socráticos, que era versado em cosmologia, história natural e política. Ora, apesar de todas essas informações, que, embora incompletas, atestam a imensa sabedoria de Anaximandro, possuímos apenas um único fragmento de sua obra cosmológica.

E o que diz o fragmento em questão? De fato, há uma importante tradução, hoje talvez esquecida, feita por ninguém menos que Friedrich Nietzsche e que está em seu livro intitulado *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* [*A Filosofia na época trágica dos gregos*] – publicado postumamente em 1903 –, mas cujo conteúdo se relaciona com os cursos de Nietzsche em Basileia por volta de 1870 e que tinham por título: “Os filósofos pré-platônicos com interpretação de fragmentos escolhidos”. Então, como traduziu Nietzsche esse antiquíssimo fragmento, a primeira peça escrita da história da filosofia ocidental? Sua versão pode ser lida do seguinte modo:

Onde as coisas encontram sua origem, aí também devem encontrar sua destruição, segundo a necessidade, pois devem fazer penitência e ser julgadas por suas injustiças conforme a ordem do tempo.<sup>32</sup>

Gostaríamos de propor outra tradução considerando o princípio e o final do fragmento, já que, apesar de provavelmente não pertencerem à citação textual, tudo indica que seu transmissor Simplício foi fiel ao antigo sábio:

[o princípio (*archén*) dos seres (*tôn ónton*) é o ilimitado (*tò ápeiron*)] desde o qual (*ex hón*) há geração (*génesis*) para as coisas que são (*tois oúsi*) e, rumo a isso, produz-se a corrupção (*phthorán*), conforme a culpa/o destino (*katà tò chreôn*); com efeito, elas expiam/pagam a pena (*didónai autà díken*) e reparam (*tísin*) a injustiça (*adikías*) reciprocamente, [segundo a ordenação do tempo (*katà tèn tou chrónou táxin*)].<sup>33</sup>

Entre os numerosíssimos problemas filológicos que esse fragmento apresenta para todos os seus editores e tradutores, um dos principais concerne ao antecedente da expressão *ex hón*. O pronome relativo *hón* é um genitivo plural; portanto, uma tradução literal deveria ser, como não deixou de assinalar Ramón Cornavaca, “desde os que” ou “desde as quais coisas”. Esse antecedente plural seria “os céus” ou “os mundos”, e a geração e a corrupção se dariam a partir desses mundos, que, por sua vez, teriam se gerado a partir do ilimitado. Já Conche, por exemplo, sustenta que “o ilimitado, sem estar já pluralizado em ato, se pluraliza sem cessar; pois essa unidade, que é o infinito, é uma unidade aberta e uma promessa de multiplicidade ela própria”.<sup>34</sup> De modo que é possível ver no ilimitado uma unidade constituída por uma multiplicidade essencial.

Outro problema é a expressão *katà tò chreôn* (que costuma ser traduzida por necessidade e que Heidegger traduziu por “uso” como o nome mais antigo do ser).<sup>35</sup> Em um dos estudos mais autorizados sobre Anaximandro, sustenta-se que aí nos achamos diante da “mais impessoal fórmula grega para Destino”.<sup>36</sup> E, dada

---

32 NIETZSCHE, 1954, v. 365.

33 Tomamos como base o texto grego proposto por CORNAVACA, 2008, p. 48-49. Modificamos sua excelente tradução em alguns pontos de acordo com o que nossa exegese requeria.

34 CONCHE, 1991, p. 168.

35 HEIDEGGER, 1977, p. 369.

36 KAHN, 1960, p. 180.

a linguagem arcaica do fragmento, achamos oportuno e apropriado traduzir por “culpa”.

## II

O que é o *ápeiron*? Poderíamos dizer que ele reflete a região própria do divino-cosmológico-político. É um conceito político porque se diz que o *ápeiron* governa (*kybernâi*). Por outro lado, Gigon entendia estar em jogo aqui uma divindade. Naturalmente, não é um deus pessoal, mas “o divino” e, por isso, Aristóteles diz que o infinito governa todas as coisas.<sup>37</sup> No entanto, “governar” não supõe um poder mais alto ou exterior que regule a ação dos contrários. Tal ação, ordenada, é *imane*nte ao todo, ainda que transcenda as partes. Portanto, *tò ápeiron* – o ilimitado – é o primeiro nome que a soberania adquiriu na filosofia ocidental em seu duplo aspecto legal e econômico-governativo.

Os opostos que são aqui governados se referem aos quatro elementos que Aristóteles enuncia: quente, frio, seco, úmido, em sua interação contraditória entre si (o frio esquenta, o quente esfria, o seco umedece, etc). Assim, dentro do *ápeiron* se produz uma ruptura do equilíbrio por prevalecer um dos contrários, “formando-se separadamente para alternar com sua anulação pelo outro contrário, ao qual talvez seguiria, ciclicamente, outro momento de equilíbrio”.<sup>38</sup> Isto é, a partir dos elementos contidos no Infinito seus contrários se geram e em direção a eles se destroem.

Embora não possamos nos deter aqui nesta questão, é importante destacar que outros testemunhos, como o do Pseudo-Plutarco, assinalam que “o infinito é a causa inteira da geração e da destruição de tudo, a partir do qual se segregam os céus e em geral todos os mundos, que são infinitos”.<sup>39</sup> Pode-se observar aqui uma dupla doutrina possível: ou Anaximandro já acreditava na possibilidade de um universo múltiplo – de infinitos mundos coexistindo na mesma unidade espaço-temporal – ou então haveria um ciclo de aniquilação de cada universo (*kósmos*) existente e o começo, infinito, de um novo.

---

37 GIGON, 1954, p. 125-154.

38 EGGERS LAN; JULIÁ, 1976, p. 114.

39 PSEUDO-PLUTARCO, *Stromata*, fr. 2 (12A10) citado em EGGERS LAN; JULIÁ, 1974, p. 124-125.

O próprio Pseudo-Plutarco narra a cosmologia de Anaximandro a propósito da criação da Terra:

na geração deste mundo, o que de eterno é capaz de gerar, o quente e frio foi segregado e que na raiz dele uma esfera de chamas surgiu em torno do ar que rodeia a terra, como uma casca na árvore; ao romper-se a esfera, tendo suas chamas ficado presas em alguns círculos, originaram-se o sol, a lua e os astros.<sup>40</sup>

Evidentemente, vê-se aqui a que mais exatamente se refere Anaximandro com o movimento cósmico da geração e da corrupção, embora, como aponta Brunet, esses dois termos ainda não possuam a conotação técnica que terão posteriormente na filosofia platônica.<sup>41</sup> De fato, o termo “corrupção” não aparece até Ésquilo, mas “gênese” já está em Homero, por exemplo, na *Iliada* 14, 201: “Oceano, gênese dos deuses”. Mesmo assim, está claro que se fala do processo do devir da natureza e de sua destruição cíclica.

Também é verdade que a expressão *tà onta* (as coisas) não possui o sentido que terá na ontologia posterior, dado que, para Anaximandro, não se trata exclusivamente das coisas que hoje poderiam ser consideradas naturais *stricto sensu*. Não há referência aí aos entes como resultado de sua divisão entre naturais e artificiais – como fariam posteriormente Platão e Aristóteles –, mas no Ser são incluídos, de maneira necessária, os entes demoníacos e as coisas divinas como partícipes necessários da essência do que é. Portanto, se temos aí uma das primeiras formulações filosóficas da soberania, podemos ver que esta concerne, necessariamente, ao governo imanente de um cosmos no qual o material e o demoníaco, os entes naturais e os entes demoníacos, pertencem à ordem do ser.

Por isso, a primeira teoria político-econômica do Ocidente se diz com a linguagem de uma cosmologia e, de fato, não será de outra maneira no decurso do devir da história da filosofia. Essa proposição de Anaximandro mostra que toda conformação político-econômica necessita, pressupõe e se baseia numa cosmologia que, no caso dos gregos antigos, inclui em seu seio as forças imateriais que habitam o mundo.

---

40 EGGER LAN; JULIÁ, 1974, p. 126-127.

41 BURNET, 1908, p. 60, n. 1.

Com outros acentos e matizes, isso será igualmente verdadeiro para o cristianismo, e não deixa de sê-lo também para hoje em dia. Toda nossa política sempre está baseada em um sistema cosmológico, e todo sistema cosmológico é um sistema político-econômico. Não se trata, de modo algum, de pensar que em Anaximandro existia algo como uma “mentalidade primitiva”, que mesclava o que a ciência preclara e avançada iria logo separar em domínios isolados e próprios. Ao contrário, as palavras de Anaximandro mostram a união fundamental de todos os saberes com que o Ocidente começou e fundou sua reflexão filosófica.

Contudo, a coexistência de múltiplos saberes não determina sua justaposição ou sua indiferenciação. Tampouco significa que o Ocidente deva atar seu destino político ao *lógos* que Anaximandro inaugurou para a filosofia. Pois, se, por um lado, o Ocidente parece hoje, mais do que nunca, afastado do legado de Anaximandro, por outro, podemos dizer que nunca esteve mais inquietantemente próximo, tendo radicalizado o pensamento do filósofo milesiano a ponto de chegar ao risco de se lançar em uma das tantas catástrofes pressagiadas por este último.

Por volta de 1933, Jaegger já chamava a atenção do mundo dos filólogos com a hipótese de que a referência ao tempo no fragmento de Anaximandro é de ordem político-judicial: “o juiz é o tempo. Quando um dos litigantes tomou demais do outro, o excedente lhe é tirado de novo e dado àquele que conservou pouco”.<sup>42</sup> Ora, para poder seguir esta interpretação de Jaegger, é necessário considerar a *táxis* ao mesmo tempo como “sentença judicial” e como um regulador econômico dos intercâmbios. É filologicamente possível essa apreciação? Com certeza, uma vez que, pelo menos em Sólon (fr. 24 Diehl), temos o exemplo do tempo, ou, melhor dizendo, do juiz-tempo, em um iambo no qual aparecem as palavras *en díke khrónou* (na corte judicial do tempo). As especulações de Jaegger chegam mais ou menos até aqui, mas podemos levá-las mais adiante.

De fato, todo o vocabulário sobre o qual o fragmento se constrói é jurídico ou, melhor dizendo, busca uma específica interação entre a cosmologia, o jurídico e o econômico. E nunca será suficientemente ressaltado o fato de que se trata de uma particular articulação e de nenhum modo de algum tipo de mescla suspeita fruto de uma mentalidade primitiva ou de um estágio que os historiadores do direito

---

42 JAEGER, 1939, v. 1, p. 159. Também EGGERS LAN; JULIÁ, 1974, p. 111.

gostam de chamar de *pré-droit* (categoria um tanto enganosa, que não explica nada em si mesma, mas que necessita ela própria de explicação).<sup>43</sup> A noção de injustiça que está em jogo neste fragmento se relaciona com uma ordem substancial do mundo e com uma ideia – talvez sinistra – de *adikía* na qual intervêm forças cósmicas deificadas de ordem indefinida e nas quais se discerne um pano de fundo de origem órfica.

A ideia de uma economia do tempo jurídico que faz pagar as dívidas e as faltas está presente, por exemplo, em Platão, *Leis*, IX, 872e, quando se trata do caso de um parricida expiado por um talião rigorosamente equivalente *en tisi chronois* (em certos períodos), ou seja, com um prazo definido. Por isso, na perspectiva grega era tão importante a periodicidade cósmica do castigo quanto o problema de quem tomava a iniciativa em um ato de injustiça. Assim, por exemplo, a mítica Lei de Radamanto estabelece que “ficará impune (*athôs*) quem se defender primeiro daquele que tiver cometido uma injustiça (*adikía*)”.<sup>44</sup> Isso não tem nada a ver com o direito à legítima defesa, senão que assinala, pelo contrário, a possibilidade de infligir um castigo (independente dos foros judiciais próprios da cidade) a quem tivesse violado uma lei em nome da ideia preeminente de que a infração se acha sempre naquele que deu início à injustiça.<sup>45</sup>

Nessa perspectiva, é culpado quem tomou a iniciativa da desordem, da ruptura do equilíbrio econômico das forças cósmicas. Aqui, é essencial a concepção jurídica subjacente que se resolve na expressão grega *archein tês adikias* (dar começo à injustiça). Por exemplo, em suas *Helênicas*, Xenofonte cita as palavras de Trasíbulo que, no momento de se dirigir ao combate, manifestou estar tranquilo, já que “a divindade os havia advertido para não atacar antes de que um deles fosse morto ou ferido”.<sup>46</sup> E é justamente o adivinho que cai primeiro e cuja morte assegura o êxito dos seus.

---

43 GERNET, 1968.

44 APOLODORO, *Bibliotheca*, II, 4, 9.

45 MARINATOS, 1949, p. 5-18. Sobre Radamanto, suas possíveis origens egípcias e o problema da “lei de Radamanto”, ver o polêmico, mas por isso mesmo sugestivo, livro de BERNAL, 1991, p. 178-183.

46 XENOFONTE, *Helênicas*, II, 4, 18.



Esse é um tipo de *devotio* em sentido próprio, isto é, trata-se de um rito que não estabelece uma indistinção entre a esfera do direito e a da religião, mas que, ademais e fundamentalmente, salienta uma concepção cósmica da injustiça e do tempo que se funda numa ordem econômica supranatural, na qual a injustiça produz o desequilíbrio entre os homens do mesmo modo que o faz nas esferas celestes e entre os próprios deuses. Por razões da mesma ordem, é impossível dar conta de um fenômeno jurídico como o do *homo sacer* sem adentrar no conjunto da cosmologia antiga. Portanto, mais do que erigir o *homo sacer* em uma categoria primitiva da soberania, o decisivo seria chegar a compreender a escala cósmico-econômica que rege a armação sobre a qual se funda originariamente todo direito penal.

Daí então que a *adikía* implique uma violência compensadora, não por um sentimento de legítima vingança, mas pelo efeito de uma lei da fatalidade (por isso, introduzir na tradução do fragmento de Anaximandro os conceitos de culpa ou necessidade é, no fundo, um debate filológico interessante, porém estéril no plano exegetico). Ambos os termos são sinônimos para Anaximandro: o tipo de necessidade que aqui existe é a do tempo histórico, que se abre quando a culpa preside os destinos do cosmos e da vida humana. A *necessidade econômica da culpa* é o que, justamente, o fragmento estabelece em sua provocadora e escandalosa proposição. Como apontava Wilamowitz-Möllendorf, o filólogo rival de Nietzsche, em um estudo sobre o direito penal antigo: “toda transgressão (*Verfehlung*) é uma *adikèma* enquanto não for expiada”.<sup>47</sup> Isso implica, conforme o filólogo alemão, que todo delito instaura um desequilíbrio na ordem do cosmos.

A *adikía* desata então uma potência mística cuja reação é a de restaurar a ordem voltando o crime contra seu autor. Mas essa reparação econômica é cósmica e divina. É por isso que, no texto de Eurípedes, Teseu pode aceder à prece das *Suplicantes*: ele precisa do auxílio das *adikoumenoi*, as “vítimas de uma injustiça” para ter o apoio da divindade.<sup>48</sup>

Por tudo isso, está fora de qualquer dúvida razoável que o fragmento de Anaximandro faz referência a conceitos eminentemente jurídicos e que, ao mesmo

---

47 WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, 1905, p. 24.

48 EURÍPIDES, *Suplicantes*, v. 301 sq.

tempo, trata de fenômenos cosmológico-econômicos concomitantes. Estamos agora em condições de tentar uma interpretação global do fragmento, tendo plena consciência de que estamos, com estas linhas, ante as primeiras palavras que o Ocidente teve para falar a respeito do destino do universo, do homem, do tempo, da história e da culpa.

Em primeiro lugar, traduzamos novamente o fragmento a partir do que agora sabemos, já que, então, outras conotações ressoarão para nós:

[o princípio (*archén*) dos seres (*tôn ónton*) é o indeterminado (*tò ápeiron*)] desde o qual (*ex hôn*) há geração (*génesis*) para as coisas que são (*toís oúsi*) e, rumo a isso, se produz a corrupção (*phorán*), conforme a culpa (*katà tò chreôn*); com efeito, elas pagam a pena (*didónai autà díken*) e reparam (*tísin*) a injustiça (*adikías*) reciprocamente, [segundo a sentença (judicial) do tempo (*katà tèn tou chrónou táxin*)].

Aqui o castigo não deve ser entendido como sofrimento passivo, mas como algo ativo; o infrator do direito dá algo à vítima e, certamente, dá-se um juízo, pois a expiação transforma a injustiça existente em direito restaurado. O fundo dramático do fragmento transmite claramente que a injustiça consiste em nada mais e nada menos do que chegar a ser, ao passo que a economia do castigo e da expiação consiste no perecer. O executor, que determina o momento do castigo, é o tempo. Por esta razão, naquela que é provavelmente a melhor e mais profunda interpretação do texto, Friedrich Nietzsche observou que Anaximandro propôs um problema ético-político e metafísico de primeira ordem. Nietzsche o enuncia como a ruína do mundo, a maldição do devir (*Fluche des Werdens*) ou, conforme a sua exegese de Anaximandro, como a extinção de tudo quanto existe como efeito da caducidade do direito à existência (*Recht zu sein*).<sup>49</sup>

De fato, o mestre de Nietzsche, Schopenhauer, já havia emitido também um juízo semelhante em suas “Anotações complementares sobre a teoria do sofrimento do mundo”, nas quais desenvolve a ideia de que o homem é um ser que nunca deveu existir e que, em consequência, expia o erro de ter nascido por dores multiplicadas e pela morte. Nas palavras de Schopenhauer: “nós [...] viemos a este mundo endividados-culpados (*verschulder*) e, unicamente pelo fato de sempre termos sido

---

49 NIETZSCHE, 1954, v. 3, p. 367.

merecedores dessa dívida-culpa (*Schuld*), nossa vida se torna tão miserável e tem a morte por final (*den Tod zum Finale hat*)".<sup>50</sup>

No entanto, a interpretação precoce de Nietzsche – e o eco de Schopenhauer – ignoram completamente a tonalidade absolutamente jurídica do fragmento. Ou seja, não se trata aqui apenas da enunciação de um princípio metafísico trágico: tal princípio, além disso, se encontra moldado na linguagem jurídico-econômica (e não apenas onto-teológica) da culpa-dívida, do castigo e do juízo.

A partir do ponto de vista de filósofos como Anaximandro, a existência está condenada à extinção por uma intrínseca culpa jurídica que deve ser expiada em um juízo, sempre condenatório, estabelecido e executado pelo tempo como juiz. Então, a existência é, do ponto de vista normativo, uma entidade judicialmente culpada de ter saído à luz e, portanto, sua expiação, na justiça cósmica, consistirá no castigo de sua extinção. Certamente, aqui a justiça cósmica e a justiça humana estão, desde o princípio, em um plano de correspondência. Tal como se pensa econômico-legalmente a existência desse homem, assim também se concebe o *kósmos* no qual este se insere.

Dessa interpretação do fragmento de Anaximandro podemos extrair os seguintes corolários:

§1. No texto filosófico de Anaximandro, o Ocidente teceu uma solidariedade metafísica entre a ética, a economia e o domínio do jurídico. A precariedade metafísica do ser será completamente identificada com a dívida e com a culpa juridicamente estabelecidas. Porém, essa juridicidade é inerente ao próprio processo econômico da natureza.

§2. O princípio soberano (aqui chamado *ápeiron*) governa não apenas o devir, a geração e a corrupção, mas também, por ser um princípio político, faz com que, originariamente, toda a natureza seja eminentemente política e econômica.

§3. O destino da política ocidental, firmado pelo caráter predestinatório adquirido pelas palavras oraculares de Anaximandro, estará marcado pela

---

50 SCHOPENHAUER, 1981, v. 1, p. 323.

luta entre a superposição ou o distanciamento entre as esferas do direito e da metafísica, da economia e do pensamento jurídico.

§4. Anaximandro mostrou como toda política e toda economia pressupõem uma cosmologia e vice-versa. Mas também que uma metafísica que não seja, por sua vez, cosmológica, é impossível. Não existem autonomias absolutas, mas intensidades de interação. Nesses interstícios está em jogo o próprio destino da espécie *Homo sapiens*.

§5. Anaximandro foi o primeiro filósofo a colocar, com seriedade, o problema da extinção da vida como categoria metafísica. Entretanto, a radicalidade de seus propósitos ficou enquadrada dentro de sua concepção da multiplicidade dos mundos e do recomeço perpétuo. Em Anaximandro, não existe a *extinção absoluta*, dado que sua concepção jurídico-econômica pressupunha um acontecer perpétuo do castigo. A vida apenas se extinguiu para poder tornar a ser castigada em um novo renascer. A morte anulava a pena. Era preciso um novo nascimento para o reatamento do ritual da culpa e do castigo. O pensamento de Anaximandro sobre a extinção da vida não foi retomado em suas consequências metafísicas e, no entanto, representa ainda hoje outro de seus legados abertos.<sup>51</sup>

§6. A cosmologia em Anaximandro não deve ser entendida, simplesmente, como saber sobre a natureza sensível, mas também como compreensão do mundo suprassensível. Anaximandro ainda não possuía uma concepção restrita do natural que associasse o ôntico ao artificial ou à materialidade, seja esta viva ou inerte, como ocorrerá na tradição filosófica posterior.

Muitos anos mais tarde, quando os cursos de Basileia já eram uma lembrança longínqua para Nietzsche, o filósofo alemão também veio a definir o homem como um ser historicamente constituído pela culpa: “talvez não haja em toda a pré-história do homem nada mais terrível e sinistro do que sua mnemotécnica”.<sup>52</sup>

---

51 Tentamos explorar esse legado em LUDUEÑA ROMANDINI, 2012. Entretanto, neste estudo gostaríamos de estender a ambição teórica de tal projeto para tentar pensar, não apenas as condições transcendentais de um mais além da vida como ingresso ao abiótico, porém, mais drasticamente, um mais além do “cosmos”, enquanto totalidade do existente.

52 NIETZSCHE, 1954, v. 2, p. 802.

A fabricação de uma consciência pressupõe a culpa jurídica e a dívida econômica (*Schuld*). A genealogia da moral empreendida por Nietzsche pode ser lida como um ajuste de contas, no plano histórico-filológico, com o fragmento de Anaximandro, cuja exegese tanto havia gostado de desenvolver, em sua juventude, junto a seus alunos em Basileia. O super-homem e o Eterno Retorno podem ser apreciados como seu mais sofisticado intento de resposta aos dilemas de Anaximandro dentro dos confins da tradição metafísica.

Se esse diagnóstico estiver correto, o Eterno Retorno pode ser entendido como uma região possível dentro do que gostaríamos de denominar o *campo transcendental da iteração* enquanto forma prototípica do devir da metafísica. Por certo, o Ocidente nunca quis tematizar unicamente a repetição do Mesmo. Ao contrário, desde o começo do caminho especulativo, a filosofia pensou tanto a sinonímia metafísica (a multiplicidade que remete ao Uno originário) quanto a homonímia metafísica (a identidade que alberga uma diferença imanente). Por isso mesmo, todas as variantes, desde a mesmidade absoluta até a afirmação diferencial, são formas de uma mesma classe que é a iteração como manifestação preferencial do Ser como devir.

Dentro desse marco, a linguagem foi, provavelmente, um protótipo do retorno do mesmo como absoluto, assim como do regresso do Outro como diferencial. A própria genealogia nietzschiana e suas derivas contemporâneas dependeram, em última instância, da possibilidade de uma iteração de séries discursivas históricas deslocadas, e a desconstrução é também uma gramatologia da iteração do signo como arquirraço que retorna. Daí que outras variantes desse tipo de temporalidade cubram o espaço das mais diversas experiências do homem: desde o *Nachleben* das imagens até o “retorno do reprimido no sintoma”, passando pelo “tempo redescoberto” da biografia interior, a preocupação com o retorno reteve a atenção dos filósofos, dos literatos e dos artistas há mais de um século.

Nesse ponto, a filosofia continua tecendo laços de solidariedade com a teologia cristã, que é uma das formas mais ousadas de pensamento do corpo como iteração diferencial da vida. O principal problema aqui não é tanto que a ontogenia (princípio individualizante) repita a filogenia (princípio de massividade ontológico), quanto a ambição de que toda filogenia, como história da espécie,

seja, em certo sentido, a reduplicação ilimitada do corpo adâmico originário<sup>53</sup>, o que torna possível uma concepção que haveria de sacudir as fundações do mundo antigo: o Retorno de um *unicum*, do corpo do Messias, que abre o caminho para o fim dos tempos (isto é, para a interrupção de matriz repetitiva diferencial) a fim de instalar a Eternidade como concreção da identidade absoluta de todos os corpos ressuscitados que repetem, pela última vez, mas para todo sempre, a Mesmidade como atributo da perfeição incorporada.<sup>54</sup>

Por outro lado, as formas mais sofisticadas da metafísica contemporânea não fazem mais que retomar a possibilidade de eliminar o luto perpétuo da humanidade, que reside no sofrimento de seus mortos e no retorno de uma memória que luta para não se perder no tempo do não-retorno: podemos reconhecer aqui o programa do realismo especulativo na vertente da inexistência divina.<sup>55</sup> A partir da perspectiva que gostaríamos de sugerir aqui, o materialismo e o idealismo (essencialista ou construtivista) são apenas dois elementos de um mesmo dispositivo: o desdobramento da metafísica sob a forma da iteração transcendental (o termo *phýsis* conserva a memória do primeiro nome que a filosofia outorgou a essa qualidade estruturante).

Sendo assim, devemos nos interrogar sobre o seguinte problema: é possível ir mais além do ponto necessário alcançado pela metafísica em seu desenvolvimento histórico e chegar a situar a emergência de uma metafísica do *Outside* entendida como suspensão ou ruptura da iteração como transcendental ontológico? A categoria de “extinção *absoluta*”, isto é, uma extinção que não deve ser pensada como o retorno contingente e periódico da estrutura catastrófica da iteração da Vida, envolve essa aposta cujos desenvolvimentos implicam uma aproximação aos limites da metafísica enquanto disciplina.

---

53 Em relação à doutrina do “éschatos Adám”, cf. BÖHLIG, 2015, p. 90-106 e TAUBES, 2010, p. 84-93.

54 Alguns viram essa perspectiva, não sem temor, até o ponto de quererem fazer da dilação do retorno do Mesmo uma política da disposição estatal dos corpos. Cf. SCHMIDT, 1988.

55 Cf. o brilhante texto de MEILLASSOUX, 2006, p. 105-115.

## IV

### *Dike.*

#### **O postulado genealógico do Ocidente**

Tomemos como ponto de partida o seguinte axioma que nos vem legado desde a noite dos tempos: “só há política porque existem os espectros”. Devemos ver aqui um copertencimento que esconde, não obstante, uma primazia do espectro. Foi graças ao postulado da existência de espectros que a esfera da justiça permitiu a fundação da comunidade humana enquanto tal. E, de fato, uma comunidade humana não é outra coisa, no mundo greco-romano arcaico, senão uma relação conflitiva tecida entre os antepassados mortos e os homens vivos em uma sucessão temporal indefinida. Não obstante, o crime define os enlaces essenciais, contrariando qualquer ideia de comunidade de pacificação perpétua entre vivos e mortos. Um texto venerável transmite essa ideia: “ainda quando outros cometeram um crime (*pôs tòn hamartónton állon ónton / quando peccantibus alteris entibus*), os pais, por exemplo, ou os ancestrais, a justiça (*he díke / dika*) recai sobre os descendentes”.<sup>56</sup>

Devemos nos entender aqui sobre os termos. O que define o mundo, para os antigos, não são as simples coordenadas de um espaço material, mas, ao contrário, a possibilidade de se mover no liame inextrincável que existe entre o mundo dos vivos e o dos mortos. A vida, assim como a morte, introduz uma cesura, um abismo no mundo que o divide tragicamente. Se o mundo dos homens é originariamente trágico, isso se deve precisamente ao fato de que a filiação humana nunca se esgota na espécie biologicamente viva existente em um determinado momento histórico. Ao contrário, a filiação humana encontra seu fundamento no lugar imemorial do comércio da comunidade dos vivos com a comunidade dos mortos.

---

56 PROCLO, *De decem dubitationibus, quaestio*, IX. Citamos aqui segundo a versão latina de Guilherme de Moerbeke e a versão grega de Isaac Sebastocrator. Sobre a importância deste texto para a compreensão da noção de *progonikon hamartema* ou falta ancestral e sua relação com o de *De sera numinis vindicta* de Plutarco cf. GAGNÉ, 2013, p. 22-79.

A tragédia, precisamente, só pode ser conjurada precariamente com o laço representado pela política, pensavam os Antigos. Ciência primeira da relação entre os vivos e os mortos e que conduz toda filiação ao tempo para além de toda memória na qual os mortos precedem os vivos e os justificam em sua existência. Não obstante, o laço é fraco e nunca pode ser atado definitivamente. O espectro, como entidade metafisicamente disjunta, não permite o selar dos mundos, senão que, ao contrário, mostra um excedente da morte sobre a vida e da vida sobre a morte.

Não há lugar aqui para nenhuma filosofia da afirmação que não seja imediatamente atravessada pela contundente evidência de que o crime constitui, precisamente, a origem, não da horda primitiva que se desfaz do Pai, e sim, pelo contrário, do próprio gesto que convoca as potências inumanas que conformam todo agrupamento humano. O espectro se mantém no mundo dos vivos e funda a política graças, e devido, ao crime. O direito penal, do ponto de vista da espectrologia, é uma ciência dos fantasmas errantes que fundam a política dos homens e sustentam o laço político.

Precisamente pelo vínculo que o laço político estabelece só ser possível graças ao espectro, o verdadeiro princípio genealógico das sociedades humanas<sup>57</sup> não deve ser buscado meramente em uma materialidade sempre elusiva (o “corpo biológico do Ocidente”) e sim no pacto social que se sustenta e se torna realizável graças à presença real do espectro que se transforma, ao mesmo tempo, no objeto que transmite o laço e na causa de sua sempre ameaçadora ruptura. A concepção de vida dos Antigos esteve, desde sempre, atravessada pelo mundo da espectralidade e jamais coincidiu, como os Modernos obstinadamente se empenham em acreditar, com uma instituição da vida enquanto reprodução de uma ordem simbólica transcendente, ainda que verificável apenas na positividade da biologia de um parentesco como sistema imutável de produção de regras invioláveis e perenes.

Ao contrário, o mundo do espectro instaura um princípio genealógico sempre instável por definição e, ao mesmo tempo, por isso mesmo fundado no crime e no culto fúnebre. A morte é a mãe de toda a vida política porque os mortos

---

57 Aqui a grande referência é Pierre Legendre (1985) que, apesar da importância de sua obra, opera um reducionismo anacrônico em sua concepção, ideologicamente orientada, do princípio genealógico do Ocidente. Em sentido contrário: VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 93-106.



presidiram a fundação do vínculo comunitário. Os textos antigos não ensinam outra coisa a não ser a precariedade do laço político que, sempre de novo e de novo, deve negociar as regras de sua existência e os princípios que regem a extensão da vida social com o mundo de além-túmulo. Só um grande mal-entendido moderno pôde atribuir aos Antigos uma concepção unilateral da vida que a teria identificado unicamente com sua substância material.

Já para as sociedades chamadas arcaicas, a vida não passa daquilo em que o espectro vive sua morte, exerce seu chamado e atualiza potências que fazem com que a vida nunca seja capturável pelas instituições jurídicas. Dessa perspectiva, a vida está sempre transida por um *plus-de-morte* que se destila na figura do espectro. Nesse ponto, a ciência jurídica é uma forma refinada de xamanismo por outros meios, que tenta dar conta do fenômeno da própria existência da politicidade humana por meio de uma vida que está originariamente afetada pela morte. Contudo, tampouco se trata aqui de um *Sein zum Tode*, já que a morte não é um horizonte existencial, mas a própria matéria da qual a vida se faz indiscernível a cada instante, em que o *antes* e o *depois*, se não se apagam por completo,<sup>58</sup> ao menos entram numa dialética em torvelinho que desestabiliza as marcas tradicionais do tempo cronológico.

Um dos maiores especialistas no direito grego arcaico pôde salientar, efetivamente, que “a Grécia primitiva não tem nada mais trágico do que as guerras que se travam entre os mortos e os vivos, guerras misteriosas em que os menos cruéis despedaçam cadáveres por temor, em que os mais bravos estremeçam ante a ideia de serem tomados pelas sombras”.<sup>59</sup> No direito de vingança dos tempos arcaicos, um antiquíssimo adágio expressava a estrutura da relação entre vivos e mortos dado que, ante um homicídio, devia se chamar “a quem mata em compensação (*hostis antapoktenei*)”.<sup>60</sup> A fórmula, certamente, não apenas assegurava que uma morte

---

58 Não se deve esquecer que Martin Heidegger proibia, justamente, o caminho de indagação sobre o depois da vida a quem seguisse o rastro de sua analítica existencial. Portanto, para o pensador alemão, não é tarefa da filosofia se interrogar, ao menos *prima facie*, sobre a questão de ser ou não possível um “depois da morte (*nach dem Tode*)” ou se o Dasein “sobrevive (*fortlebt*)” em um “mais além (*Jenseits*)” que o torne imortal.” HEIDEGGER, 1927, p. 278.

59 GLOTZ, 1903, p. 13.

60 ÉSQUILO, *As Coéforas*, p. 121. Cf. sobre este assunto as reflexões de ZIOLKOWSKI, 1997, p. 27-28.

devia ser cobrada com outra como contrapeso, mas também que, nesse processo, “o espectro da vítima persegue o assassino até a hora do castigo”.<sup>61</sup>

De fato, se é possível compreender *As Coéforas* como uma peça na qual o verdadeiro protagonista é o pai morto de Orestes, que exige sua vingança póstuma, nada demonstra com maior eficácia o poder dos espectros vingativos do que as palavras dirigidas pelo escravo a Clitemnestra após a morte de Egisto por apunhalamento: “os mortos assassinam os vivos (*tón zônta kaínein toús tethnekótas*)”.<sup>62</sup> Assim, a origem da justiça terrena se situa não apenas numa *dike*, uma justiça da fatalidade do destino, como também, precisamente, na vontade de vingança expressa pelo espectro de quem sofreu um homicídio. Desse ponto de vista, é o espectro quem tem a capacidade de agência, influenciando sobre os vivos para que atuem como braço executor da solidariedade vingativa que se revela fundamental para sustentar a comunidade.

“Todos os membros de uma sociedade são castigados durante várias gerações por um espectro irritado, já que são todos solidários, seja dos que cometeram a ofensa seja daqueles que não buscam a reparação”<sup>63</sup>, estabelecia Glotz com acuidade única. Mas, se isso está correto, uma consequência se impõe: os laços comunitários só podem se fundar e se sustentar a partir dos vínculos entre os vivos e os mortos através das gerações, e é o crime o operador de passagem que faz com que a vontade dos mortos seja a fonte jurídica e moral do agir dos vivos. O crime abre as portas para que os mortos entrem no mundo dos vivos e perpetuem sua presença como agentes de justiça ou, pelo menos, como reclamantes de vingança; e só o ato de reparação permite fechar o ciclo aberto pelo crime e restaurar a paz social.

O crime, portanto, constitui o laço aglutinante no qual os espectros se voltam para a vida e, nesse sentido, estabelecem uma relação entre vivos e mortos e provocam a ação das estruturas sócio-políticas da justiça. Assim considerado, o espectro é o fundamento não tanto da ordem constituída (como poderia se supor a partir de diversas teorias) quanto, mais exatamente, da ponte que permite que o

---

61 GLOTZ, 1903, p. 11-12.

62 ÉSQUILO, *As Coéforas*, 886.

63 GLOTZ, 1904, p. 67. Em sua obra pioneira, Glotz reuniu o dossiê documental fundamental de qualquer investigação sobre o assunto. Seu trabalho, com certeza, deve muito ao de ROHDE, 1894, p. 200-235.

espaço de além-túmulo entre no mundo humano para selar e dar sentido à própria forma da comunidade. É só na medida em que o espectro existe e comanda a morte que a sociedade pode existir como tal para os efeitos de se constituir segundo os vínculos que exigem a reparação da injustiça que, sob todos os aspectos, equivale a um culto aos mortos. Desse ponto de vista, a ciência política é, originariamente, uma iniciação no culto funerário.

Isso é bem atestado pelo mito de Carila, quando, em tempos lendários, grassou em Delfos uma grande fome decorrente de uma seca. As súplicas do povo ante o rei não tardaram. Este forneceu alimentos aos cidadãos mais notáveis, dado que a escassez não permitia socorrer a todos. Quando uma jovem órfã se aproximou do rei para lhe pedir comida, ele a esbofeteou com uma sandália e a jogou em sua cara. Ante a humilhação, a jovem se enforcou imediatamente com seu cinto. Então, a fome aumentou e as enfermidades se espalharam ainda mais. Consultada a Pítia, esta proferiu o oráculo segundo o qual o rei deveria “apaziguar Carila, a donzela que havia se enforcado (*tò Basileî Chárillan hiláskesthai parthénon autothánaton*)”.<sup>64</sup> O ato purificador se realizou e, a partir de então, foi estabelecido como um rito oficial, que deveria ser celebrado a cada oito anos e no qual o Rei deveria reproduzir o golpe com a sandália sobre uma imagem vicária de Carila. A seguir, era colocada uma corda em seu pescoço e ela era enterrada no mesmo lugar em que havia sido sepultado o corpo da donzela após seu suicídio.

Os especialistas não deixaram de ressaltar, com toda razão, o caráter de rito agrário de fecundidade encerrado no mito e em sua práxis cultural. No entanto, é importante insistir no fato de que todo o rito tem como condição de possibilidade a existência do espectro de Carila, que exige expiação para todo o povo de Delfos a partir da humilhação sofrida nas mãos de seu Rei. Como se vê, o poder do espectro não está dissociado da natureza, mas atua em seu interior (agrava a fome, produz enfermidades) e, simultaneamente, determina o destino dos sistemas políticos. A fecundidade da terra de Delfos dependia, então, da vontade do espectro de uma donzela que havia cometido suicídio por causa de uma humilhação.

Daí que o espectro não seja uma entidade dissociada, nem do mundo natural nem da ordem política. Ao contrário, é a causa da regulação da política humana e a

---

64 PLUTARCO, *Quaestiones Graecae*, 12, 293 d-f.

figura que assegura a continuidade da riqueza natural. A natureza e a política, mais uma vez, entrelaçam-se a partir da união inextrincável que o espectro, como forma extranatural e extrapolítica, produz entre ambas as ordens. Não é, sem dúvida, por acaso que o rito de Carila exigia que a imagem vicária fosse enterrada no mesmo lugar onde a donzela havia sido sepultada quando de seu suicídio. Os espectros, como atestam numerosas fontes antigas,<sup>65</sup> exigem que os sacrifícios sejam realizados nas tumbas. Dessa forma, o próprio território é fundado ou protegido, conforme os casos, pela presença de um espectro que estabelece o contato entre o mundo natural, o mundo humano e a morte inelutável, que é laço que se ata e desata, que ata desatando, as relações entre a vida e a morte.

Dessa perspectiva, estamos frente a uma operação teológico-política na qual o espectro é o operador de passagens entre esferas ontologicamente diferenciadas, nas quais natureza e cultura são associáveis graças à presença de um *plus* espectral que, a rigor, não pode ser assimilado a nenhuma dessas duas esferas. É o terceiro elo que tenta produzir uma unificação que torne possível a existência do mundo social. Retomando o que foi dito, se a ciência política arcaica é um culto funerário, então, a tumba é a condição de possibilidade da vida social das cidades fundadas na solidariedade entre vivos e mortos na expiação de um crime.

Essa cadeia espectropolítica de maneira alguma se extinguiu com a Grécia arcaica, e pode-se constatar sua fundamental sobrevivência (*Nachleben*) nos tempos da polis, como atesta o próprio Platão, ecoando – como ele mesmo afirma – uma tradição vinda de tempos remotos:

Diz-se, de fato, que aquele que sofre uma morte violenta (*ho thanatotheis ara biaíos*) tendo vivido com coragem de homem livre, encontra-se, por conta dela, irritado contra quem a provocou e que, cheio de temor (*phóbou*) e de espanto (*deímatos*) por causa da violência sofrida, e vendo seu matador circulando pelos lugares que ele próprio frequentara, se espanta (*deimáinei*) e, perturbado ele (*tarattómenos autòs*), perturba (*taráttei*) também como pode ao causador, assim como perturba suas ações (*tàs práxeis*), tendo por aliado o remorso. Por isso, é necessário que o autor se afaste de sua vítima durante todas as estações de um ano e abandone todos os lugares familiares

---

65 Por exemplo, quando Plutarco descreve a vida de Filopemen e como em torno de sua sepultura foram apedrejados os prisioneiros micênicos, dado que homens desse povo teriam causado sua morte. Cf. PLUTARCO, *Filopemen*, XXI, 5.

do conjunto de sua pátria (*kai enemôσαι pántas toûs oikeíous tóπους sumpáses tês patrídos*).<sup>66</sup>

No que segue, Platão enuncia os ritos purificatórios e os perigos de contaminação de linhagem que podem sobrevir de uma incorreta execução deles. Como se pode ver, toda a tradição, fundamentalmente, é recapitulada em Platão, que estabelece, pela primeira vez, um vocabulário para a ação própria do espectro. Platão escolhe o verbo *tarásson* em sua forma dialética ática (*tarátton*), que conota não apenas a comoção, a perturbação e a confusão do espírito como também a agitação política. Todo esse leque semântico convém à ação do espectro: sendo uma entidade que mortifica os vivos através da perturbação de sua alma, sua ação abarca, como vimos, a totalidade da *pólis* e da natureza. Portanto, é a fonte que pode desencadear o distúrbio político na cidade e a desordem no mundo natural.

A “perturbação” platônica bem poderia ser interpretada também como “acosso”. Nesse sentido, Platão é quem inventa a espectrologia como hantologia, como ciência dos fantasmas que acoçam os vivos. Por isso, devemos concluir que a “hantologia” derridiana não é necessariamente uma forma de desconstruir a metafísica, uma vez que, já no nascimento da metafísica, a hantologia era parte constitutiva de sua morfologia. Os espectros, longe de serem o resultado de uma metafísica desconstruída, são a própria condição da existência de uma metafísica que, para pensar o mundo, a natureza, a cultura e a política, teve de fazer frente a uma entidade, conceitualmente instável e ontologicamente difícil de apreender, denominada espectro. Ao mesmo tempo, a relação do espectro com a morte se transformou na condição da proliferação da vida e da própria possibilidade de se conceber filosoficamente algo assim como o vivente no mundo.

### Escólio

O *Lexicon Platonicum* de Friedrich Ast, um dos ápices da filologia do século XIX, oferece uma pista preciosa para a análise do vocábulo grego *aliteriôdes*<sup>67</sup> que, por sua vez, apresenta uma familiaridade semântica com outros termos<sup>68</sup> que

---

66 PLATÃO, *Leis*, X, 865d-866b.

67 AST, *Lexicon Platonicum*, 2012, v. 1, s.v. *aliteriôdes*, 2012, p. 99.

68 HATCH, 1908, p. 157-186.

dizem respeito ao aspecto jurídico e metafísico do espectro. Nessa terminologia, o culpado de um crime passa a ser ontologicamente indistinguível de um fantasma. A pena jurídica atua como um verdadeiro agente de metamorfose do criminoso em espectro. Encontramos o testemunho, por exemplo, de Orestes dirigindo-se a Atena enquanto “desgraçado atingido por uma maldição (*alástora*)”,<sup>69</sup> um autêntico morto em vida. Ou então na passagem em que Platão evoca, precisamente, a errância espectral que vaga entre os vivos quando acontece um delito não expiado.<sup>70</sup> Essa antiquíssima tradição (tanto ritual quanto etimológica) é valiosamente transmitida por Timeu, o Sofista,<sup>71</sup> e deve nos chamar a atenção para um ponto fundamental: o pensamento jurídico-metafísico do ocidente uniu, desde tempos remotos, a forma-espectro à culpabilidade jurídica. Daí que a demonologia moderna e a conceituação do sabá como fenômeno punível não tenham feito mais que induzir, do modo dramático, uma reativação de antigas camadas geológicas do pensamento ocidental. Por essa razão, o programa da espectrologia como *scientia speculativa* comporta a implicação, simultânea e indissociável, de uma genealogia da tradição metafísica do espectro para torná-lo, novamente, um objeto de reflexão *sine causa*.

---

69 ÉSKUÍLO, *As Coéforas*, 236.

70 PLATÃO, *Leis*, IX, p. 854b.

71 TIMEU, O SOFISTA, *Lexicon vocum Platoniarum*, s.v. *aliteriôdês*, 2007, p. 22.

## V

### *Nekyia.*

#### **A metamorfose e o tempo**

Por volta de 1974, Elias Canetti confessou a Paul Schmid que o propósito que dirigia seu imenso projeto inacabado, hoje conhecido como *O livro dos mortos*, que constituiu uma profunda obsessão intelectual e pessoal durante toda a existência do escritor, não havia sido, absolutamente, tecido em torno de uma curiosidade intelectual ou de um interesse antropológico, mas, ao contrário, pela necessidade, no que diz respeito à morte, de “combatê-la de forma aguda e direta”.<sup>72</sup> De fato, Canetti não é o único pensador que escreveu contra a morte e a favor da sobrevivência. Jacques Derrida insistiu no fato de que a desconstrução adota a mesma direção.

Somos estruturalmente sobreviventes, marcados por essa estrutura do rastro, do testamento. Mas, dito isso, não gostaria de dar crédito à interpretação de que a sobrevivência está mais do lado da morte, do passado, do que da vida e do futuro. Não, o tempo todo, a desconstrução está do lado do *sim*, da afirmação da vida. Tudo o que digo [...] sobre a sobrevivência como complicação da oposição vida/morte procede em mim de uma afirmação incondicional da vida. A sobrevivência é a vida além da vida, a vida mais que a vida, e o discurso que profiro não é mortífero; ao contrário, é a afirmação de um vivente que prefere o viver e, portanto, o sobreviver, à morte, pois a sobrevivência não é simplesmente o que sobra: é a vida mais intensa possível.<sup>73</sup>

Impossível ocultar que a indiferença entre vida/morte nunca é alcançada já que o juízo a favor da vida guia plenamente a desconstrução. E mesmo os termos da superação só podem se enunciar na intensificação (que não deixa de correr o

---

72 CANETTI, 2010, p. 9.

73 DERRIDA, 2007, p. 49-50.

risco de escorregar para a tautologia) de um dos elementos da dicotomia que se pretendia desfazer: “a vida mais do que a vida.” Seria possível dizer, com justa razão, que tocamos aqui um dos limites da desconstrução, e daí a aporia que se infiltra nesses enunciados. No entanto, para além dos problemas que, longe de explicar, a desconstrução invoca, devemos reconhecer aqui uma dificuldade legítima que ambos, tanto Canetti quanto Derrida, enfrentaram (ainda que, evidentemente, não tenham sido os únicos): é verdadeiramente possível estabelecer um limite entre a vida e a morte? Como definir cada um desses estados? São experiências predicáveis, preferencialmente, ao vivente humano?

Por ora, devemos destacar que o espectro se situa, precisamente, no espaço onde a vida já não é sobrevivência e a morte deixa de ser aniquilamento. O espectro não é, de nenhum modo, nem mais que vida nem mais que morte. Instala-se, desde o começo, em um lugar que se situa para além da oposição. Isso não impede que o costume civilizatório tenha insistido em localizar o espectro unicamente no mundo dos mortos. Entretanto, sua localização nesse conjunto desmente por si só a existência da morte como aniquilação e da vida como intensidade exclusivamente biológica. Por enquanto, continuaremos seguindo o caminho do vocabulário tradicional, mas com a consciência de que ele não necessariamente redundará na melhor clarificação dos fenômenos denotados. Os mortos têm um poder, escreve Canetti e, em contrapartida, há um intento, por parte dos vivos, de dominar os mortos. Esse esforço recebe o nome de “culto aos antepassados”.<sup>74</sup>

Portanto, existe uma tensão constitutiva entre o espectro e o homem. Mas, contrariamente ao que a aversão de Canetti e Derrida pela morte expressa, em algumas ocasiões, apenas o espectro pode outorgar um conhecimento válido sobre e para a vida. Odisseu no Hades, invocando Tírésias, é um exemplo esclarecedor. Ali, o adivinho faz o herói conhecer seu futuro, aconselhando-o sobre os passos a seguir e, inclusive, lhe prediz uma “morte muito suave [...] sob a prazenteira velhice”.<sup>75</sup> Por outro lado, são os espectros do Hades que dizem a “palavra

---

74 CANETTI, 2011, p. 394-397.

75 HOMERO, *Odisseia*, XI, 134-137.



verídica (*nemertés*)<sup>76</sup> a Odisseu, e é deles – e não dos vivos – que ele obtém um conhecimento certo de seu porvir.

Nesse sentido, o espectro preside também a esfera da temporalidade. O dom divinatório que Tirésias possuía em vida não se perde a partir de sua estadia no Hades, mas, ao contrário, encontra-se em seu esplendor. Odisseu realiza um ato de *nekyia*, isto é, um espectro (*eidolon*, na linguagem homérica<sup>77</sup>) é convocado para falar sobre o futuro e, como tal, é quem pode ver o que advirá. No entanto, o espectro como imagem carece de qualquer poder no Hades, que só lhe é devolvido, precisamente, pelo ritual necromântico no qual, ao beber o sangue ritual, o espectro adquire transitoriamente as potências que podia invocar quando era um vivente no mundo.

Dessa perspectiva, o espectro não é uma espécie inteiramente imaterial, (pode beber sangue) nem inteiramente material (dispersa-se como uma sombra sutilíssima); ele se move, antes, em um conjunto de intensidades que percorrem todo o raio entre a materialização e a desmaterialização, e pode alcançar o ponto em que os mortos se transformam, em relação aos vivos, “nos melhores e mais fortes (*kreíttones*)”. De acordo com os momentos e com os rituais, um espectro pode adquirir distintas consistências ontológicas, o que certamente demonstra que, para o mundo da religião antiga, as divisões conceituais próprias dos filósofos não se aplicavam de maneira alguma.<sup>78</sup> A espessura do mundo não era pensada como uma matéria unificada, mas como séries intensivas nas quais a matéria podia adquirir graduações em um *continuum* oscilante que se traduzia em topografias distópicas (mundo humano, Hades, mundo divino) que não deixavam de se entrelaçar entre si de modo constante. Navegando as fronteiras desses diversos mundos, o espectro é sua somatória sempre impossível de se fechar sobre si mesma.

Uma demonstração flagrante desse fenômeno reside no fato de que, já nos baixos-relevos mais antigos do século VI antes de nossa era, podem ser encontrados exemplos nos quais os espectros são representados pela figura de uma serpente.<sup>79</sup>

---

76 HOMERO, *Odisseia*, XI, 158.

77 Por exemplo, HOMERO, *Odisseia*, XI, 213.

78 Sobre o contexto religioso, cf. DIETERICH, 1893, p. 1-83.

79 HARRISON, 1908, p. 326. Sobre o culto aos mortos, também é interessante LÉVY-BRUHL, 1935, p. 134-152.

E, efetivamente, aqueles que nos transmitiram os ritos mais arcaicos, não deixam de mencionar a questão. Assim, Ovídio relembra que “quando a espinha dorsal se corrompe em um sepulcro fechado, a medula humana se transforma em uma serpente”.<sup>80</sup> Do mesmo modo, quando Virgílio evoca os ritos funerários pela morte de Anquises, assinala, ante a surpresa de Eneias, que “das profundezas da tumba alça-se enorme serpente que, ondulante, com sete voltas sete anéis forma em torno ao cipó que oblíqua cinge, e nas aras ao final se desenrola”.<sup>81</sup> O morto, então, emerge como serpente de sua própria tumba, dado que a medula óssea encarna a fonte vital do homem que se torna espectro através de sua transmutação ofídica.

A tradição, que não é alheia ao judaico-cristianismo, permanece através dos séculos e, por isso, ainda podemos encontrá-la em Orígenes, que atribuiu a Celso a asserção de que “do cadáver de um homem sai transformada uma serpente da medula espinhal”.<sup>82</sup> A importância desse mitologema da mais remota antiguidade, e que atravessa culturas dos mais diversos tipos, não escapou da atenção de Aby Warburg, quem, em 21 de abril de 1923, em sua célebre conferência na clínica de Binswanger em Kreuzlingen, estabeleceu a hipótese de que a serpente, no cristianismo, “é colocada no mesmo plano que a Crucificação”.<sup>83</sup>

De fato, dada a relação estrutural entre a serpente do Paraíso, a serpente de Moisés e Jesus crucificado, a figura messiânica assume um caráter ofídico cujo corpo também catalisa as potências da serpente e se transfigura espectralmente através dessa transposição em réptil: “E como Moisés elevou (*húpsosen*) a serpente (*tòn óphin*) no deserto, assim tem que ser elevado (*hupsothênai*) o Filho do Homem”.<sup>84</sup> A elevação messiânica – e sua entronização soberana – só é possível quando Jesus-messias absorve para si mesmo as potências ofídicas que haviam marcado o corpo genealógico do Ocidente desde a linhagem que foi expulsa do Paraíso. Essa

---

80 OVÍDIO, *Metamorfoses*, XV, 389-390: “Sunt qui, cum clauso putrefacta est spina sepulcro, / mutari credant humanas angue medulas”.

81 VIRGÍLIO, *Eneida*, V, 82-85: “Dixerat haec, adytis cum lubricus anguis ab imis septem ingens gyros, septena volumina traxit, amplexus placide tumulum lapsusque per aras”.

82 ORÍGENES, *Contra Celsum*, IV, 57. Com os necessários cuidados filológicos, podem ser estabelecidos paralelos com o pensamento hindu: cf. WOODROFFE, 1950.

83 WARBURG, 2003, p. 128.

84 Evangelho de João, 3, 14.

temática, certamente, estará no centro das preocupações do gnosticismo ofita, que, segundo Epifânio, identificava o Messias com a serpente.<sup>85</sup>

Ainda mais: entre os ofitas,<sup>86</sup> o valor da serpente adquire dimensões cósmicas, já que, segundo transmite Ireneu, o Intelecto, filho de Ialdabaoth, tem “a forma retorcida da serpente”<sup>87</sup> e os adeptos da seita, agrega Orígenes, consideram a si mesmos como homens-serpentes.<sup>88</sup> As filiações são complexas e antiquíssimas. Basta recordar que já os gregos possuíam o mitologema segundo o qual, na aurora do mundo, reinou um demônio-serpente de ominosos poderes, Ofion,<sup>89</sup> que foi derrotado por Cronos em cruenta batalha. Entre demônio e espectro, a serpente presidiu muitos mitos da soberania e do entrelaçamento entre o mundo dos vivos e dos mortos que, como vimos, é a forma *par excellence* na qual os antigos fundavam o vínculo político.

Do mesmo modo como Odisseu consulta o espectro de Tirésias para conhecer o porvir, existem testemunhos sobre um antiquíssimo e pré-apolíneo “oráculo dos mortos” ao qual se podia recorrer em Lykoreia<sup>90</sup> e que era regido por Python. E também se deve recordar o importante culto a Zeus Milíquio, que tinha, precisamente, a forma de uma serpente.<sup>91</sup> Nesses casos, a aproximação ou a identificação da serpente com a morte demonstra ser possível falar de uma espectrografia das metamorfoses fúnebres na Antiguidade.

Muito se escreveu sobre a suposta separação entre o homem e o animal que a onto-teo-logia teria legado a uma Modernidade que deveria se aplicar à sua desconstrução. No entanto, não encontramos nada disso nos diversos estratos de religião antiga, nos quais, ao contrário, o limite entre o humano e o animal é completamente apagado e ultrapassado dialeticamente na figura do espectro que constitui não tanto uma indistinção entre as espécies ontológicas quanto uma condensação de todas as formas possíveis do existente no cosmos. Daí que

---

85 EPIFANIO, *Panarion*, I, 37, 7. 4.

86 Sobre o gnosticismo ofita, RASIMUS, 2005 e 2007; e GARCÍA BAZÁN, 2009, p. 93-100.

87 IRENEU, *Adversus haereses*, I, 30. 5.

88 ORÍGENES, *Contra Celsum*, VI, 28.

89 APOLÔNIO DE RODES, *Argonáuticas*, I, 495 e seguintes.

90 FONTENROSE, 1974, p. 415.

91 HARRISON, 1908, p. 327.

o espectro possa se materializar em uma serpente ou então se desmaterializar no reino das sombras. O espectro é a entidade para quem todas as formas do universo se tornam possíveis. Sua região ontológica se situa no ponto no qual o homem, o mundo, a vida e a morte não significam mais do que estratos que só podem se estabilizar quando o espectro decide adotar uma *posição ontológica* específica.

Desse ponto de vista, o espectro é um *plus* ontológico que não pode ser absorvido por nenhuma das classificações tradicionais do Ser. Ao contrário, está permanentemente a desacoplá-lo. Por essa mesma razão, é-lhe atribuída também a potência divinatória: como senhor daquilo que está além de tudo o que existe e que o atravessa de modo trans-imanente, torna-se capaz de visualizar as próprias insurgências do tempo. Quando o tempo excede e atravessa as formas do existente, o espectro se situa no ponto em que sua inteligibilidade se torna possível. Alcançamos, assim, o reino do oráculo do qual a filosofia será a herdeira rebelde.

### Escólio I

Em um texto pioneiro, Elías Bickerman assinalou que a morte biológica não constitui o fim da vida neste mundo, mas que, ao contrário, são os ritos funerários que instituem o ato social de separação entre os vivos e os mortos.<sup>92</sup> Contudo, é importantíssimo afirmar que tais atos não são, para as sociedades que os estabelecem, apenas o fruto de uma articulação sócio-histórica. Ao contrário, as diversas configurações culturais dos ritos funerários não passam de modos historicamente situados de acionar o dispositivo ontológico que faz do mundo supranatural uma parte integrante e objetiva do cosmos. Do mesmo modo, não devemos utilizar uma lógica excludente quando os estudiosos debatem se as representações de tipo dionísíaco sobre a vida bem-aventurada que encontramos nos monumentos funerários romanos põem em cena a vida terrena presente ou a futura de além-túmulo.<sup>93</sup> Em tais representações, a vida do além se expressa de modo acabado na vida do aquém: não por efeito de uma simples identificação antropocêntrica, mas por uma complexidade ainda maior. Isso porque não deixa de se assinalar que a intensidade do pós-humano, quando se declina como espectralidade, habita a

---

92 BICKERMAN, 1929, p. 1. Fundamental nessa mesma direção é reestabelecer a importância das investigações de Robert Hertz e Ralph Giesey como faz GINZBURG, 2001, p. 73-88.

93 ZANKER; EWALD, 2004, p. 26 e seguintes.

interioridade do humano nesta vida que transcorre socavada permanentemente por aquilo que a ultrapassa.

## Escólio II

Em um tratado redigido já no fim de sua vida, Agostinho de Hipona propõe a tese metafísico-teológica segundo a qual a afirmação da sobrevivência objetiva da alma dos defuntos acarreta a negação de sua possibilidade de se apresentar ante os vivos. Traça-se, assim, aparentemente, uma linha nítida e intransponível de separação entre o mundo dos vivos e o dos mortos, que, como se sabe, a própria Igreja cristã não cessará de transpor continuamente – e dos modos mais diversos – ao longo de sua história medieval e moderna.<sup>94</sup> Entretanto, a tese de Agostinho comporta uma sutileza maior quando declara, sob o manto da metáfora e da loucura, uma possibilidade de interação entre os dois mundos:

Aos sonhos (*somniis*), podem ser comparadas as visões que certas pessoas têm, como acontece com os frenéticos (*phrenetici*) [...] que falam dentro de si mesmos como se falassem com pessoas verdadeiramente presentes, estejam elas presentes ou ausentes, vivas ou mortas (*sive vivorum sive mortuorum*), das quais podem discernir as imagens.<sup>95</sup>

O lugar por excelência do comércio entre os vivos e os espectros estará constituído, automaticamente, pelo mundo dos sonhos e da loucura. A objetivação desse mundo (e não sua consideração sob o registro da metáfora), no entanto, havia correspondido ao neoplatonismo tardo-antigo, que se reativaria nos primórdios da Modernidade. Mas a dificuldade de Agostinho evidencia um obstáculo maior que consiste, por um lado, na impossibilidade de captar o mundo espectral conforme as categorias tradicionais da metafísica e, por outro, na recusa filosófica e teológica de considerar a dimensão do sonho e da loucura como reflexos de uma dimensão espectral que, para além das particularidades do sujeito, pode encontrar sua transobjetivação no mundo.

---

94 SCHMITT, 1994 e LECOUTEUX, 1986. Um modo privilegiado desse cruzamento seria constituído pelo Purgatório, do qual poderão escapar, brevemente, os espectros necessitados de sufrágios da parte dos vivos. Consultar a obra capital de LE GOFF, 1981.

95 AGOSTINHO DE HIPONA, *De cura pro mortuis gerenda liber unus*, 12. 14.

### Escólio III

Horkheimer e Adorno elaboram uma autêntica teoria dos espectros (*Theorie der Gespenster*), considerando sua etiologia e seu devir no mundo moderno. Chegam, contudo, a um diagnóstico tão sóbrio quanto demolidor: “a relação perturbada com os mortos (*das gestörte Verhältnis zu den Toten*) – por conta da qual são esquecidos e embalsamados – é um dos sintomas da enfermidade que a experiência (*Erfahrung*) sofreu hoje”.<sup>96</sup> Isso equivale a sustentar uma decadência civilizacional, a do capitalismo avançado, segundo a qual “os homens desafogam o desespero (*die Verzweiflung*) sobre os mortos (*an den Toten*) por não se recordarem sequer de si próprios”.<sup>97</sup> A espectrologia tem, portanto, um propósito tanto filosófico quanto político que não implica a recuperação impossível de qualquer relação passada com o mundo dos espectros, mas, ao contrário, sua radical reconsideração à luz da episteme moderna com todas as presenças intempestivas do passado que a habitam. A catábase contemporânea ainda precisa ser escrita (e experimentada de maneira não perturbada) na linguagem inteiramente nova de uma pós-metafísica e, pelo mesmo motivo, nessa aposta também está em jogo o futuro político da comunidade dos homens.

---

96 HORKHEIMER; ADORNO, 2006, p. 225.

97 HORKHEIMER; ADORNO, 2006, p. 226.

## VI

### *Lógos epitáphios.*

#### **A Voz na cidade dos homens**

A antiga tradição ateniense do *lógos epitáphios* (oração fúnebre) dirigida aos mortos, especialmente os tombados em batalha, foi objeto de sutis análises filológico-históricas que chamaram a atenção sobre o modo como esse gênero epidítico pôde servir de veículo a uma ideologia cívica destinada a realçar a hegemonia militar ateniense.<sup>98</sup>

A filologia do século XIX já havia assinalado a importância do sintagma *pátrios politeía* na configuração do imaginário da *pólis*.<sup>99</sup> No entanto, as imprescindíveis investigações de Nicole Loraux colocaram a tônica no fato de que “no *epitáphios* não se encontra um elogio do que foi a vida de seus cidadãos; sempre se louva neles a *proatresis*, ou seja, em última instância, a bela morte”.<sup>100</sup> Trata-se, então, de apagar os limites da morte singular para adscrever o indivíduo ao conjunto anônimo dos mortos pela pátria destinados a exaltar as glórias militares da cidade: “a cidade só celebra o cidadão porque ele está morto”.<sup>101</sup> Em outras palavras, celebrando seus mortos, a cidade não faz mais que celebrar a si própria. Contudo, esse gesto, por si só, já demonstra que a relação com os mortos possui uma espessura política de primeira ordem no contexto ateniense e está destinada à constituição tanto da memória coletiva quanto do discurso público.

Desse modo, na prosopopeia dos mortos (escrita como uma crítica da propaganda democrática)<sup>102</sup> que Platão apresenta em sua oração fúnebre, pode-se ler:

---

98 GOSSMAN, 1908 e HAUVETTE, 1908, p. 170-173 sobre a hegemonia ateniense e a propaganda política.

99 WILLAMOWITZ-MOELLENDORF, 1893, v.2, p. 103-125.

100 LORAUX, 1993, p. 127.

101 LORAUX, 1993, p. 121.

102 Esta se torna uma hipótese verossímil uma vez que Platão distorce, nessa oração fúnebre, os fatos da história ateniense; tampouco fica claro o sentido da decisão do filósofo sobre escrever conforme

Livres para viver sem honra (*zên mè kalôs*), preferimos morrer com honra a precipitar, vocês e sua posteridade, no opróbrio, a desonrar nossos pais e toda a raça de nossos ancestrais, persuadidos de que não existe vida possível (*abioton einai*) para quem desonra os seus, e de que um ser dessa natureza não possui amigos, nem entre os homens (*antrópon*), nem entre os deuses (*theôn*), nem sobre a terra (*epi gês*), nem sob a terra (*hupò gês*) depois de sua morte.<sup>103</sup>

Para além do tom crítico geral da oração platônica, é possível discernir alguns elementos fundamentais para nossa pesquisa, a saber, a constituição da interação com os mortos como o laço político por excelência, que funda o tecido comunitário da *pólis* a partir de seus traços supra-humanos. Em certa medida, o espectro do morto representa uma zona intermediária entre os homens e os deuses, que não pôde ser apreendida pela metafísica clássica. É possível postular, inclusive, que a spectralidade é aquele umbral para-ontológico que atravessa tanto a esfera do divino como a da *pólis* humana, reunindo-as através do próprio gesto com que as desloca.

Um orador como Hipérides não vacila em levar ainda mais longe o argumento e se pergunta se é razoável denominar “morto” quem perdeu a vida biológica:

Não é justo, de fato, que reservemos tal nome para aqueles que perderam a vida (*tòn bíon*) por ideais tão belos, senão que, antes, deveriam ser consideradas pessoas que deram a vida (*tò zên*) em troca de uma condição eterna (*eís aiónion táxin*). Se, portanto, a morte, que é penosíssima para os outros, para eles tornou-se o princípio de grandes bens, como não seria justo considerá-los afortunados? Ou ainda, como pensar que perderam a vida quando, justamente, nasceram para uma nova vida melhor que a precedente?<sup>104</sup>

Nessa passagem, percebe-se um movimento conceitual do máximo interesse, mas que se fecha a si mesmo conforme a lógica estrita da metafísica clássica. Por um lado, o texto põe em dúvida, por implicação, a nomeação que separa a vida da morte e, por outro, elege a opção de utilizar o conceito de “vida” separado em duas intensidades temporais distinguíveis uma da outra (o terreno e o eterno). Ora,

---

as regras do gênero. A autenticidade platônica do texto está hoje fora de dúvidas, mas as perguntas precedentes exigem uma resposta no momento da hermenêutica. Cf. KAHN, 1963, p. 220.

103 PLATÃO, *Menexenus*, 246d.

104 HIPÉRIDES, *Epitáfio*, p. 130-132. Sobre o texto, cf. BRACCESI, 1970, p. 276-301.



para a espectrologia, ao contrário, trata-se de pensar o problema da espectralidade para além dos conceitos de vida (em qualquer de suas intensidades) e morte. A insistência do espectro lança um questionamento sobre o próprio conceito de existência enquanto categoria metafísica aplicável a uma dimensão que, ao contrário, pretende cindir essa dualidade.

Por outro lado, nas considerações históricas do gênero das orações fúnebres, não se pode esquecer que elas encontram seu pano de fundo na antiga *Genesia* ou festival público dos mortos em Atenas.<sup>105</sup> Isso faz com que o *lógos epitáfios*, ainda como indubitável instrumento de retórica cívica, encontre um campo de receptividade possível sobre a base de uma ontologia que concebia a política como o resultado da existência de um umbral supra-humano com o qual devia se enfrentar. Portanto, também parece necessário perguntar se o eclipse progressivo, porém duradouro, no qual a política entrou a partir do século XX, não encontra sua raiz em uma metafísica que se tornou opaca na hora de considerar, sob novas formas, os umbrais ateológicos, porém preter-humanos, que a habitam.

### Escólio

O *Dromos*, a grande avenida do *Kerameikos* ateniense, honrava com suas tumbas aqueles que haviam morrido pela pátria. Contudo, a moderna acepção do sintagma “morrer pela pátria” só se tornará novamente possível com uma contribuição medieval decisiva: o *corpus mysticum* do Estado e da Igreja, identificado também com o *corpus morale et politicum* do povo, permitirá o sacrifício da morte *pro patria* na medida em que o corpo de um cidadão puder ser solicitado *ad usum publicum*.<sup>106</sup> Uma arqueologia da máquina sacrificial do Estado moderno não pode, conseqüentemente, prescindir de um esclarecimento da noção de morte, que o dispositivo sacrificial almejará duplicar em sua conquista política do supraterrâneo. Dessa perspectiva, o ser-para-a-morte e o ser-para-matar coincidem em um destino letal, que torna impossível qualquer identidade entre os vivos e os mortos.<sup>107</sup> Os dispositivos sacrificiais dos Estados modernos não fazem mais que pretender, com os mais trágicos resultados, a regulação do comércio entre os vivos e os mortos

---

105 JACOBY, 1994, p. 37-66.

106 KANTOROWICZ, 1951, p. 472-492.

107 Como demonstra o magistral estudo de KOSELLECK, 1979, p. 255-276.

sobre o fundo de uma metafísica que se manifesta impotente (uma vez que, em muitos sentidos, solidária) frente à manifestação de um poder que se pensa tanto fiscalizador da vida quanto capaz de obliterar a memória dos aniquilados.

Paralelamente, a invisibilização dos cemitérios e a desapareção da escrita funerária nas formas até agora conhecidas são o sintoma de uma mudança civilizacional de amplo alcance: “a escrita funerária alcançou o fim de sua duração e a sociedade ocidental se encontra a ponto de abandonar um de seus principais e mais particulares meios de registrar a morte, algo concebido há quase vinte e sete séculos e praticado desde então”.<sup>108</sup> Os tempos estão maduros, portanto, para a emergência de uma sismografia ôntico-histórica capaz de dar conta dos ciclos históricos que se abrem sob nossos pés e que *Homo* deverá tomar a seu encargo se guarda ainda alguma esperança de estender sua estadia sobre o planeta que ainda o abriga. Do mesmo modo, um inédito *lógos* espectralógico deverá ser formulado para poder dizer a morte para além do interstício que a metafísica clássica havia atribuído ao *lógos epitáphios* junto à vida e já liberado de toda conotação sacrificial. Nesse cenário, o próprio *lógos* terá de se submeter à prova do umbral de espectralidade. Isso porque jamais poderá pensar o fato de seu devir até suas últimas consequências se não levar em conta que o decurso do dizer não faz mais que mostrar que a enunciação se encontra, permanentemente, habitada pela facticidade da Voz outra. Essa *phoné*, declinada sempre no plural, aponta a região dos espectros que buscam se enunciar no dizer, de um modo que ainda hoje não se sabe escutar.

---

108 PETRUCCI, 1998, p. 130.

## VII

### *Daímon.*

#### Da metafísica

Se levarmos em consideração, como o faz Sir Thomas Browne, que “passamos a metade de nossos dias na sombra da terra”<sup>109</sup>, isto é, no mundo dos sonhos, devemos concluir que a filosofia se ocupou muito pouco, em comparação com os esforços dedicados à vigília, de um dos maiores mistérios que atravessam a precária existência de *Homo*. O que aconteceria se, contrariamente ao que o gesto cartesiano pressupõe, os sonhos guardassem uma chave fundamental para compreender a verdadeira natureza da chamada ontologia? A metafísica pode resistir ao crivo de uma *onirocrítica especulativa*?

Essa pergunta é urgente tanto para a filosofia atual como para a totalidade das ciências humanas, tendo em vista questões como: é possível uma história humana que só conte a metade da vida da espécie, a vigília? É concebível uma sociologia que só se ocupe dos homens despertos, pressupondo que o mundo onírico nada traz ao núcleo duro do conhecimento sobre o laço social? Basta considerar que as grandes megalópoles da Terra são, além de um titânico empório de mercadorias, o abrigo (ou o desabrigo) para que milhões de seres se trasladem, a cada noite, a esse lugar outro que é o inframundo dos sonhos.

O que ocorre quando *Homo* dorme? Que metafísica pode se sustentar sem explorar o mundo onírico com o mesmo empenho com que explora aquele que se costuma denominar “vigília”? Embora essa simples constatação devesse, por si só, minar muitos pressupostos da onto-teo-logia, que abismos se abrem ante o reconhecimento, a que também nos convida Browne, de que o sonho é “o irmão da morte (*the brother of death*)”? A aproximação entre o sonho e a morte é, de fato,

---

109 SIR THOMAS BROWNE, *On Dreams*, p. 173.

antiquíssima. No lendário encontro entre Alexandre Magno e os gimnosofistas,<sup>110</sup> estes não deixam de adverti-lo de que “descansamos sobre a terra quando nos sepultamos no sonho”.<sup>111</sup> O sonho, portanto, também é um tipo de sepultura assim como uma forma da morte transitória que atravessa, a cada noite, o vivente que se entrega à atividade onírica.

Os gregos pensaram sua mitologia das origens conforme essa mesma cadeia de significação quando estabeleceram que a Noite teve vários filhos, dentre os quais destacam dois irmãos: a Morte e o Sonho.<sup>112</sup> Se levamos em conta, além disso, que a tradição conferiu aos sonhos habitantes muito específicos – os demônios –, podemos ver que o problema deve, pelo menos, ser encarado como uma tríade profundamente relacionada entre si: a morte, o sonho e os demônios conformam um espaço comum onde o espectro realiza uma ação diferenciada, mas que não é simples de captar do ponto de vista metafísico. Não se trata aqui de conjuntos inclusivos, mas da interseção de três ciências copertinentes: a oniologia, a tanatologia e a demonologia se intersectam em um ponto exato que aqui, seguindo a tradição, chamamos de espectro.

Ora, o que é um demônio? Os estudiosos não deixaram de afirmar que, no início de sua história religiosa, o *daímon* designava uma potência divina quase impessoal que podia ser associada ao destino.<sup>113</sup> Etimologicamente derivado de *daímoai*, distribuir, repartir, seu significado se aproxima também do de Nêmesis, como deusa de uma justiça distributiva (cujo nome, por sua vez, deriva de *némô* que implica uma repartição de tipo jurídico).<sup>114</sup> Por isso mesmo, por ser difícil de distinguir de um deus,<sup>115</sup> sempre se salientou seu caráter de manifestações plurais, postulando uma influência do pitagorismo quando a noção adquire maturidade ontológica pelas mãos da escola platônica.<sup>116</sup> Em seu sentido originário, “o que o

---

110 Sobre o episódio, cf. FESTUGIÈRE, 1943.

111 PSEUDO CALÍSTENES, *Vida e façanhas de Alexandre da Macedônia*, III, 6.

112 HESÍODO, *Teogonia*, 211-213.

113 BOUSSET, 1915; SFAMENI-GASPARRO, 1997.

114 BENVENISTE, 1993, p. 79-80, que destacava os aspectos legais da “repartição” em jogo no sentido de Nêmesis.

115 FRANÇOIS, 1957.

116 DETIENNE, 1963.

*daímon* distribui, seria o destino, o lote de cada um, compreendido globalmente, mas também a sorte que nos cabe em certo momento".<sup>117</sup>

Ésquilo fornece um testemunho dessas primeiras atribuições instáveis: "foi algum demônio (*daímon*) que inclinou a balança da fortuna com peso desigual e assim destruiu nosso inimigo. Os deuses preservam a cidade da deusa Palas".<sup>118</sup> Concomitantemente, vemos como as potências demoníacas são as que determinam a guerra e a paz e, através delas, o próprio fluir da história humana. O "anjo da história" evocado por Walter Benjamin tem nos demônios antigos um de seus substratos arqueológicos mais inesperados, ainda mais que essas entidades fazem parte da arqueologia daquilo que os estudiosos chamaram de "anjos do paganismo".<sup>119</sup> Contrariamente ao que se pode pensar hoje, para os antigos, a guerra está muito longe de ser um assunto meramente humano. Se a guerra acontece, isso se dá, precisamente, porque ela é produzida por forças in-humanas que operam para induzir à ação e outorgar sentido à politicidade dos homens.

Contudo, o demônio pode tomar controle dos humanos. Daí que Eurípides evoque, pela boca de Tirésias, "aos que estão possuídos por um demônio (*daimonôntas*)".<sup>120</sup> As relações entre os homens e os demônios podem, pois, ser bastante violentas. O fenômeno da possessão sela a impossibilidade de conceber uma autonomia subjetiva no indivíduo antigo. Os demônios são entidades exteriores que determinam o agir humano pela influência ou, inclusive, tomando posse do corpo. Certamente, os demônios devem ser entendidos aqui como "seres objetivos (*objective beings*)"<sup>121</sup> e, quando o Orestes de Eurípides fala do *daímon* atuando como uma consciência (*súnesis*), não devemos pressupor, de nenhum modo, que se trate de "um conflito interior que dilacera o herói"<sup>122</sup> e tampouco de um "super-eu" de tipo freudiano.<sup>123</sup>

---

117 TIMOTIN, 2012, p. 15.

118 ÉSQUILO, *Os Persas*, 345-347.

119 CUMONT, 1915.

120 EURÍPIDES, *As Fenícias*, 888.

121 DODDS, 1951, p. 42 e 58.

122 TIMOTIN, 2012, p. 30.

123 DODDS, 1951, p. 42.

Ao contrário, o que podemos aqui constatar é que a chamada “consciência moral”, quando se apresenta ao homem sob a forma de um demônio, indica que seu reino é completamente extra-humano. A culpa, nesse sentido, não é fruto do sentir humano, mas o resultado da ação de um agente exterior ao homem conhecido como *daímon*. Este expressa as regras – não humanas e sim divinas – que regem o funcionamento moral do cosmos. Do mesmo modo, quando Heráclito diz que “o caráter (*êthos*) é para o homem seu *daímon*”,<sup>124</sup> está indicando que aquilo que poderíamos pensar como o mais íntimo do homem (o caráter, a culpa) é, ao contrário, o mais exógeno, porém determinante para sua forma de vida.

Só os demônios podem modelar o caráter de um indivíduo ou induzir a culpa. Isso significa que a unidade do sujeito é permanentemente posta em interdito, o que quebra o liame tradicional entre o agente de uma ação e seu ato. Torna-se possível ver que uma ação não é mais que o ponto de articulação entre distintas forças exógenas que atuam a fim de guiar a conduta humana. Nesse sentido, a ação não provém de uma vontade unívoca, mas de várias vontades diversas e contraditórias entre si que dissolvem qualquer princípio de autodeterminação da ação imputável a uma vontade individualizada.

Evidentemente, a vontade humana também existe e, por isso mesmo, os homens buscarão, por meio dos rituais apropriados, dominar a influência demônica. Dessa perspectiva, aquilo que chamamos “caráter” se situa em um ponto que desarticula totalmente as noções de “interioridade” ou “exterioridade” para se situar em um espaço intermédio, não humano, mas tampouco próprio da *physis*, onde uma força demônica se intersecta com uma vontade humana. Nesse ponto, a possibilidade de equilíbrio para o homem está em governar o plano de consistência, nem interior nem exterior, onde tem lugar a tensão de sua individualidade. Corolário: um caráter nada mais é que o ponto pelo qual, contingentemente, perpassam várias retas que veiculam potências cósmicas atuantes em um espaço deslocalizado a que chamamos *Homo*. Nesse contexto, uma noção jurídico-metafísica como a de “foro interno”,<sup>125</sup> tão importante para a constituição do poder estatal moderno, careceria completamente de sentido.

---

124 HERÁCLITO, fr. 119.

125 Sobre o tema, cf. PRODI, 2000.

Por isso, a práxis da política e da sociedade humanas segue tão somente a vontade de um ordenamento diferencial e completamente exógeno ao homem: o mundo demonológico. São os demônios que viabilizam a guerra, tornam possível a paz, aplicam a justiça e, finalmente, constituem um continente moral para o homem. Nenhuma sociologia materialista pode dar conta desses fenômenos que, na cosmovisão dos antigos, implicam em considerar a radicalidade de que nada de relevante do que acontece no mundo dos homens provém da própria invenção destes. Inclusive uma expressão como “mundo humano” fica imediatamente desmentida em virtude da impossibilidade de se restringir ao homem qualquer mundo que, por definição, esteja perfurado e determinado por uma demonologia que faz rebentar, permanentemente, qualquer conjunto fechado que se pretenda constituir. Assim, a base mais arcaica da demonologia grega parece apontar um espaço ontológico onde sempre atua um *plus-de-ser* que transborda qualquer postulação da unidade humana como substrato substancial.

No entanto, a metafísica não ficará satisfeita com essas possibilidades e buscará adentrar uma compreensão própria do mundo demônico. A tradição socrática já havia postulado o demônio em uma função individualizada,<sup>126</sup> como uma voz que guiava Sócrates e o preservava dos perigos:<sup>127</sup> “porém, Sócrates dizia as coisas tal e como as conhecia: que era o demônico (*tò daimónion*) quem lhe fazia indicações”.<sup>128</sup> Assim, Platão, por meio da intervenção de Sócrates recuperando os ditos de Diotima, poderá definir Eros como “um grande *daímon*, porque todo *daimónion* é um intermediário (*metaxú*) entre deus e mortal”.<sup>129</sup> Platão desenvolverá imediatamente o conteúdo dessa definição, detalhando o poder de Eros.

O [poder] de interpretar e transmitir aos deuses as mensagens dos homens e aos homens as dos deuses: de uns, as preces e sacrifícios; dos outros, os comandos e as compensações pelos sacrifícios recebidos. Por se encontrar em um lugar intermediário entre ambos, completa-os, de modo que o todo fique coligado consigo mesmo (*hoste tò pân autò autò sundedésthai*). Através dele, discorre toda a mântica e a arte sagrada (*tòn hieròn téchne*) relativa a sacrifícios, iniciações, conjurações,

---

126 BOYANCÉ, 1935.

127 Sobre as relações entre os demônios antigos e os anjos judaico-cristãos, cf. FESTUGIÈRE, 1943.

128 XENOFONTE, *Recordações de Sócrates*, I, 4.

129 PLATÃO, *O Banquete*, 202e.

adivinhações e encantamentos. O deus não se mescla com o homem, mas, através desse *daímon*, dá-se toda tratativa e conversa dos deuses para com os homens, tanto em vigília como durante o sono [...] Esses *daímones* são muitos e variados: e um deles certamente é Eros.<sup>130</sup>

Como se pode ver, a tradição platônica começa a traçar os contornos metafísicos do *daímon*, que vão se tornando mais precisos com o correr dos séculos restantes de filosofia greco-romana. Platão, servindo-se da noção de “intermediário” (*metaxú*) torna o *daímon* uma entidade cosmológica de primeira ordem, responsável pelo nexos entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens.<sup>131</sup> Como glosará Marsílio Ficino: “amor é intermediário entre a beleza e a feiura, bem como entre deus e o homem”.<sup>132</sup> Desse modo, a concepção platônica adquire um caráter cosmológico e o demônio mediador assegura o caráter eminentemente *demonológico-político* que possibilita a harmonia entre as dimensões sensível e suprassensível.

Se as potências divinas entram no mundo humano e se as vozes dos homens podem ter acesso ao reino divino é porque os demônios atuam como agentes ativos, como *meios atuantes* de tal passagem. O *daímon* como atuante político torna factível que as ordens do ser correspondam umas com as outras. Nesse sentido, a noção de harmonia é um operador privilegiado da passagem que assegura que as dimensões do Ser não estejam dissociadas, mas, ao contrário, que se encontrem sempre em um ponto de convergência. Devido à existência do *daímon* como meio, pode ser dito que existe o mundo-Uno que outorga sentido a um cosmos fechado que abrange não apenas a vigília como também o sonho, não apenas a natureza sensível como também o reino dos deuses e a dimensão das Formas.

Chegando nesse ponto, a lógica coincide com a metafísica e a cosmologia corresponde à política. A modernidade tratará, a seu modo, de declinar essas dimensões desatando sua ligação demonológica. Parte do mal-estar que deriva dessa operação está na impossibilidade de voltar a atar o desatado, embora tentativas

---

130 PLATÃO, *O Banquete*, 202e-203b.

131 A noção de *metaxú* reveste uma enorme complexidade na filosofia antiga em geral e na escola platônica em particular. Sobre o papel de *Eros* como mediador cf. SOUILHÉ, 1919, p. 108-116 e REALE, 1997.

132 FICINO, Marsílio. *Commentarium in Convivium Platonis, De amore*, VI, 2: “*Amor est medius inter pulchritudinem et turpitudinem atque inter deum et hominem.*”



nessa direção não tenham faltado. Em uma fulgurante anotação de seu *Diário*, correspondente a maio de 1951, Hannah Arendt escreve:

Amor: a transformação do amor em sentimento para escapar ao poder do amor. Nessa transformação o amor perde essencialmente seu “objeto”. Dito de outro modo, tenta-se injetar um poder na intencionalidade do subjetivo, no leito reservado da consciência sentimental, e com isso se consegue um “sentimento” que imediatamente rebaixa o “objeto” [...] Com isso, gera-se um sentimento híbrido, para o qual, por assim dizer, nenhum “objeto” é suficientemente bom.<sup>133</sup>

Para Arendt, o amor moderno nunca pode encontrar um objeto suficientemente aceitável (o que gera mal-estar) por razões de tipo estrutural: não pode ser de outro modo, dado que o sistema amor-sujeito-objeto foi invertido em seus termos. A “subjetivação” moderna do amor transformou-o meramente em um “sentimento” que nenhum objeto pode preencher. Um ano antes, Arendt havia anotado que “o coração humano é a morada, mas não a pátria do amor”.<sup>134</sup> As ressonâncias platônicas da passagem são inegáveis. De fato, o Eros platônico é precisamente uma entidade não-humana: cada homem é uma “morada” do amor, mas a pátria do amor corresponde ao mundo demônico.

Não há lugar aqui para a objeção de antropomorfismo, um cômodo cavalo de batalha da crítica iluminista da religião e da filosofia antigas, que alcança um ponto culminante nos “ídolos” denunciados por Francis Bacon em seu *Novum Organum*.<sup>135</sup> De fato, a concepção filosófica de Platão trata, na verdade, da desumanização dos sentimentos – neste caso, o amor –, para mostrar sua origem extra-humana. O projeto moderno, ao contrário, será profundamente “antropomorfizante” e, ao

---

133 ARENDT, 2006, p. 3.

134 ARENDT, 2006, p. 48.

135 BACON, Francis, *Novum Organum*, II, aforismo LX, 235-237: “*Idola, quae per verba intellectui imponuntur, duorum generum sunt; aut enim sunt rerum nomina, quae non sunt (quemadmodum enim sunt res, quae nomine carent per inobservationem; ita sunt et nomina quae carent rebus, per suppositionem phantasticam), aut sunt nomina rerum, quae sunt, sed confusa et male terminata, et temere et inaequaliter a rebus abstracta. Prioris generis sunt fortuna, primum mobile, planetarum orbes, elementum ignis, et hujusmodi commenta, quae a vanis et falsis theoriis ortum habent*”.

mesmo tempo, “antrópico”<sup>136</sup>, ao fazer do homem a nascente e o limite definitivo de tudo quanto possa se produzir na esfera das emoções.

A demonologia erótica do platonismo se introduz então nas reflexões de Arendt em pleno século XX para mostrar a vigência filosófica do gesto antigo: nem sequer os sentimentos que o homem experimenta lhe pertencem. Todos são potências exteriores que se apoderam de sua sensibilidade e o arrastam em um ou outro frenesi. Nenhuma psicologia do indivíduo pode dar conta cabalmente daquilo que é seu objeto amoroso: não um sentimento particular, mas, ao contrário, uma intromissão inumana na esfera da vivência mortal. Mais ainda, postula Platão, a filosofia é totalmente alheia ao homem como ciência, já que sua origem é divina e o próprio Eros é um demônio-filósofo.<sup>137</sup>

Por outro lado, em algumas passagens, como nesta de seu *Timeu*, Platão propõe uma concepção radical:

no que concerne à espécie da alma (*psychés*) que predomina em nós, há que se ter esta ideia. De fato, um deus (*theós*) deu a cada um de nós, como demônio (*daímona*), essa espécie de alma da qual dizemos, o que é perfeitamente exato, que habita na parte superior de nosso corpo e nos eleva acima da terra em direção àquilo com que, no céu, guarda um parentesco, já que não somos uma planta terrestre, mas sim celeste.<sup>138</sup>

A intenção de Platão não é aqui, de nenhuma maneira, “personalizar” o demônio e anexá-lo à alma. Ao contrário, a doutrina do “*noús-dáimon*” pressupõe que a alma humana, possuindo um componente divino, se desterritorializa permanentemente no plano cósmico.

Longe de fechar o homem sobre si mesmo, Platão introduz no intelecto a potência demônica que o faz transbordar para fora de si mesmo e jamais permite sua constituição como entidade humana. Assim, o processo de “demonização” da alma humana pôde ser descrito como “uma desindividualização da alma individual”<sup>139</sup> destinada, com o correr das encarnações, a ser reabsorvida na alma do mundo.

---

136 Sobre o sentido preciso que damos a esses termos, cf. LUDUEÑA ROMANDINI, 2012.

137 PLATÃO, *O Banquete*, 204b.

138 PLATÃO, *Timeu*, 90a-b.

139 TIMOTIN, 2012, p. 80.

Pela mesma razão, toda a política humana deve permanecer subordinada, nessa perspectiva, ao mundo demônico. Tal é o ensinamento que, segundo Platão, a era de Cronos transmite:

Como expusemos, nenhuma natureza humana é apta a administrar soberanamente todos os assuntos dos homens sem se encher de insolência e de injustiça. [Cronos] pôs conseqüentemente, como reis e governantes de nossas cidades, não homens (*ouk ánthrôpous*), mas seres de uma linhagem melhor e mais divina, os demônios (*allà génous theiotérou te kai ameínonos, daímonas*).<sup>140</sup>

Conforme podemos constatar, os demônios platônicos são os governantes ideais da Idade de *Cronos* e também os que agora, na idade atual, devem ser imitados para se alcançar a perfeição do governo da cidade. Desse modo, a ciência política não é uma questão de compreensão das paixões humanas e do seu governo. Ao contrário, só a apreensão dos demônios, seres extra-humanos, assegura a possibilidade de instaurar um governo sobre os homens. Para conhecer a política dos homens, torna-se necessário indagar, da maneira mais detalhada possível, sobre a política do *daímon*. O caminho está traçado para que a metafísica faça seu trabalho e para que a demonologia se imponha como ciência política suprema da onto-teologia.

De fato, já em Apuleio podemos ver como a demonologia adquire uma sistematização que, embora recupere a tradição prévia, também a desloca com gestos de singular importância. Apuleio retoma a categoria central de *metaxú*, que Platão havia proposto para a compreensão do *daímon*, e elabora uma definição: “os *daímones* são seres vivos por seu gênero, racionais por sua natureza, suscetíveis a paixões em seu ânimo, aéreos em seus corpos, eternos com relação ao tempo”.<sup>141</sup> Como se pode notar, a natureza intermédia do demônio assegura que compartilhe com os homens seu caráter de seres vivos, afetados por paixões e racionais. Sua natureza ontológica particular os situa como seres físicos de uma consistência única em sua espécie e, finalmente, sua eternidade os coloca do lado dos deuses. Assim, com uma precisa entonação metafísica, o *daímon* pode avançar desde o homem

---

140 PLATÃO, *Leis*, 713c-d.

141 APULEIO, *De deo Socratis*, 13, 148: “*daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aëria, tempore aeterna*”.

até o deus (e vice-versa) conforme a intensidade particular com que se manifestem seus atributos.

Há que se notar as mudanças que Apuleio introduz na tradição, as quais terão consequências ulteriores da maior importância, ao passo que outras irão se perdendo progressivamente. Por exemplo, Apuleio retira toda a “paixão” dos deuses, os quais, claramente, eram concebidos, no passado, não apenas como capazes de paixões, mas, além disso, como inteiramente movidos por elas. Agora os deuses se definem, ao contrário, por sua “imperturbabilidade”. Isso não nos deve fazer crer, no entanto, que Apuleio “humanize” os *daímones*. Ao contrário, demonstra, mais uma vez, que as paixões não são um fenômeno exclusivamente humano e que outras criaturas do cosmos compartilham um *atributo comum* com os homens. Porém, de modo algum, as paixões ou a razão são características exclusivas da espécie humana. Apesar disso, no caso de Apuleio, sendo as paixões um atributo comum a diferentes entidades, elas acabam perdendo, em grande medida, seu caráter cósmico como forças que ultrapassavam os seres vivos ou que, em todo caso, faziam do Cosmos uma entidade capaz de *pathos*, tal como as antigas teogonias demonstravam.

Certamente, esse caráter compartilhado de traços metafísicos faz com que, por exemplo, a cólera de um demônio possa incitar a cólera no homem. Uma propriedade certamente comum, mas com a capacidade, por parte do *daímon*, de governar o desenvolvimento e a direção de todo tipo de paixões no homem. A conformação do mundo-Uno se realiza aqui mediante a operação que consiste na desumanização de todos os traços que poderiam ser atribuídos exclusivamente à antropologia (paixões, razão) para transformá-los em atributos compartilháveis num reino mais vasto de espécies metafísicas. Por conseguinte, esse ordenamento constituirá uma possibilidade frutífera para a noção de espectro nas especulações de Apuleio.

Nosso filósofo diz, com efeito, que não apenas a alma humana, em determinada forma e ainda encarnada em um corpo, pode ser considerada demônica, como também o *daímon* coincide com o Gênio.<sup>142</sup> Festejando seu rito no *dies natalis*,

---

142 APULEIO, *De deo Socratis*, 15, 151: “*Eum nostra lingua, ut ego interpretor, haud sciam an bono, certe quidem meo periculo, poteris Genium vocare; quod is deus, qui est animus sui cuique, quamquam sit immortalis, tamen quodammodo cum homine gignitur: ut eae preces, quibus Genium et Genitam precamur, conjunctionem nostram nexumque videantur mihi obtestari, corpus atque animum duobus nominibus comprehendentes, quorum communio et copulatio sumus*”.

o Gênio<sup>143</sup> pode ser considerado o verdadeiro portador da “personalidade” de cada um. Nesse ponto, no contexto antigo, não se “possuía” uma personalidade; ao contrário, ela “advinha” através do Gênio. Os traços mais próprios de um homem eram, justamente, os mais impróprios. A definição daqueles traços mais idiossincráticos do modo de ser de alguém dependiam, completamente, de uma força exógena conhecida como Gênio. A personalidade, vista dessa forma, consiste tão somente no êxtase de um homem em relação a si próprio. Portanto, é impossível situar a “autenticidade” de um modo de ser que, em última instância, depende da vontade de outro ser, o Gênio, que acompanha o homem desde seu nascimento até sua morte para se assegurar de que nunca possa se estabelecer algo como a unicidade da pessoa.

Essa possível aproximação entre o *daímon* e o Gênio (pela existência de traços comuns entre esses dois tipos de entidade) não exime Apuleio de outras assimilações muito mais venturosas. É o caso, precisamente, quando especifica:

Há outra classe de *daímones*, como a alma humana, que, terminado seu tempo de serviço na vida, abandona seu corpo. Vejo que na antiga língua latina esta é frequentemente chamada de *Lemur*. Dentre esses Lêmures, chama-se Lar familiar ao que tem a incumbência de proteger seus descendentes e toma conta da casa com seu poder benévolo e tranquilo; em compensação, aquele que é condenado a vagar errante por causa de suas más ações durante a vida, sem assento fixo, como se fosse uma espécie de exílio, como vão fantasma para os homens de bem (*inane terriculamentum bonis hominibus*), mas nocivo para os malvados (*caeterum noxium malis*), esta categoria geralmente é chamada de Larvas.<sup>144</sup>

Além de produzir o único texto em toda a literatura latina onde a noção de Lêmure aparece no singular, Apuleio arrisca uma identificação no mínimo problemática. De fato, os Lêmures da tradição não eram benéficos, como pensava Apuleio, mas, ao contrário, podiam acostrar sua antiga família com tanto afinco quanto as Larvas.<sup>145</sup> *Parentalia*, *Feralia*, eram as festas destinadas ao luto e ao sacrifício aos mortos para atrair seus bons favores. Nas palavras de Eneias a respeito de seu pai morto: “Eia! Com prazer celebremos juntos suas honras; que ele nos

---

143 Cf. BAYET, 1971.

144 APULEIO, *De deo Socratis*, 15, 152-153.

145 HINARD, 1987.

dê ventos propícios, e que, de ano em ano, conceda-me renovar o mesmo rito na cidade que fundar, bem como no templo dedicado a seus manes.”<sup>146</sup>

Ainda mais: os mortos afetaram diretamente o modo como o Direito Romano se desenvolveu em suas fases tardias.<sup>147</sup> Por conseguinte, não deve causar surpresa que encontremos nos comentários ao *Edito do Pretor* de Ulpiano a afirmação de que “a ação de violar uma tumba traz infâmia”.<sup>148</sup> Ao mesmo tempo, os vivos podem intervir sobre o destino dos mortos uma vez que não se permite o enterro normal dos corpos dos acusados nos casos de crimes de lesa majestade.<sup>149</sup> O objetivo é que a lei estenda seu castigo para além do mundo dos vivos e alcance o condenado também no mundo de além-túmulo. São casos extremos nos quais o poder da lei não se extingue com a desapareção do corpo do infrator.

Quando a Majestade do Poder era atacada em seu centro, não apenas se castigava com a *damnatio memoriae*<sup>150</sup>, como também se buscava afetar a vida do réu para além do túmulo. Nesse caso, o Direito se transforma completamente em uma *espectrotecnia* cujo objetivo é transferir o poder punitivo do soberano ao mundo dos mortos e conferir à lei, mesmo no inframundo, um valor de castigo indefinido. Desse ponto de vista, o Direito Romano não lida apenas com ficções jurídicas, mas também com entidades de ontologia diversa, ou seja, as que habitam o reino dos mortos, o qual, *mutatis mutandis*, é um mundo inteiramente politizado. Nesse sentido, vemos como o gesto ontológico de Apuleio consistiu em tentar assimilar o que a tradição anterior e posterior a ele trataria de manter separado, isto é, as categorias de *datmon* e espectro, o plano dos seres semidivinos e os temíveis habitantes de além-túmulo.

---

146 VIRGILIO, *Eneida*, V, 57-60: “*Ergo agite et laetum cuncti celebremus honorem; poscimus uentos atque haec me sacra quotannis urbe uelit posita templis sibi ferre dicatis*”.

147 Cf. JOBBÉ-DUVAL, 1924 e VISMARA, 2000.

148 JUSTINIANO, *Digesto*, 47, XII, 1 (Ulpiano, livro II *ad Edictum Praetoris*): “*Sepulcri violati actio infamiam irrogat*”.

149 JUSTINIANO, *Digesto*, 47, 24, 1 (Ulpiano, livro IX *de officio Proconsulis*): “*Corpora eorum, qui capite damnantur, cognatis ipsorum neganda non sunt; [...] Hodie autem eorum, in quos animadvertitur, corpora non aliter sepeliuntur, quam si fuerit petitum et permissum; et nonnunquam non permittitur, maxime maiestatis causa damnatorum*”.

150 MOMMSEN, 1875, p. 1034 e seguintes.

A função intermediária do *daímon* (que entrelaça o sensível e o inteligível, a vida e a morte, os deuses e os homens) possibilita a existência do mundo-Uno como resultado de uma *assemblage* na qual os limites do sujeito e do objeto se apagam completamente. A tradição prossegue com o neoplatonismo, no qual podemos encontrar Plotino dissertando sobre a natureza do demônio que nos calhou: “quando o homem cessou de viver, o demônio cede a atividade a outro demônio, uma vez que o homem morreu na vida sobre a qual o demônio exercia sua atividade”.<sup>151</sup> Os demônios, pois, lutam durante a vida de um homem levando-o para o que é bom ou o para o que é mau; daí que, conforme as inclinações, seja possível determinar a espécie animal em que a alma haverá de reencarnar.

De fato, a agência humana não existe de maneira alguma através das decisões de um eu individual. O agir de um homem é o resultado das atividades das entidades não-humanas conhecidas como demônios, que incitam comportamentos, despertam inclinações, excitam a fúria e conferem a paz de ânimo. As próprias ideias que um homem tem não provêm dele mesmo, mas de um espaço Outro, o demônico, já que também é uma função do *daímon* a de inculcar pensamentos. Habitado por Outros, o psiquismo humano não passa de um hábitat para as Vozes que, exteriores a ele, configuram, ainda assim, os rincões mais íntimos de sua personalidade. Não obstante, embora a noção de “eu” não seja aplicável aqui, dado que explode em uma pluralidade de vozes in-humanas, *Homo*, por meio da parte racional (e por isso ativa) de sua alma, pode “escolher” a que *daímon* seguir, que Voz privilegiar.

Portanto, se há um ponto de imputação subjetiva em sentido estrito, ele não coincide com a ação despersonalizada do *daímon* nem com a vontade eletiva da parte racional da alma, mas com esse ponto intermediário, precisamente onde uma Voz demônica é assumida como própria por *Homo*. Contudo, o ato do assentimento não anula o conteúdo demônico das ideias e, portanto, toda a ação humana é, por definição, uma forma de *metaxú*. No espaço intermediário e sempre evasivo onde uma Voz exterior coincide com uma escolha interior, é possível dizer que *Homo* põe em jogo seu destino sem que este possa ser imputado a

---

151 PLOTINO, *Enéadas*, III, 4.

uma individualidade autossustentada, e sim às vontades que atuam em uma região ontológica intermediária que liga uma alma a seu *daímon*.

Da mesma maneira, encontramos em Plutarco uma caracterização do *daímon* herdeira da teoria do *metaxú*:

Foram dotados de força sobre-humana e muito ultrapassam em potência nossa natureza (*polù tê dunámei tèn phusin hyperphérontas hemôn*); mas não têm o elemento divino puro (*amigès*) e sem mescla (*ákraton*), senão que este participa da natureza da alma (*psychês*) e da capacidade sensitiva do corpo, a qual experimenta prazer, fadiga e quantas afecções acontecem nessas mudanças, perturbam mais a uns e a outros menos; pois há, como entre os homens, também entre os *daímosin* diferenças de virtude e de maldade (*aretès diaphorai kai kakias*).<sup>152</sup>

Ainda que se tenha debatido sobre o grau de coesão da demonologia plutarquiana e seu peso dentro da obra do filósofo,<sup>153</sup> certamente o fio condutor estabelecido por Platão com a noção de “intermediário” foi a forma *par excellence* de apreender a natureza de seres que são exilados ontológicos do humano e do divino, e cuja função consiste precisamente em tornar possível a ordem do mundo e sua administração.

Entre essas tarefas, como vimos, está a conformação da agência humana no mundo da história, cuja psicologia ultrapassa qualquer compromisso com uma esfera de individuação fechada. Inclusive, algumas fontes destacam não haver apenas um demônio como guia (privilégio dos homens perfeitos, raríssimos), mas dois (dado que em sua maioria são imperfeitos). Eis o que dizem os *Oráculos Caldeus*: “há dois demônios no homem; e pertencem a duas estirpes; são eles que não cessam de errar pela terra fecunda, encarregados pela autoridade de Zeus (*ex Diòs archês*) de assistir os humanos”.<sup>154</sup>

Nesse contexto, *Homo* não poderia existir enquanto tal se não fosse pelo auxílio demônico. O *daímon* não é uma estrutura protética acrescentada caprichosamente

---

152 PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 360 E.

153 Cf. SOURY, 1942 e BRENK, 1977, p. 49-64.

154 *Oráculos Caldeus*, 215 (*fragmenta dubia*). Ainda hoje esse texto é objeto de acalorada análise e debate sobre suas fontes, origens e a demonologia que expõe. Cf. o monumental estudo de LEWY, 1978 e a importante atualização de ATHANASSIADI, 1999.



por conta de sacerdotes e filósofos. O que nós, Modernos, entendemos por “humano” se vê desmentido na filosofia antiga. Longe de querer encontrar um indivíduo autônomo, a demonologia postula que o mundo humano é um lugar híbrido e que para que a vida no mundo da história possa ser levada adiante, é necessária a conformação de verdadeiras associações ontológicas de *daímones* e seres animais. Em sua *assemblage* plural, eles podem dar sentido a uma expressão como “ação humana” ou, inclusive, tornar possível proferir a própria palavra *Homo*.

Em Porfírio, encontramos também uma das mais sofisticadas cosmoteologias da tradição platônica. As distinções se multiplicam entre o deus incorpóreo, a alma do mundo, os deuses fixos e errantes (porém visíveis), o mundo e, finalmente, “a multidão de divindades invisíveis, a que Platão chamou *daímones* de modo indistinto”.<sup>155</sup> Esses seres, como destaca Porfírio, “podem causar dano se forem irritados por um desprezo ou por não receberem o culto fixado pela lei e, ao contrário, podem outorgar um benefício caso se lhes propiciem oferendas, súplicas, sacrifícios e as práticas culturais que eles implicam”.<sup>156</sup> Imperceptíveis aos sentidos humanos, os *daímones* maldosos são “os responsáveis pelos padecimentos que ameaçam a terra (como, por exemplo, epidemias, colheitas ruins, terremotos, secas)”<sup>157</sup> ao mesmo tempo que “provocam as massas, atiçando os apetites dos homens com desejos amorosos e com ânsias de riquezas, de poderes e de prazeres, e também com opiniões vãs, das quais nascem as revoltas, as guerras e outras calamidades de mesma natureza”.<sup>158</sup>

Como se pode observar, os *daímones* entram em um conjunto ontológico definido e, a partir daí, as relações com o mundo dos homens são eminentemente *políticas*. A lei estabelece em parte o culto aos *daímones*, o que equivale a sustentar que o dispositivo jurídico da cidade formaliza (e portanto estabelece) as formas de relação com o mundo demonológico. Nesse contexto, pode-se ver que a “positividade” da lei é impossível uma vez que ela deve lidar, expressamente, com mundos de seres invisíveis com os quais estabelece trocas, já que a esfera de influência do *daímon* supera em muito as paixões dos homens individuais. Por outro lado, os

---

155 PORFÍRIO, *De abstinentia*, 37, 4.

156 PORFÍRIO, *De abstinentia*, 37, 5.

157 PORFÍRIO, *De abstinentia*, 40, 1.

158 PORFÍRIO, *De abstinentia*, 40, 3.

*daímones* podem criar uma espécie de efeito de massa e desencadear uma guerra, o que demonstra que a teoria da guerra antiga não se reduz, exclusivamente, a uma luta de interesses humanos, mas que as paixões que entram em jogo ultrapassam totalmente o simples substrato da *Realpolitik* dos homens. E, *a fortiori*, a guerra é decidida e se trava entre uma diversidade de entidades ontologicamente diferentes que colidem entre si. Finalmente, todo o mundo natural se encontra também presidido pelos *daímones*, de tal modo que tampouco existe qualquer fenômeno “natural” no sentido restrito do termo.

Na cosmovisão antiga, a vida (e o mesmo poderia ser dito de sua contrapartida, o inanimado) já está atravessada pela metafísica do *daímon* e é inconcebível como materialidade pura sem a manifestação das potências supra-humanas que a tornam possível e a dirigem. Do mesmo modo, toda vida nunca é “mera vida” por ser inseparável de uma *psyché* que, independentemente de como for concebida, atua como princípio metafísico indissolúvel de força vital que constitui a condição de possibilidade do vivente. Nesse sentido, os *daímones* ligam a vida humana aos deuses superiores e a natureza ao mundo da cidade; por isso mesmo, são operadores de passagem daquilo que, em outras linguagens, se chamou de oposição entre *physis* e *nómos*, entre natureza e cultura. O *daímon* assegura, com sua função ontológica, a dissolução destas oposições entre polaridades que agora convergem em uma teoria unificada do agir demônico que preenche, precariamente, um vazio que sempre pende por sobre a instável figura de *Homo*.

No entanto, a letra da lei, em sua clareza, não pode assegurar a transparência comunicativa. Os *daímones* preferem uma linguagem igualmente intermediária entre o humano e o divino. Nesse contexto, por causa dos signos obscuros, a sorte do mundo da cidade depende, inteiramente, da capacidade de decifração dessa língua demônica porque, como indica uma antiga fonte, os signos se manifestam a todos, mas nem todos compreendem sua mensagem. Esse aprendizado, certamente, coincide com a mântica que adquire aqui a espessura de uma verdadeira *ciência político-linguística* destinada a decifrar as mensagens de um mundo de potências invisíveis que decidem o destino de *Homo*.

Por isso, o limite metafísico nunca é nem a Voz nem a Letra que podem ser rastreadas nas palavras que os homens proferem ou traçam. Existe sempre uma arqui-Voz que se constitui como uma Voz para além das vozes e um arqui-rastro

que se postula para além dos rastros dos humanos. Cada vez que uma voz humana proclama uma decisão (por exemplo, um grito de guerra) nela deve ser escutada um número infinito de Vozes que a determinam e excedem o campo do humano para adentrar nas regiões do inumerável, dos demônios indefinidos cuja linguagem primordial de signos deve ser decifrada. Pode-se intuir aqui a chave da existência de toda *societas* humana muito antes de que a linguagem humana ocupe um lugar preponderante. Só mesmo o cúmulo de um saber moderno antropicamente orientado poderia ver aqui uma espécie de “projeção antropomórfica” quando, na realidade, encontramos ante a evaporação de toda ilusão antropocêntrica e a abertura a um autêntico “pensamento do fora” em uma de suas primeiras formulações metafísicas.

Certamente, um filósofo como Jâmblico tenta eliminar alguns traços da demonologia platônica clássica para constituir o *daímon* como ser impassível. Não obstante, suas funções primordiais de relacionamento não apenas não mudarão, senão que, de fato, serão incrementadas graças à noção de teurgia. Como afirma Jâmblico: “não teremos inconvenientes em imaginar, repetimos, as propriedades intermediárias dos demônios e dos heróis”.<sup>159</sup> No entanto, agora, “as essências dos demônios (*tàs hupárxeis tôn daimónon*) e em geral as entidades superiores a nós são extremamente difíceis de compreender para aqueles que não possuem a mente e a alma devidamente purificadas”.<sup>160</sup> A antessala dos ritos teúrgicos exige uma disposição não apenas cognitiva como também ético-propiciatória por parte do praticante.

Assim, comenta Jâmblico, “já não se pode sustentar que uma parte da arte sagrada se dirige aos deuses ou aos demônios objetos de seu culto como se fossem seres suscetíveis de paixão uma vez que a essência eterna e incorporal não pode admitir uma mudança que provenha do corpo”.<sup>161</sup> A teurgia constitui o ponto de máxima tensão na teoria da intermediação na medida em que propõe uma sorte de hibridização entre os mundos demônico e humano.<sup>162</sup> Ao mesmo tempo, a teurgia

---

159 JÂMBLICO, *De mysteriis Aegyptiorum*, I, 7.

160 JÂMBLICO, *In Alcibiadem*, Fr. 4.

161 JÂMBLICO, *De mysteriis Aegyptiorum*, I, 11.

162 A teurgia em Jâmblico recebeu uma grande atenção por parte dos filólogos. Cf. a modo de grande exemplo, o riquíssimo estudo de SHAW, 1995.

é “uma divinização da vida política por meio da filosofia”,<sup>163</sup> que leva à produção de uma demonização do Estado. Vemos assim que os demônios purificados de paixões são o próprio modelo de toda a política humana, a ponto de a comunidade dos homens estar completamente imbuída das potências inumanas que a mantêm em atividade.

Por um lado, a partir dos trabalhos de Sylvain Lévi sobre a doutrina do sacrifício nos Brâmanes,<sup>164</sup> quis-se demonstrar que, como no caso hindu, era possível postular, para outros exemplos históricos, que os deuses e os demônios nascem do próprio ato do sacrifício e que, portanto, os ritos teúrgicos são “produtores” das deidades que convocam.<sup>165</sup> Seguindo essa trilha, os especialistas também mostraram os inegáveis paralelismos entre a teurgia neoplatônica e a cabala judaica com suas fontes rabínicas.<sup>166</sup> Contudo, o caso grego (embora não somente ele) mostra como elas devem ser vistas aqui sobre o fundo de uma mitologia que postula a preeminência temporal e ontológica dos demônios sobre os homens. Quando os homens ainda nem existiam, os demônios já povoavam o mundo sublunar. Dito de outro modo, são os demônios que fabricam o mundo humano e, sem eles, este último não passaria de uma parte de um ecossistema extinto.

Por outro lado, na filosofia de Proclo, a tendência geral da demonologia neoplatônica à categorização metafísica alcança seu vértice. Há uma *táxis*, uma ordem no mundo dos seres que povoam o cosmos. Escreve Proclo:

Os demônios seguem os deuses adiantando-se às almas particulares, do mesmo modo as distribuições estão eternamente ligadas aos deuses antes de estarem iluminadas por eles. Os deuses encósmicos conservam sua distribuição, os deuses terrestres, as terrenas, os deuses da água, as aquáticas, os deuses do ar, as aéreas.<sup>167</sup>

Assim vemos que, na metafísica de Proclo, refina-se uma tendência que já estava presente no *Epinomis* de Filipo de Opunte sobre a constituição de uma

---

163 O'MEARA, 2003, p. 71.

164 LÉVY, 1898.

165 Conforme a interpretação dos fenômenos religiosos que remonta a DURKHEIM, 2003, p. 494-495.

166 MOPSIK, 1993, p. 24-25.

167 PROCLO, *In Timaeum*, I, 142.

detalhada *hierarquia ontológica* na cosmologia geral e na demonologia particular do platonismo. Por conseguinte, uma ordem precisa se estabelece desde o Uno, passando pelas hênades, pelos deuses inteligíveis, pelos deuses hiper-cósmicos e encósmicos da Alma-hipóstase e, em seguida, pelas almas universais, pelas superiores (*daímones*, anjos e heróis), pela alma humana, pelos corpos e, finalmente, pela matéria. Desse modo, a demonologia se transforma completamente em um ramo da metafísica e, como tal, admite todas as teorizações possíveis de que foi objeto em diversas escolas filosófico-religiosas. Com toda probabilidade, a futura noção de hierarquia (sacro Poder) que o Pseudo-Dionísio Areopagita desenvolverá com abundância de detalhes tem essa fundamental influência da tradição platônica.<sup>168</sup>

Pode-se constatar então a proximidade de família fundamental que existe entre o *daímon* e o espectro que, ainda assim, conservam algumas propriedades distintivas entre si.<sup>169</sup> De fato, o *daímon* entra inteiramente na tradição da metafísica e é a partir dela que os filósofos decidiram compreendê-lo. Contudo, o espectro teve uma história mais sinuosa para que fossem abertos caminhos entre as sutis classificações ontológicas, pois, desde o princípio, os filósofos presentiram que enfrentavam um tipo de entidade que não poderia, sem mediações, ser assimilada às categorias tradicionais da hierarquia ontológica dos *daímones*.

Desde o começo do filosofar, o espectro apareceu como uma forma definitiva do devir cósmico. Por isso, não constitui tanto um excesso que a metafísica não pode apreender quanto uma entidade que coloca desafios que a tornam muitas vezes alheia aos modos de definição próprios da ciência dos entes existentes. O espectro se assenta no ponto exato onde a metafísica cala e, por isso mesmo, encontra-se às portas de uma *terra incognita* para as ambições das ontologias do Uno e do Múltiplo.

---

168 COCCIA, 2009, p. 543.

169 TIMOTIN, 2012, p. 35 sustenta, conforme nosso juízo, uma aproximação excessiva entre essas duas entidades baseado na inegável ambiguidade de algumas fontes que, todavia, não autorizam a assimilação de duas noções distintas.

## Escólio I

Herman Usener foi o primeiro dos filólogos a assinalar o caráter impessoal que o *daímon* possui no mundo grego arcaico.<sup>170</sup> Trata-se, pois, “de um ser divino (*göttlichen Wesens*) contraposto aos deuses pessoais (*persönlichen göttern*)”.<sup>171</sup> Assim, quando Homero enuncia que a guerra prosseguirá até que a divindade (*daímon*) separe os oponentes, refere-se a um deus impessoal.<sup>172</sup> Nesse contexto, será a ciência jurídica que desempenhará um papel decisivo na articulação que permite a passagem à noção de responsabilidade cívica individual quando a impessoalidade das forças demônicas sofrer um princípio de transfiguração na esfera pública da *pólis* madura.<sup>173</sup> Desse ponto de vista, o *Jus* grego também foi o primeiro articulador do exorcismo político dos demônios antigos.

Ao mesmo tempo, a própria filosofia encontra seu fundamento nos atos induzidos pelo “demônio de Sócrates”. Desse modo, os episódios de *mania*, de imobilidade de quase vinte e quatro horas, de insônia, de insensibilidade ao frio ou a prosopopeia das leis no *Crítion* que se sucederam na vida de Sócrates puderam ser considerados como o efeito de uma loucura patogênica concomitante com um “delírio de massas” que lhe outorgou credibilidade.<sup>174</sup> E, embora seja tentador adjudicar esse diagnóstico a uma mera “psiquiatrização” da demonologia antiga (como resultado de uma incompreensão histórica), é bem mais interessante tomar ao pé da letra a tese psicossomática de Lélut, porém retirando sua conotação psicopatológica. Assim, pode-se admitir que a “loucura” demonológica de Sócrates marcou o decorrer da metafísica ocidental em todo seu desenvolvimento histórico. Em muitas ocasiões, a filosofia tentou, com afincado, conjurar essa origem ominosa. O célebre gesto cartesiano de afastamento da loucura do campo filosófico em suas *Meditações* é exemplar quanto a isso (a dúvida metódica duvida de tudo, salvo de seu próprio raciocínio). No entanto, seria possível considerar, em sentido contrário, que o desígnio fracassou e que a natureza maníaca da filosofia é a única a ter sempre

---

170 Uma instância que o pensamento hindu, por meio da noção de átma, coloca em jogo de modo exponencial. Cf. GANERI, 2012, p. 31-32.

171 USENER, 1948, p. 248.

172 HOMERO, *Iliada*, VII, p. 291.

173 GERNET, 1982, p. 157-174.

174 Tal é a tese de LÉLUT, 1836, p. 348.

reinado em sua história. Com essa premissa, toda a filosofia poderia ser definida como um delírio que busca dizer sua verdade *apropriadamente*. O modo é tudo, pois aí se funda a especificidade do falar filosófico. Uma mania que tenta dizer a si mesma de *modo propício* e que se faz eco, nesse ponto, da psicopatologia de massas da ordem dos discursos no mundo contemporâneo.

## Escólio II

Tentamos dar os primeiros passos para adentrar um caminho possível para a compreensão filosófica do problema do *daímon* como uma entidade objetiva e não meramente como o resultado de práticas linguísticas imaginárias próprias das elaborações de um sujeito.<sup>175</sup> Certamente, a demonologia cristã, que se apoiará, entre outras numerosas fontes, numa completa reinterpretação angelológica da doutrina do *daímon* antigo, também tem uma profunda ancoragem política inerente à teologia política medieval enquanto tal. Daí que não deva causar surpresa o fato de a Igreja, em determinado momento de sua história, ter decidido operar com instrumentos jurídicos sobre o reino dos demônios. Em 27 de fevereiro de 1318, o Papa João XXII principiou uma iniciativa legal contra aqueles que se consagravam à “magia negra, à geomancia e a outras artes mágicas”.<sup>176</sup>

Não se deve interpretar essa aposta, no entanto, como uma mera extrapolação da esfera jurídica, mas, ao contrário, como uma prova extrema de que todo *Jus* sempre se modela a partir de uma extraterritorialidade inumana da qual a tradição metafísica tentou dar conta e cuja geografia resulta decisiva na hora de dar forma ao mundo humano. Nesse sentido, uma jurisprudência demonológica nada mais faz do que levar a suas últimas consequências (quase como uma forma desesperada de *reductio ad absurdum*) a aspiração do *Jus* de captar a dimensão imaterial que possa dar forma à comunidade política dos homens.

Agostinho de Hipona, é verdade, expõe a doutrina de que a alma pode ser arrebatada “por uma certa força espiritual oculta (*aliquo occulto opere spiritali*)”<sup>177</sup> que dá lugar a uma agência estranha no próprio sujeito.

---

175 Exemplo desta perspectiva linguística, CLARK, 1997, p. 3-10.

176 BOUREAU, 2006, p. 22.

177 AGOSTINHO DE HIPONA, *De Genesi ad Litteram libri duodecim*, 12, 21. 44.

Nesses casos, não surpreende o fato de os “endemoniados às vezes dizerem certas verdades (*daemonium habentes aliquando vera dicunt*)”<sup>178</sup> para além do discernimento necessário, esclarece Agostinho, sobre o espírito que os tenha possuído. A sutileza do fenômeno alcança tal ponto que, segundo Agostinho, “o possuidor e o possuído chegam a ser um só (*unus sit patientis atque vexantis*)”.<sup>179</sup> Dessa perspectiva, a demonologia é uma doutrina capaz de pensar o fenômeno da verdade como uma dissociação dos sujeitos em relação a seus enunciados: a verdade fala no sujeito porque uma outra Voz (uma agência estranha) irrompe em sua enunciação. Nesse ponto, a hipótese não apenas implica que o sujeito não é dono de seu discurso como também, ainda mais profundamente, que sua própria identidade se dispersa, não sendo mais que o ponto indistinguível de convergência de uma multiplicidade de vozes extracorporais que, ao mesmo tempo, só podem se manifestar em seu próprio corpo.

Como sugere o tratado *De la démonialité* de Ludovico Maria Sinistrari, os íncubos vivem na comunidade dos homens e “têm o corpo que haveremos de adquirir ao final dos tempos”.<sup>180</sup> Consequentemente, nessa demonologia moderna, a própria noção de corpo individual se desmembra no espaço e no tempo: nossa própria corporalidade, por assim dizer, é incompleta, e nossa imagem perfeitamente duplicada confere acabamento a uma identidade corporal impossível de unificar por causa da cisão do tempo histórico do *éon* presente. Só a pressuposição de um fim da história (isto é, da anulação do tempo objetivo enquanto tal) pode tornar verdadeiramente pensável um corpo que coincida plenamente consigo mesmo.

---

178 AGOSTINHO DE HIPONA, *De Genesi ad Litteram libri duodecim*, 12, 13. 28.

179 *Ibidem*.

180 MAGGI, 2006, p. 164.



## VIII

### Onirologia

La sombra le dijo al sueño:  
Yo soy de tu parecer:  
Tu eres fantasma, yo espectro

José Bergamín, *Duendecitos y coplas* (1963)

Uma das grandes polaridades constitutivas do pensamento ocidental foi a tensão – jamais resolvida – entre *physis* e *nómos*,<sup>181</sup> entre a natureza e o direito, ou, em termos modernos, entre a natureza e a cultura. A distinção entre corpo e alma foi, em mais de uma ocasião, lida como uma declinação particular dessa oposição primordial no domínio antropológico. A filosofia buscou, por diversos meios, suturar essa dicotomia conforme um *modus operandi* que optou pelo privilégio ontológico de uma das duas polaridades, segundo o sistema filosófico considerado. A linguística e a antropologia, tanto em suas culminações estruturalistas do século XX como em seus desenvolvimentos pós-estruturalistas não fizeram mais que buscar meios para remediar a oposição.<sup>182</sup> O mesmo pode ser dito da mais refinada ciência biológica contemporânea ainda que, como foi demonstrado, Charles Darwin já tivesse em mente um intento de superação.<sup>183</sup>

No entanto, o sonho como espaço por excelência do espectro contém, precisamente, o ponto onde a oposição entre *physis* e *nómos* se torna completamente supérflua na medida em que nele ambos os domínios se superpõem completamente: ele é o lugar onde a *physis* é inteiramente atravessada pela cultura e onde o *nómos* se

---

181 HEINEMANN, 1945.

182 Como exemplo notável, GEERTZ, 1973, p. 33-86.

183 COCCIA, 2013, p. 200-207.

torna uma só substância com o cosmos. Contudo, as interpretações mais frutíferas do sonho buscaram reproduzir a mesma oposição dentro do mundo onírico. Tal aporia ainda foi herdada pela psicanálise em suas formas mais sofisticadas.

Ignaz Troxler, um dos mais brilhantes metafísicos do sonho do século XIX, ainda buscava superar a dicotomia subsumindo-a numa noção onicompreensiva de Vida que admitia as divisões entre o soma e a alma tal como entre o espírito e o corpo. Esse *Tretraktys* continha, certamente, um núcleo individualizante no *Gemüt*, em que o homem encontra sua autenticidade mais própria.<sup>184</sup> A despeito disso, uma intuição de Troxler é fundamental para se entender essa autenticidade que não coincide, necessariamente, sempre com um “si mesmo” completamente fechado, dado que, conforme o filósofo estabelece, quanto mais endógena for a exploração do sonho, mais se alcança uma natureza exógena em relação a qualquer determinação humana.<sup>185</sup>

Da mesma maneira, Carl Gustav Carus, em seu intento de desenvolver uma matemática do vivente, não deixou de apontar que a Ideia perde algo da força de sua pureza geométrica a cada vez que entra em contato com a Natureza.<sup>186</sup> Em outras palavras, ainda que a Ideia e a Natureza devam ser consideradas num mesmo movimento explicativo, entre elas surge um elemento inassimilável que não deixa de suscitar problemas. Pensamos que esse componente que resiste a toda assimilação é, precisamente, o espectro como matéria do sonho e que, como tal, subsume em si mesmo, até evacuá-la, a aparente dicotomia entre a Natureza e o eidético.

Apesar das tentativas de pensar o sonho durante os Tempos Modernos, a atitude predominante da filosofia foi, contudo, a de relegar, com o passar do tempo, esse saber a esferas alheias a seu cânone. Assim, a psicanálise pôde se transformar no refúgio instável, mas persistente, da *interpretação* dos sonhos. No entanto, a filosofia tendeu a colocar a *metafísica* dos sonhos primeiro nas margens e, posteriormente, fora do círculo dos objetos legítimos de pensamento. É provável que o gesto cartesiano não tenha sido de somenos importância no impulso que

---

184 TROXLER, 1812, p. 50-58. Sobre esse metafísico, consultar especialmente FURRER, 2010.

185 BEGUIN, 1939, p. 91.

186 CARUS, 1846. Sobre o autor, há o trabalho de HUHLMANN-HODICK; SPITZER; MAAZ, 2009.

levou a filosofia a se postular como um saber não apenas independente do sonho mas em oposição constitutiva a sua lógica. De fato, Descartes sustenta no final de suas *Meditações metafísicas*:

Devo rechaçar todas as dúvidas destes dias passados, particularmente esta incerteza geral a respeito do sonho que eu não podia distinguir da vigília [...] Se alguém, na vigília, aparecesse diante de mim repentinamente e desaparecesse [...] não seria sem razão que o consideraria um espectro (*spectrum*) ou um fantasma (*phantasma*) formado em meu cérebro (*in cerebro meo effectum*).<sup>187</sup>

O gesto cartesiano – que expulsa o espectro do campo filosófico da razão e ao mesmo tempo busca localizá-lo como um mero efeito fisiológico do indivíduo – parece ter sido decisivo. Trata-se de um movimento epistemológico e de uma aposta ontológica que determinaram amplamente o destino da espectrologia no Ocidente. Contudo, o Renascimento havia apresentado outras perspectivas, como ocorre, por exemplo, com Cardano, em quem não deixa de estar presente a tradição aristotélica que destaca os aspectos sensíveis do sonho,<sup>188</sup> mas sobre cuja concepção também convergem pontos metafísicos que desafiam qualquer noção meramente individual do sonho.

De fato, para Cardano, os sonhos permitem uma hermenêutica temporal na qual inclusive é possível ter acesso ao futuro: “estes sonhos são verídicos pois mostram, antes de mais nada, o futuro ignoto (*incognita futura*) e todas as coisas presentes e passadas cuja ciência (*scientia*) pode nos ajudar em nossos negócios”.<sup>189</sup> Essa possibilidade de que o sonho abra uma brecha na temporalidade se sustenta em um postulado metafísico: “por isso os gregos chamaram ao sonho *oneiron*, proveniente de *on*, o que é verdadeiro (*quod est verum*), o que é (*quod est*), e *eivesthai*, falar”.<sup>190</sup> O sonho, nesse sentido, pertence para Cardano à própria ordem do ser como aparecer verdadeiro que distingue a metafísica em sua longa tradição. No entanto, as qualidades do ser que aparecem no sonhar são diferentes das que a

---

187 DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, IV, p. 89-90.

188 SIRASI, 1997, p. 178-179.

189 CARDANO, *Somniorum synesiorum libri quattuor*, I, 3.

190 CARDANO, *Somniorum synesiorum libri quattuor*, I, 4.

vigília mostra, e os segredos do tempo jazem desdobrados no mundo dos sonhos ao abrigo e para além do alcance do tempo histórico tradicional.

Certamente, esse autêntico desdobramento das propriedades do Ser não teria sido admitido por Aristóteles, para quem os sonhos dependem do movimento próprio da dinâmica dos sentidos, uma perspectiva que foi retida favoravelmente por algumas sensibilidades cognitivistas contemporâneas.<sup>191</sup> Consideremos, pois, o seguinte diagnóstico do Estagirita:

A causa de que algumas pessoas fora de si mesmas (*tôn ekstatikôn*) prevejam o futuro (*proorân*) [...] é perceber os movimentos que lhes são estranhos. Ocorre que algumas pessoas vejam distintamente o porvir em seus sonhos, e que os amigos prevejam sobretudo aquilo que concerne a seus amigos, haja vista que as pessoas que se conhecem pensam sobretudo umas nas outras.<sup>192</sup>

A possibilidade do sonho profético, isto é, de uma compreensão disruptiva do tempo histórico, é admitida por Aristóteles unicamente a título de uma física que habilita os deslocamentos sensíveis entre os homens sem alterar as formas do espaço e do tempo tal e como são percebidos na vigília. Ainda assim, outras teorias haviam revestido o mundo antigo na hora de pensar o fenômeno onírico,<sup>193</sup> e são elas que possibilitaram a Cardano, mesmo sendo um herdeiro do aristotelismo, conceber uma sorte de cronometria hiperbólica que, no mundo do sonho, desse conta das propriedades cripto-temporais do Ser.

A concepção antiga e tardo-antiga do sonho também apresenta um desafio para qualquer concepção do sujeito e da origem do sonho. Tomemos, por exemplo, o caso de Fílon de Alexandria, que pôde escrever que “a palavra divina fala dos sonhos como tendo sido enviados por Deus: nesta afirmação, incluem-se não apenas aqueles que aparecem por meio da agência da própria causa primeira, mas também aqueles que são vistos graças à operação de seus intérpretes e anjos assistentes”.<sup>194</sup>

Se os sonhos são um dos aspectos mais próprios da subjetividade inferior, a tese de Fílon implica um duplo corolário:

---

191 EUK, 2005, p. 203-205.

192 ARISTÓTELES, *De Somnium Divinatione*, 464a.

193 COX MILLER, 1994.

194 FÍLON DE ALEXANDRIA, *De somniis*, 1. 190.

§1. As decisões do sujeito nem sempre lhe são próprias, senão que provêm de uma palavra Outra que ele recebe em sonhos.

§2. O sujeito nunca coincide inteiramente consigo mesmo para formar uma espécie de identidade egoica e se encontra, portanto, em uma situação de deslocação constitutiva.

Essas conclusões implicam muito mais que o fato de que o sujeito não coincide com o indivíduo, já que sua consequência radical implica admitir que um sujeito apenas se constitui em uma zona intermediária entre o sonho e a vigília, entre a palavra própria e a palavra Outra (no caso de Fílon, colocada sob a cifra da divindade). Isso não implica tanto que o sujeito se multiplica, mas sim que não há individuação em sentido substancial. Um indivíduo é uma função de variáveis independentes em convergência.

Um dos tratados mais elaborados e sólidos sobre os fenômenos do sonho foi escrito no mundo tardo-antigo por Sinésio de Cirene, que afirma que “se os sonhos outorgam uma profecia acerca do porvir [...] estes devem ser ao mesmo tempo claros e obscuros”.<sup>195</sup> A temporalidade alternativa em que o sonho permite ingressar tem, por definição, um caráter oracular e, portanto, interpretar um sonho não apenas exige a busca de uma significação, mas também uma hermenêutica do tempo em que passado e futuro convergem num vértice temporal que os enlaça.

Esse caráter oracular do sonho perde espaço na intervenção divina porque “quando é de Deus que a ciência chega àqueles que dormem, eles compreendem instantaneamente tudo o que lhes é ensinado”.<sup>196</sup> Contudo, “há uma multidão de *daímones* cuja existência é imaginária: não passam de fantasmas cujas aparições estão ligadas às coisas contingentes”.<sup>197</sup> Desse modo, a polifonia extracorporal define as coordenadas que marcam o espaço de uma individuação que não é apenas receptora passiva, mas também, com certeza, o precário vínculo que dá sentido ao coro supraindividual que a define de maneira constitutiva.

Da mesma maneira, “os *daímones*, que retêm para si os laços celestes, transformam-se em deuses ou espíritos de uma ordem superior, elevam-se e vão

---

195 SINÉSIO DE CIRENE, *Liber de Insomniis*, 1.

196 SINÉSIO DE CIRENE, *Liber de Insomniis*, 6.

197 SINÉSIO DE CIRENE, *Liber de Insomniis*, 8.

ocupar a região preparada para as espécies mais nobres”.<sup>198</sup> O sonho, portanto, não implica um tipo de recolhimento de si sobre si em uma identidade segura. Ao contrário, o sonhar acarreta uma saída radical de todo âmbito do interior para ingressar no Fora cósmico, cuja via régia é o domínio onírico. Esse processo não deveria ser visto unicamente como uma dessubjetivação. Ao contrário, a subjetivação é o produto de uma somatória de externalidades que convergem nos fantasmas que ocupam o lugar do que costumamos chamar de indivíduo.

Essa tese metafísica acarreta um corolário para a ética filosófica que se enuncia do seguinte modo: “não dormimos somente para viver, mas principalmente para aprender a viver”.<sup>199</sup> Assim, o sonhar é completamente arrancado de qualquer hipótese que o vincule a uma mera função fisiológica destinada ao sustento da vida. Ao contrário, o sonho é o lugar por excelência onde cada homem pode aprender a ética da existência, já que é o espaço onde os Outros têm lugar e onde o sujeito deve resolver seu acesso ao mundo. A ética da vigília, então, só pode ser aprendida nas regiões cósmicas do sonho.

Esse corolário não diminui, de forma alguma, a importância do espaço público ou, de maneira mais ampla, da esfera da vigília em geral para a conformação da ética, mas, diferentemente da filosofia precedente, amplia os horizontes da ética até fazê-la coincidir com o mundo do sonho. No ato de sonhar, justamente, “pode-se conversar com os astros, mesclar-se com a trupe invisível dos deuses que regem o Universo”<sup>200</sup> e, portanto, a prática do *lógos* não é um ato puramente humano no espaço da cidade. Longe de ser uma despolitização, a onirocrítica é também uma suprapolítica.

Como aponta Sinésio, “o que quer que façamos, não podemos nos separar de nosso oráculo, já que ele vive em nós, segue-nos em todos os lugares, em nossas viagens, na guerra, nas funções públicas, nos trabalhos agrícolas, nas atividades de comércio”.<sup>201</sup> De certa forma, o próprio sujeito poderia ser definido como um oráculo, enigma para si mesmo, uma vez que, constitutivamente, é um vetor de externalidades que o espreitam e o definem. No entanto, por isso mesmo, não

---

198 SINÉSIO DE CIRENE, *Liber de Insomniis*, 13.

199 SINÉSIO DE CIRENE, *Liber de Insomniis*, 15.

200 SINÉSIO DE CIRENE, *Liber de Insomniis*, 27.

201 SINÉSIO DE CIRENE, *Liber de Insomniis*, 15.

há guerra nem função pública, nem trabalho econômico no mundo privado que não estejam definidos pela oracularidade dos espaços espectrais do sonho. Qualquer divisão ontológica que se pretenda estabelecer entre a *pólis* e o *oikos* acaba sendo imediatamente reabsorvida por uma heterotopia que define a condição de possibilidade de ambos os domínios: o mundo do sonho como laço ontológico e nascente de uma logologia universal e de um atlas iconológico dos fantasmas.

O medieval, certamente, não cessou de desenvolver sua própria teoria dos sonhos (embora amplamente dependente da elaborada no mundo antigo).<sup>202</sup> Uma característica notória que se pode encontrar nesses séculos é a inclusão de capítulos sobre os sonhos em tratados de política. Certamente, esse procedimento não é fruto de um acaso, mas de uma meditada epistemologia que os filósofos põem em funcionamento. Cabe destacar que essa característica que vincula intimamente o sonho e os espectros nos mais sofisticados tratados medievais pode ser encontrada, de modo semelhante, nos trabalhos dos antropólogos contemporâneos. Estes assinalaram, precisamente, o caráter sociogênico dos espectros,<sup>203</sup> os quais, como demonstrou um estudo exemplar, “são politicamente disruptivos”<sup>204</sup> para as sociedades que estabelecem uma relação coesiva com eles.

João de Salisbury, que escreveu um dos tratados políticos mais fecundos da Idade Média, dedica extensas considerações ao problema do sonho, sem o qual não é possível compreender o fenômeno da politicidade humana. Por essa razão, João de Salisbury se interessa, precisamente, pelos presságios que “têm a ver com o interesse público (*publicae fortunae*) e que aparecem para várias pessoas” como, por exemplo, “a revelação feita a muitos cidadãos romanos a respeito do mistério da Encarnação (*mysterio incarnationis*)”.<sup>205</sup> Não se trata, pois, apenas da ontologia individual, senão que, acentuando uma tendência já presente na tratadística antiga, o *Policraticus* sustenta a ideia de que o próprio destino dos Estados depende de um desdobramento espaço-temporal que tem lugar no âmbito onírico dos espectros.

---

202 Sobre o período medieval é imprescindível a obra de THORNDIKE, 1923, v. II, p. 290-304, sobre os livros de sonhos no medieval e sua fortuna.

203 EVANS-PRITCHARD, 1956, p. 106-122.

204 DOUGLAS, 1999, p. 102.

205 JOÃO DE SALISBURY, *Policraticus*, II, 15 (col. 429).

Desse ponto de vista, toda filosofia política é, constitutivamente, uma forma arrazoada de espectrografia para o espaço público.

Alberto Magno continua a tradição aristotélica, mas, ao mesmo tempo, admite a profecia produzida por um rapto do intelecto (*raptum intellectus*) e que ilustra uma ciência dos acontecimentos futuros (*scientia futurorum*).<sup>206</sup> Certamente, a adivinhação em sonhos, menos segura que a claridade profética, também se torna possível, mas com uma ênfase em garantir que a inspiração seja divina e não diabólica, uma posição encontrada também em Boaventura e Tomás de Aquino.

Nesse ponto, a tradição medieval cristã começará a desenvolver uma obsessão e uma minúcia desconhecidas até então já não tanto pela compreensão das mensagens oraculares do sonho, mas principalmente em relação à inquietação de estabelecer um discriminante epistêmico fundamental (sempre buscado, mas nunca encontrado de maneira satisfatória) sobre o mensageiro último: Deus ou o Diabo. Nesse ponto, a *discretio spirituum*<sup>207</sup> em sua forma tardo-medieval e moderna será a forma paranoica do Poder atento às eventualidades da conspiração de um cosmos metafísico externo que vai se tornando cada vez mais hostil ao homem. A chamada “situação primigênia da paranoia” coincidirá aqui com um novo esquematismo na apreensão do Fora espectral.

A tradição árabe havia encontrado no eminente Al-Farabi um ápice de pensamento político que unia o problema da politicidade a uma prévia clarificação da ontologia dos sonhos. Assim, sustenta o filósofo:

Durante os sonhos, o entendimento agente comunica à imaginativa os objetos particulares e as visões verdadeiras, bem como lhe comunica os inteligíveis que ela recebe, substituindo os fantasmas próprios e as imitações em conformidade com as coisas divinas.<sup>208</sup>

Nessa hipótese, o entendimento agente atua também durante os sonhos e é o encarregado, com a mediação da via imaginativa, de ser o transmissor do Outro divino. Nesse ponto, vemos como aquele que podemos chamar de sujeito não passa de um mero ponto de passagem fantasmático entre um corpo, um entendimento

---

206 ALBERTO MAGNO, *De Somno et Vigilia*, III, 1, 3.

207 Para a questão do “discernimento de espíritos” na tradição teológica ocidental, cf. SWITEK, 1972; LIENHARD, 1980; ROTH, 2001; CACIOLA, 2003 e CAMPAGNE, 2016.

208 AL-FARABI, 2011, p. 78.



ontologicamente deslocado de qualquer individualidade e uma palavra, estrangeira, como condição espreitante da presença de um Outro que fala no Intelecto que se dirige ao indivíduo. O que denominamos sujeito não é senão o domínio de integração dessas variáveis exógenas convergentes.

Essa antiga tradição de análise e de metafísica dos sonhos teve um renascimento pós-romântico no início do século XX. Wilhelm Heinrich Roscher, filho do reconhecido economista, foi um filólogo de notáveis capacidades cuja obra sofreu as injustiças do esquecimento. Admirador de Richard Wagner e discípulo de Friedrich Nietzsche, fundou, na companhia deste, de Wilhelm Wusser e de Richard Arnold, a Associação Filológica de Leipzig. Em 1900, com apenas alguns meses de diferença em relação à *Interpretação dos sonhos* de Sigmund Freud, Roscher dá a conhecer uma das obras mais impactantes jamais escritas sobre a análise do deus Pã e sua relação com os sonhos.

Mais especificamente, Roscher decide investigar a função do deus Pã como Efiálfes, ou seja, “o demônio dos pesadelos (*Dämon des Alpdrucks*)”,<sup>209</sup> por ser de interesse do filólogo levar adiante uma indagação sobre “os demônios gregos e romanos aos quais se atribuía, em primeiro lugar, a excitação dos pesadelos (*die Erregung von Alpträumen*)”.<sup>210</sup> Lida com uma propensão metafísica, a proposta de Roscher representa um autêntico exemplo, em escala ontológica, de um *Nachleben* warburgiano das formas demônicas do sonho. Nas metrópoles do novo século industrial, os *daímones* antigos não deixam de reclamar seus súditos na política planetária de uma era técnica. Era que, longe de conjurá-los, alimenta-os mais do que nunca, ao mesmo tempo que os “traumatiza” nos corpos obsessivos, histéricos, psicóticos, com os quais lidará a psicanálise, que produz uma autêntica revolução ao propor uma nova e ousada *discretio spirituum*<sup>211</sup> sob a égide epistemológica da ciência moderna.

---

209 ROSCHER, 1900, p. 3.

210 ROSCHER, 1900, p. 4.

211 Daí que a psicologia analítica possa sustentar a necessidade de juntar novamente a aproximação do significado dos sonhos com o “submundo dos mortos”. Cf., nessa direção, HILLMAN, 1975, p. 236-321.

## Escólio I

Em 15 de abril de 1676, Leibniz redige uma nota de grande densidade conceitual sobre o problema do sonho para propor uma ideia que a filosofia não explorou de forma cabal até o presente, a saber, a associação fundamental existente entre o mundo dos espíritos, a morte, o sonho e o problema da espectralidade. Escreve Leibniz:

Pode acontecer que quando despertemos também do sonho desta vida passemos a um mundo mais perfeito. Ainda que também possa acontecer de dormirmos repetidamente por períodos, ou seja, que regressemos a esta vida ou a outra semelhante a ela. Todo aquele que investiga se pode existir outro mundo, outro espaço, apenas investiga se existem outros espíritos que não se comunicam com os nossos.<sup>212</sup>

Seria possível dizer, nesse sentido, que a espectrologia que buscamos desenvolver é um extenso comentário, com bases epistemológicas diferentes, dessa passagem obscura de Leibniz legada como tarefa para a filosofia futura.

## Escólio II

No final de 1899, Sigmund Freud comunicou a Fliess o que considerava uma descoberta fundamental: a resolução do mistério dos sonhos proféticos. Analisando o sonho da “senhora B”, Freud chegou à conclusão de que o sonho profético é apenas uma “criação onírica feita *a posteriori* (*nachträgliche Traumschöpfung*)”,<sup>213</sup> isto é, “uma forma da atividade de censura (*eine Form der Zensurierung*)”.<sup>214</sup> A obra de Jung, em contrapartida, foi escrita em divergência com a de Freud e aposta na sobrevivência das tradições dos demônios antigos. O gnosticismo, entre outras influências, desempenha um papel preponderante na crise psíquica que leva o próprio Jung à redação de seu lendário *Liber Novus*, no qual conclui:

Necessitamos da frieza da morte para vermos com clareza. A vida quer viver tanto quanto quer morrer, começar tanto quanto terminar. Ninguém está obrigado a viver eternamente e todos podem

---

212 LEIBNIZ, 2003, p. 172.

213 FREUD, 1941, p. 23.

214 Sobre as tradições que são citadas nessa obra, cf. NANTE, 2011, p. 124-170.

também morrer, já que há uma vontade em cada um para ambos os caminhos.<sup>215</sup>

Aqui se apresenta um dos temas junguianos por excelência: o motivo da descida ao mundo ctônico dos mortos.<sup>216</sup> A aposta lançada por Jung, mais ou menos explicitamente, é a de que apenas no mundo do Hades é possível esclarecer o mistério dos sonhos. Em outras palavras, a espectrologia tem de ser um *descensus ad inferos* da mitologia supraindividual do homem moderno.

### Escólio III

Uma das mais sofisticadas e fascinantes metafísicas do sonho deriva da antiquíssima tradição hindu que postula o deus Vixnu como o construtor de um Universo enquanto teia de sonhos que atua como operador cosmológico-metafísico fundante. O imarcescível Vixnu dorme sobre a substância imortal do Oceano primordial e sonha um mundo que não é outro senão o hábitat de todos os homens. Inclusive sonha todos os mundos possíveis. Como destacou um dos maiores indólogos ocidentais, “dentro do deus está o cosmos como um bebê ainda não nascido dentro de sua mãe”.<sup>217</sup> Cabe ao santo homem Markandaya a ocasião de sair do corpo adormecido de Vixnu e ter acesso às águas obscuras da Existência suprema mais além do sonho.

Certamente Vixnu, enquanto Grande Ser de todos os seres, ao final das idades do mundo, os *yuga*, produz um vertiginoso vórtice destruidor que sorve tudo na Morte do Universo. Nessa mitologia, o senhor do Sonho é, ao mesmo tempo, a intensidade metafísica suprema de tudo o que existe ou pode existir. Por efeito analógico, é instrutivo ponderar o alcance de nossa espectrologia sobre este acervo de fundo. De fato, o mundo do sonho e seus demônios não são aqui pensados como a matéria evanescente da teia do real, mas, ao contrário, como aquilo que fende o real para mostrar seu princípio de razão insuficiente que dilacera toda a propriedade portadora do Uno/Múltiplo. *Mutatis mutandis*, o acesso ao *Outside* não deve ser visto como uma saída do mundo do sensível nem como um fim das

---

215 JUNG, *Liber Secundus*, 2009, 30/31, p. 274.

216 Sobre as bases intelectuais e históricas desta questão em Jung, ver SHAMDASANI, 2008, p. 9-32.

217 ZIMMER, 1990, p. 38.

idades do tempo e do existir, mas como o estágio anterior (em uma declinação lógica, mas não cronológica), antes mesmo que Vixnu, sob a forma de “ganso primordial”, possa entoar sua melodia criadora e dissolutiva. O *Outside* é aquilo que nem sequer Vixnu pode produzir com sua capacidade hipnocrática, pois encontra-se mais além de todo existir e está ausente de qualquer ciclo temporal intracósmico ou, ao contrário, eximido como eterno. De modo semelhante, sua consistência não é exatamente nem intra nem extracorporal, mas se apresenta como aquilo que é inabsorvível para o corpo, mas que tampouco pode se desprender rumo a uma externalidade, porque habita o corpo cósmico de Vixnu na exata medida em que lhe é exterior. De certa forma, poderíamos dizer que o *Outside* não é o que Vixnu sonha, mas aquilo que sonha o próprio Vixnu (e tudo o que ele contém ou deixa fora de si) como ponto de deslocação no real.

## IX

### Phantasma

Desde seus inícios, a filosofia teve espaços e “cenas primárias” de diversos tipos (basta recordar Empédocles atirando-se ao Etna ou o julgamento de Sócrates) que, para além de sua veracidade histórica, dão a conhecer, em sua formulação e na tradição de seu comentário, as formas nas quais a filosofia concebeu sua missão originária e a aposta que, no mesmo gesto, estabeleceu com a ética, com a política e com a metafísica. Uma dessas “cenas originárias” foi quase totalmente deixada de lado pela história da filosofia por razões não meramente casuais. Referimo-nos à que se apresenta na carta de Plínio, o Jovem, a seu amigo Licínio Sura, um documento extraordinário sobre a relação entre filosofia e spectralidade.

Plínio conta que havia em Atenas uma casa de grandes espaços e de generosa arquitetura,<sup>218</sup> mas que havia se tornado inabitável e insalubre: “no silêncio da noite ouvia-se um ruído, e, prestando atenção, primeiro se escutava o estrépito de umas correntes ao longe, e logo já muito perto: em seguida, aparecia uma imagem (*idolon*) de um ancião consumido pela esqualidez e pela podridão (*senex macie et squalore confectus*), de barba longa e cabelo crespo; levava grilhões nos pés e correntes nas mãos, que agitava e sacudia”.<sup>219</sup> Um espectro (*idolon*) havia tomado posse da casa. Há amplas consequências no fato de a presença de um espectro não consistir meramente em um objeto visualizável, mas possuir, além disso, a capacidade de afetar, através de seu aparecer, a atmosfera de todo um território, nesse caso, a casa em questão, que se torna lúgubre e tenebrosa.

Nesse sentido, a capacidade de construir um espaço de sensações fora da interioridade dos sujeitos<sup>220</sup> não pertence exclusivamente aos viventes humanos.

---

218 Alguns filólogos especularam que poderia se tratar da Academia platônica, mas não há nenhum indício textual que permita abonar essa conjectura.

219 PLÍNIO, O JOVEM, *Epistularum*, VII, 27, 5.

220 Uma questão de enorme importância abordada por GRIFFERO, 2010.

Os espectros exigem a constituição de uma *atmosferologia espectralógica*, que mostra a capacidade de criar estados sensitivos que não provêm nem do sujeito humano e nem dos objetos que povoam um espaço, mas, como nesse caso, de entidades não humanas, situadas além do mundo da vida. Mais ainda, o espectro não apenas cria uma atmosfera como também tem uma capacidade de agência por “influência” não direta, uma sorte de causalidade não atuante que não demanda outra ação além da simples presença que transforma as condições dos meios habitáveis e, mediante um difusionismo de impregnação, consegue causar, como aponta Plínio, o temor, a enfermidade, o medo e até a própria morte.

Nesse momento, ocorre uma mudança no relato de Plínio, já que um filósofo chamado Atenodoro (muito provavelmente se trata do filósofo estoico Atenodoro cananita) chega a Atenas e, apesar das advertências sobre a presença do espectro, decide alugar a casa. Prossegue Plínio:

Tão logo começa a anoitecer, ordena que se estenda a cama na parte da frente da casa, pede lousas para escrever, um estilete e uma luz; afasta todos os seus e os envia para os fundos da casa, e ele próprio dispõe seu ânimo, seu olho e sua mão para o exercício da escrita (*ipse ad scribendum animum, oculos, manum intendit*); [...] a princípio, como em qualquer lugar, percebe tão somente o silêncio da noite, mas, logo depois, [ouve] a sacudida de um ferro e um movimento de correntes: o filósofo não levanta os olhos, nem larga seu estilete, mas concentra resolutamente sua vontade nos ouvidos (*ille non tollere oculos, non remittere stilum, sed affirmare animum auribusque praetendere*). Depois o ruído aumenta, vai se aproximando e já pode ser percebido na porta, a seguir dentro da casa. Levanta então os olhos e reconhece o espectro (*effigiem*) que lhe haviam descrito.<sup>221</sup>

O filósofo, incólume, segue o espectro, que o conduz até um ponto determinado do pátio para logo se desvanecer. Em seguida, Atenodoro, simbolicamente, coloca umas folhas no lugar da desapareção do espectro:

No dia seguinte, exorta os magistrados e os aconselha a que ordenem cavar naquele local. São encontrados ossos enfiados em correntes e enrolados, que o corpo, apodrecido pelo efeito do tempo e da terra, havia deixado nus e descarnados junto a seus grilhões. Uma vez reunidos, os ossos foram enterrados às custas do erário público (*publice sepeliuntur*). Depois disso, a casa finalmente ficou liberada do

---

221 PLÍNIO, O JOVEM, *Epistularum*, VII, 27, 7-8.

fantasma, uma vez que seus restos foram enterrados convenientemente  
(*Domus postea rite conditis manibus caruit*).<sup>222</sup>

Desse modo, a solução para a presença do espectro em uma casa privada é obtida através da intervenção dos poderes públicos, pois são os magistrados que podem se encarregar da correta sepultura do corpo que o espectro “representa” em forma jurídico-imaginal após sua morte. A representatividade quase jurídica do espectro quanto à necessidade da sepultura correta de um cadáver demonstra, novamente, não apenas serem os fantasmas uma questão eminentemente política, mas também que a ciência jurídica é uma *nomologia espectral*. Concomitantemente, esse relato primordial sela a relação entre a filosofia e os espectros. Esses últimos haviam sido conceitualizados antes do nascimento da filosofia, que, por outro lado, já se relacionava com eles havia tempos. Contudo, nessa carta, assistimos ao *arquétipo* por excelência de uma relação explícita entre um espectro e sua conjuração por parte de um filósofo. Dessa perspectiva, sob os auspícios de Atenodoro, podemos dizer que a filosofia se torna, agora cabalmente, espectrologia.

Por outro lado, Plínio conta mais duas histórias paralelas sobre espectros, que emolduram, respectivamente na abertura e no fechamento da carta, a grande narração central sobre o filósofo e o espectro. No primeiro caso, trata-se do espectro da África, “mensageira das coisas futuras (*futurorum praenuntiam*)”<sup>223</sup> que antecipa a Cúrcio Rufo (o futuro procônsul da África) os acontecimentos que o esperam no decurso de sua vida.<sup>224</sup> O segundo caso pertence à própria vida de Plínio e nele os espectros atuam de modo favorável, cortando o cabelo de seus escravos durante a noite e enviando sinais sobre o final de uma possível ameaça que teria pesado sobre a vida de seu amo se Domiciano tivesse vivido mais tempo.<sup>225</sup> Vemos, uma vez mais, como se atribui ao espectro o conhecimento do futuro e como ele é localizado para além do tempo e, por isso mesmo, considerado capaz de ver o passado e o futuro e, portanto, de intervir como agente de ações com conotação pública no mundo humano para guiar seus destinos políticos. O espectro, nesse

---

222 PLÍNIO, O JOVEM, *Epistularum*, VII, 27,11.

223 PLÍNIO, O JOVEM, *Epistularum*, VII, 27,2.

224 Também podemos encontrar a narrativa em TÁCITO, *Annales*, 11, 21. Nela, o espectro é denominado com o vocábulo *species* em sua acepção de “fantasma”, estando ligado às formas do “aparecer”.

225 PLÍNIO, O JOVEM, *Epistularum*, VII, 27,12-14.

sentido, também é senhor dos destinos que se escondem no tempo, cuja gramática pode interpretar e informar aos homens mediante uma semiologia que encontra suas raízes no inframundo.

Como já foi indicado,<sup>226</sup> há outra história que deve ser colocada em paralelo com a narrada por Plínio: aquela registrada por Luciano de Samósata. Estruturalmente, encontramos com o caso semelhante de uma casa (pertencente a Eubátides) tomada por um espectro, conjurado dessa vez por um filósofo pitagórico (Arignoto) para em seguida dar uma sepultura ao corpo que o espectro “representava” em demanda da justiça política de seu funeral. Aqui o espectro é denominado *ho daímon*, o que demonstra que, em certos âmbitos, as duas figuras podiam se sobrepor em uma classificação metafísica análoga. Uma diferença, não obstante, impõe-se: neste caso, o filósofo utiliza “a língua egípcia (*aegyptiazón tē phonê*)” para pronunciar um poderoso feitiço que faz desaparecer o espectro.<sup>227</sup>

Também é fundamental que, na narração de Luciano, o filósofo realmente enfrente um espectro mais hostil do que no caso de Plínio, pois aqui o fantasma batalha contra Arignoto convertendo-se, sucessivamente, em cachorro, touro e leão. A capacidade metamórfica, pois, convém também aos espectros que, como vimos, carecem de algo como uma unidade imaginal definitiva. A “identidade” da imagem em relação ao corpo desaparecido é, em muitos casos, um recurso para o “reconhecimento” dos vivos. Porém, como acervo metafísico, o espectro guarda para si a possibilidade de alterar completamente sua aparência, ou seja, tem a potência de todas as formas possíveis.

Proteico e multiforme por natureza, o espectro é a própria condição de todo aparecer em imagem e, por isso mesmo, pode adotar qualquer aparência. De modo que a “identidade” e o “reconhecimento” na ipseidade da forma é apenas uma prerrogativa pragmática (em relação aos homens), mas não uma definição da essência espectral, que, ao contrário, é esquiva a toda identidade e a todo reconhecimento, já que o mesmo e o outro, como elementos de uma filosofia da comunidade humana, não se aplicam a uma entidade capaz de reunir, em si mesma, todas as potencialidades do aparecer.

---

226 Cf. CALBOLI, 1986, que desenvolve um estudo fundamental do ponto de vista filológico.

227 LUCIANO DE SAMÓSATA, *Philopseudes sive Incredulus*, 30-31.



A vinculação entre a magia e os espectros tampouco era nova, mas, com Luciano, a ideia do filósofo-mago, que manipula as forças espectrais, surge com toda força (um fenômeno que, por certo, não pode ser dissociado da teurgia, ainda mais que Luciano utiliza, indistintamente, elementos demonológicos e espectrológicos em seu texto). Do mesmo modo, a comédia romana nos fornece um testemunho que reforça o caminho percorrido até aqui. Na *Mostellaria* de Plauto, o personagem de Tranião comenta sobre um “velho e antigo (*antiquam et vetus*)” delito: “foi cometido um crime ominoso (*capitale scelus est*)”. Ele se refere a quem matou seu hóspede com as próprias mãos e a seguir vendeu a casa a Teoprópides, com quem dialoga Tranião. O espectro se apresenta durante o sonho ao filho de Teoprópides: “diz que o morto lhe havia aparecido em sonho (*ait venisse illum in somnis ad se mortuom*)”. No mundo onírico, o espaço espectral por excelência, o espectro toma, nesse caso, a palavra para explicar sua própria situação.

Chamo-me Diapôncio. Esta é minha morada. Esta é a morada que me foi designada. Pois Orco não quis me receber no Aqueronte por eu ter perdido prematuramente a vida (*quia praemature vita careo*). Fui vítima de uma pérfida traição. Meu hospedeiro me assassinou aqui e me enterrou, sem me prestar as honras da sepultura (*hospes hic me necavit isque me defodit insepultum*), às escondidas, nesta mesma casa, por causa de meu ouro, o maldito. Tu, agora, abandona esta casa. Ela está maldita (*scelestus*) e é um sacrilégio morar nela (*impia est habitatio*).<sup>228</sup>

Nesse caso, o espectro fala em primeira pessoa (como já vimos exemplos no mundo grego) para explicar as causas de seu perambular no mundo, que, estruturalmente, são relacionáveis com os mesmos casos dos relatos de Plínio e Luciano: uma casa se torna inabitável pela presença de um espectro a cujo corpo não foi dada a devida sepultura. Nesse caso, além do mais, o corpo jaz como consequência de um crime, ativando, assim, a profunda relação que une o mundo espectral ao mundo humano a partir de uma política que se instaura no assassinato primordial.

Nesses casos, uma incursão pela lexicografia que define o espectro – *eidolon*, *phântasma*, *idolon*, *idolum*, *imago*, *species*, *effigiem*, *simulacrum* – demonstra perfeitamente que se trata de uma metafísica, primeiramente implícita e logo

228 PLAUTO, *Mostellaria*, 470-510.

claramente explícita, na qual o espectro é situado como uma forma do aparecer. No entanto, ele nunca pôde ser verdadeiramente integrado no edifício da chamada “metafísica da presença” com a qual teve uma relação ambígua, já que sempre atuou como um excesso inassimilável. Contudo, pode-se notar que a espectrografia antiga se situa sob o signo de uma ultra-história óptica da metafísica. Como foi possível escrever, “*opsis*, a vista, designa ao mesmo tempo o aspecto do que se vê, o fato de ver, o órgão da visão e o espectro de um morto ou a aparição de um deus que se dá a ver”.<sup>229</sup>

Essa captura do espectro pela ontologia como uma verdadeira ciência óptica do ser como ocultamento e aparecer, escuridão e luz, meio e imagem atravessará toda a história da metafísica até sua própria desconstrução. Não se pode esquecer que Jacques Derrida, quando tentou pensar o que poderia ser a via de uma definição positiva do espectro, não hesitou em situá-lo sob a égide do *phainesthai*, como fenomenalidade do fenômeno da imagem.<sup>230</sup> Nesse gesto, Derrida estava repetindo o mais ancestral dos atos metafísicos de compreensão do espectro como aparecer imaginal. Longe de transformar o espectro em uma forma de desconstrução da metafísica, inseria-o na mais profunda tradição da ontologia ocidental.

Em sua formulação mais tradicional, o espectro cumpriu com as funções do aparecer como Voz e como potencial de todas as formas. O ser como aparecer e a linguagem como Voz inumana que anuncia a temporalidade do destino foram traços característicos da espectrologia antiga. Por essas propriedades, como salientamos, o espectro acabava se tornando um elemento instável nessa mesma metafísica que buscava se apropriar dele.

A zona fronteira do espectro pode ser detectada, precisamente, quando nos aproximamos do *phainesthai*, que tanto havia interessado o próprio Derrida. Efetivamente, no grego antigo, o *phántasma* está associado tanto ao “aparecer” sensorial quanto ao sentido de espectro. Por essa razão, em muitos casos, a ontologia tentará absorver, de maneira tímida e infrutífera, o fantasma dentro de uma metafísica do aparecer. No entanto, é interessante que o aparecer fantasmático seja progressivamente assimilado aos fenômenos ligados ao próprio pensamento.

---

229 SIMÃO, 1988, p. 27.

230 DERRIDA, 1993, p. 215-216, nota 2.

Já presente em Platão,<sup>231</sup> o problema da relação entre a imagem e o pensamento alcança em Aristóteles um vértice decisivo.

Aristóteles afirma haver uma distinção entre imagens (*phantásmata*) e pensamentos (*noémata*). Entretanto, “não é possível pensar sem uma imagem (*noeîn ouk éstin áneu phantásmatos*)”<sup>232</sup> e, por isso, para além das controvérsias sobre o carácter “físico” ou “imaterial” das imagens aristotélicas<sup>233</sup>, não resta dúvida de que elas também fazem parte do universo do pensar humano: “os conceitos (*noémata*) não são imagens, mas não se dão sem imagens (*all’ouk áneu phantasmáton*)”.<sup>234</sup> Pode ser entrevista aqui, portanto, uma das maiores dificuldades da metafísica para a assimilação dos espectros como entidades ontológicas próprias.

Os fantasmas são progressivamente assimilados ao fenómeno noemático e, portanto, constituem um elemento dentro da ação do pensar. Não resta espaço, então, para o fantasma como espectro que, concomitantemente, resulta em um resto inassimilável para a metafísica do pensar, da representação e do aparecer como fenómeno. Certamente, tal resto será sempre o fantasma expulso que não poderá deixar de “acossar”, enquanto *exterioridade absoluta*, a coisa mesma da potência pensante e, como tal, conformar-se-á como a entidade, *par excellence*, destinada a questionar o pensar como posição autônoma e suficiente do homem ou da divindade (ainda que esta última possa prescindir de imagens, como recorda Aristóteles).

Os filósofos epicuristas também voltaram sua atenção para os espectros. Assim, Lucrécio oferece sua explicação do fenómeno:

Vou tratar agora [...] da existência do que chamamos simulacros das coisas (*quae rerum simulacra vocamus*); os quais, como películas descoladas do invólucro exterior dos corpos, voam pelos ares de cá para lá; são eles que nos aterrorizam aparecendo para nossas mentes, na vigília ou também em sonhos (*atque eadem nobis uigilantibus obuia mentes terrificant arque in somnis*), quando cremos ver formas prodigiosas e os espectros dos que já estão privados de luz (*cum*

---

231 MARCOS; DÍAS, 2009, p. 123-168.

232 ARISTÓTELES, *De memoria et reminiscencia*, p. 449b-4.

233 Sobre essa problemática da *phantasia* e do *phántasma* em Aristóteles, cf. NUSSBAUM, 1978, p. 221-270; SISKÓ, 1997; CASTON, 2005 e as importantes observações de Bloch em ARISTÓTELES, 2007, p. 64-70.

234 ARISTÓTELES, *De Anima*, 432a, 13-14.

*saepe figuras contuimur miras simulacraque luce carentum*); visões que, mais de uma vez, despertam-nos com um sobressalto, arrancando-nos do lânguido sono; não creiamos que as almas (*animas*) escapam do Aqueronte ou que suas sombras revolteiam entre os vivos (*aut umbras inter uiuos uolitare*), nem que algo pode sobrar de nós depois da morte, quando, juntamente destruídos, o corpo e a alma se tenham dissociado e dissolvido em seus elementos. Digo, pois, que as coisas emitem efígies (*effigias*) de si mesmas e tênues figuras desde sua superfície.<sup>235</sup>

A passagem representa, em um dos textos mais sisudos que nos legou a Antiguidade, uma teoria cética sobre a existência dos espectros como entidades autônomas. Ainda assim, vê-se confirmada a estreita associação que estabelece um vínculo entre a morte, o sonho e a espectralidade. E, apesar de todas as distâncias que aparentemente poderia haver em relação a outras escolas (como a aristotélica ou a neoplatônica), o espectro não deixa de aparecer como “simulacro”, isto é, como imagem em uma metafísica materialista do aparecer. Não obstante, nesse gesto, devem ser sacrificadas todas as propriedades do espectro, desde a Voz até a capacidade metamórfica ou sua estranha (e inexplorada) relação com o pensamento. Entretanto, o fenômeno é admitido dentro das categorias próprias da ontologia da manifestação.

Tanto para afirmar sua existência positiva como para reduzi-la a um fenômeno a mais da natureza, a filosofia apenas pode, em todos os casos, recorrer a uma *optologia* que marcará duradouramente a conceitualização do espectro e, por isso mesmo, mostrará, por sua vez, os limites da topografia que pode ser explorada pela metafísica do Ser como mostração e ocultamento. O espectro, resto incômodo de toda ontologia, continua em sua errância territorial.

### Escólio

Em seu curso de 1965-1966, Gilbert Simondon desenvolveu um aspecto fundamental de sua teoria da imagem. A tese do duplo caráter da imagem, concomitantemente objetivo e subjetivo, proporcionado por seu status de “quase-organismo”,   enunciada junto com a ideia de que toda imagem “habita” o sujeito, mas, por isso mesmo, não se confunde com ele e se desenvolve “com

---

235 LUCRÉCIO, *De rerum natura*, IV, 30-44.

uma relativa independência em relação à atividade unificada e consciente”.<sup>236</sup> Essa “independência” e “objetividade” da imagem, observa Simondon, é uma característica definidora que os Antigos haviam atribuído aos espectros. Adotando, por sua vez, uma perspectiva que ele próprio qualifica de “racionalista”, Simondon teoriza que os espectros são tão somente uma forma da imagem material como simulacro, seguindo, nesse caminho, a tradição atomista. Porém, desse modo, o espectro é situado como uma forma, ainda que privilegiada, da metafísica da imagem. Ao contrário, a espectrologia aqui proposta apresenta o espectro como uma interrupção e um “intervalo” do pensar e do imaginar que não pode ser apreendido como imagem material. Delineia-se, então, a necessidade de uma paraontologia do espectro como Voz e como veículo de uma imaginalidade em que a sensibilidade só atua *a posteriori* como receptáculo de um *a priori* incorporal.

---

236 SIMONDON, 2013, p. 15.

## X

### Medialidade

Se uma tradição filosófica assumiu como tarefa, precisamente, a concepção de uma metafísica da espectralidade como uma espécie de “ontologia regional” pertencente a uma mais ampla “metafísica da imaginalidade”, um lugar destacado foi ocupado, sem nenhuma dúvida, pelo neoplatonismo de Marsílio Ficino (1433-1499) e pelos seguidores de seus ensinamentos.

A escola platônica, como se sabe, desenvolveu uma complexa teoria óptica que, em última instância, tem sua origem em Empédocles. Em seus *Commentaria in Platonis Sophistam*, uma obra de Ficino pouco estudada embora fundamental, o filósofo consagra um capítulo inteiro a um comentário sobre esse problema a partir do *Timeu*. De fato, no diálogo platônico podemos ler:

Quando a luz do dia rodeia os fluxos que brotam dos olhos, então o fogo interior escapa, o semelhante se dirige ao semelhante (*homoion pròs homoion*) e, depois de se combinar com a luz do dia, constitui-se em um só corpo que tem as mesmas propriedades ao longo da linha saída dos olhos, seja qual for o lugar onde o fogo que sai do interior entre em contato com o fogo proveniente dos objetos exteriores. Assim se forma um todo que tem propriedades uniformes em razão de sua homogeneidade; se este todo entra em contato com o que quer que seja ou se qualquer outra coisa entra em contato com ele, transmite seus movimentos através de todo o corpo (*tò sôma*) até a alma (*tês psychês*) e nos provoca esta sensação graças à qual precisamente dizemos que nós vemos.<sup>237</sup>

Como se pode notar, aqui se desenvolve a teoria platônica da sensação. Em outras palavras, como estudou Harold Miller,<sup>238</sup> as impressões que atingem os órgãos dos sentidos devem chegar à alma e à sua parte racional para se transformar em

---

237 PLATÃO, *Timeu*, 45c-d.

238 MILLER, 1957.

sensações associadas aos sentimentos de prazer ou de pena<sup>239</sup> através de uma cadeia de movimentos cuja transmissão é assegurada pelo sangue. Certamente, a teoria de base platônica sofre influxos provenientes de Demócrito, de Heráclito, dos estoicos e dos aristotélicos, entre outros. Em meio a essas referências, é particularmente interessante a identificação ficiniana do *spiritus animalis* com o fogo interior por sua natureza solar, e, portanto, assimilável ao raio. Essa assimilação provém da leitura ficiniana de Calcídio e de seu comentário ao *Timeu*.<sup>240</sup>

Como se pode constatar, essa teoria da visão é do máximo interesse do ponto de vista filosófico pois se constitui, a um só tempo, para além de toda fenomenologia e de todo realismo. De um ponto de vista ontológico, é necessário admitir que o mundo não é meramente uma realidade objetiva que se impõe a um sujeito perceptor por ação direta sobre os sentidos. Por outro lado, as capacidades do aparato sensorial do perceptor são, por si próprias, incapazes de captar, de forma direta ou transcendental, a realidade fenomênica do mundo, que, a rigor, não existe como objetualidade intrínseca na filosofia ficiniana. Ao contrário, a percepção acontece graças a uma *medialidade*<sup>241</sup> que se produz pela intersecção do fogo interior que emana do sujeito com o fogo exterior que emana dos objetos. Dessa maneira, não se conhece um objeto em sua facticidade, senão, ao contrário, como produto do fogo imaginal que emana deste, assim como um sujeito tampouco percebe por nenhum tipo de *a priori* em suas potências sensitivas, mas sim, estritamente, pela fusão de seu raio interior com o raio exterior.

Nesse ponto exato, produz-se um *meio* no qual o mundo pode se manifestar. Dito com toda propriedade, o mundo tem lugar somente na medialidade. Em outros termos, o mundo não tem lugar nem no objeto nem no sujeito, mas em um lugar extraobjetivo e extrassubjetivo, que é o meio ígneo. Estamos, pois, diante de uma metafísica que contém uma visão triádica do existente na qual “o mundo” não pertence propriamente nem ao objeto nem ao sujeito, mas que abre lugar para

---

239 Sobre este ponto precisa FICINO, Marsílio, *Commentaria in Platonis Sophistam* (in: *Opera Omnia*, p. 472): “*Ibi igitur in unam speciem cum hoc lumine coalescens siquid attingerit quod quoquomodo resistat quasi resilit prorsus in spiritum, atque ex hoc ad animam.*” Cf. LINDBERG, 1976, para o contexto medieval desta teoria ficiniana.

240 WASZINK, 1964 e GERSH, 1986.

241 Para a mais importante e sutil filosofia da medialidade contemporânea que supõe um desafio para toda a fenomenologia, cf. COCCIA, 2011.

si em um espaço ontologicamente terceiro e independente cuja geografia deve ser descrita conforme parâmetros que lhe sejam próprios.

De fato, chegados nesse ponto, faz-se necessário recordar a obra pioneira de André Festugière, que ressalta como a contemplação do mundo sensível às vezes sobrepassa em importância na obra platônica a contemplação do mundo inteligível.<sup>242</sup> É por isso que Platão pode postular a contemplação sensível do cosmos no *Timeu* através da medialidade da visão como a origem da disposição filosófica no homem, qualificando, pelo mesmo ato, a filosofia como o maior dom que os deuses nos concederam.

Nesse sentido, a óptica da medialidade ígnea consiste no primeiro elo sensível da teoria imaginal de cunho platônico-ficiniano que faz da capacidade óptica uma condição de acesso à filosofia enquanto tal. Não é exagero afirmar então que a filosofia ocidental não foi apenas um primado do *Lógos*, mas que o dispositivo da medialidade visual também desempenhou um papel decisivo, traçando, sob a forma da luz cognitiva, um caminho no qual *Lógos* e visão tornam-se codependentes. O *Lógos* filosófico, portanto, está plenamente enraizado em uma tradição do sensível que só a Modernidade ilustrada buscará contestar.

Certamente, os platônicos também aproximaram o problema dos sonhos ao dos espectros (pois, em ambos os casos, a imagem e a medialidade ganham também uma importância política). A origem dessa especulação remonta a Numênio de Apameia, e podemos ler o seguinte em um dos pontos altos do pensamento neoplatônico tal como a obra de Proclo:

Por outro lado, [Numênio] afirma que Platão, conforme já foi dito, realiza uma descrição das portas quando menciona os dois “abismos” e que, ao definir a luz que ele chama de “laço do céu”, está se referindo justamente à Via Láctea [...] Afirma que os signos dos Trópicos, o duplo abismo e as duas portas, são diferentes unicamente para o homem, e que também a Via Láctea, a “luz semelhante ao arco-íris”, e o “povo dos sonhos” são todos a mesma coisa, pois o poeta Homero compara as almas desencarnadas com os sonhos.<sup>243</sup>

---

242 FESTUGIÈRE, 1936.

243 PROCLO, 1909, v. 2, p. 128-129.



Vemos aqui como Proclo identifica a antiquíssima tradição homérica do *demos oneirôn* ao arco-íris platônico da *República*. Trata-se da tese segundo a qual os espectros residem em uma unidade política formada por eles próprios. A politicidade no mundo pré-moderno não era de modo algum um patrimônio exclusivo do homem. Ao contrário, em certo sentido, as formas políticas, em muitos casos, eram-lhe alheias e surgiam como uma mimese metafísica de alguma *societas* infra ou supra-humana que determinava as formas e os modelos de seu exercício. Nesse caso, a tese defendida por Proclo é ainda mais radical já que as palavras não são metafóricas e buscam expressar a existência de uma forma política que substancia e outorga sentido à associação de almas que habitam o cosmos. O “povo dos sonhos” é a forma perfeita daquilo que a forma sensível do *demos* humano só pode alcançar como cópia imperfeita. No entanto, ao mesmo tempo, pode-se ver que inclusive o que os homens consideram como o mais próprio de sua condição material, como, por exemplo, sua organização em comunidades para assegurar a subsistência e a reprodução de sua espécie, é teorizado, ao menos em muitas tradições (entre elas a do neoplatonismo), como uma forma associativa que não foi originalmente inventada por *Homo*.

O *demos* humano só pode alcançar seu sustento real imitando o “povo dos sonhos”. Desse particular ponto de vista, a chamada “teologia política” (em sua acepção contemporânea) não inventou absolutamente nada que já não estivesse presente no mundo antigo: toda politicidade humana é por definição ultrapassada e inacabada: a *stasis* reina no mundo da política humana e só o mistério dos sonhos, tanto no mundo antigo quanto no neoplatonismo renascentista, oferece uma via régia para chegar às origens do que se entende como *politeia*.

Portanto, não há ato humano que não seja uma forma de êxtase e de inacabamento, já que o animal humano nunca habita um único mundo: vive simultaneamente ou sucessivamente em várias dimensões (por exemplo, como vimos, a vigília e o sonho) e o que a filosofia pode assumir como tarefa é explicar o mistério da unificação da agência humana e o paradoxo de sua articulação.

Em certo sentido, a filosofia pré-moderna tentou explicar essa dessubjetivação radical de todas as formas viventes e o princípio de sua unificação. Por conseguinte, o Aberto é muito mais do que o acesso do homem à esfera do Ser e da linguagem: é o abismo que o conduz a uma pluralidade ontológica que resulta em uma contínua

desterritorialização de sua identidade. Os antigos pensavam que essa multiplicação de mundos e essa explosão de qualquer concepção fechada de sujeito deviam ser domesticadas com as forças da filosofia, isto é, da antropotecnologia por excelência.

Ora, acontece que precisamente essa concepção do sonho, segundo Ficino de tipo “hermético-órfica”, mas que nós chamaríamos de “neoplatônica” (sem que haja nenhuma contradição entre esses apelativos) abarca uma proposição fundamental: a mente humana não se acha em uma unidade completamente intrínseca consigo mesma. Como postula Ficino, o território dos sonhos, equivalente ao domínio dos espectros, é a esfera de outro mundo, uma terra povoada de seres racionais completamente independentes da mente humana. Nesse sentido, a experiência do sonho é a forma mais extrema de uma dessubjetivação da agência humana. Certo é que a liberdade não é afetada, pois as vozes sugerem sem ordenar, e é o homem quem aceita ou nega os presságios e torna próprio seu destino.<sup>244</sup> No entanto, o essencial reside em afirmar que, no momento do sono, do descanso, o homem não se encontra, na proposta de Ficino (que retoma os traços da oniologia que analisamos precedentemente), com o mais íntimo de si próprio, mas, ao contrário, com o mais exterior a si, com um mundo radicalmente outro, sem o qual, no entanto, sua posição como agente de seus atos no mundo se tornaria impossível.

Portanto, longe de toda fenomenologia da consciência transcendental e de uma unidade pura do intelecto (que, não obstante, Ficino podia defender em outro âmbito), a mente humana, nesse ponto, se desterritorializa, literalmente, ao entrar no mundo dos sonhos. A mente, permanentemente habitada pelas vozes divinas e espectrais, e a intimidade do eu são simplesmente o acesso a uma multiplicidade infinita de outros seres racionais que as habitam e as acossam. A força do mago natural (ou do demoníaco) consistirá, precisamente, em realizar uma tarefa de mediação e, eventualmente, de controle das relações com os radicalmente outros que são os deuses em relação aos homens.<sup>245</sup>

Entretanto, para compreender um pouco melhor a sutileza do processo onírico e da complexa metafísica que Ficino tenta delinear, devemos voltar a um elemento essencial para a explicação do sonho, do espectro e, também, das relações

---

244 Nesse sentido, Ficino expõe aqui sua teoria da Providência em sua relação com o livre arbítrio. Cf. ALLEN, 1998.

245 Cf. WALKER, 1958.

do homem com a medialidade e com o mundo. Refiro-me à noção de *idolum*. Platão já havia estabelecido que os *idola* não coincidem com os corpos e, por isso, não possuem matéria. A doutrina ficiniana do *idolum* tem uma notável influência não apenas de Platão como também do *De Anima* de Teofrasto, de Jâmblico e do menos conhecido Priscianus Lydus, traduzido por Ficino por volta de 1488. Por sua vez, também é fundamental o *Comentário* de Proclo à *República*, dado que, como se sabe, o manuscrito se achava na biblioteca privada dos Médici, onde Ficino o tomou emprestado em 7 de julho de 1492.<sup>246</sup>

A partir dessas fontes se configura a posição ficiniana que se traduz na fórmula: “as imagens visíveis consistem em certas substâncias de certos simulacros que são fabricadas pela maquinação demoníaca”.<sup>247</sup> A partir de Proclo, Ficino chega à conclusão decisiva de que, afetando as imagens, pode-se afetar as próprias coisas por meio da *compassio*. É claro que Ficino está pensando na própria essência do fenômeno mágico. Como observou Michael Allen, não se pode crer que Ficino pense aqui simplesmente em algum tipo de magia natural, dado que os demônios exercem uma soberania absoluta sobre o reino das sombras e das imagens. Portanto, a simples adscrição de Ficino à “magia natural” se torna um pouco mais difícil de ser sustentada com absoluta nitidez, como outros intérpretes outrora pretenderam.<sup>248</sup>

A essas fontes devemos acrescentar os propósitos do *De rerum natura* sobre os simulacros e os espectros.<sup>249</sup> Certamente, Ficino conserva aqui a teoria dos *simulacra* ópticos e não a doutrina acerca da finitude da alma. O entusiasmo de Ficino pelo epicurismo em sua juventude e o posterior rechaço parcial de suas doutrinas (gesto acompanhado também por um afastamento de Demócrito e dos atomistas) é, de fato, conhecido. Nesse caso, vê-se como, no sonho, o *idolum* (como espectro e como medialidade) borra a distinção entre sujeito, objeto e mundo, gerando não tanto uma zona de indistinção mas antes uma cartografia ontologicamente delimitável

---

246 KRISTELLER, 1987, p. 126-127.

247 FICINO, Marsílio, 1576, p. 941: “*Dicendum ergo secundum sententiam Platoniam in Sophista apparentes imagines esse substantias quasdam quorundam simulachrorum machinatione quadam daemónica fabricatas.*”

248 É a conclusão que se extrai do melhor estudo sobre a questão: ALLEN, 1989.

249 LUCRÉCIO, *De rerum natura*, IV, p. 30-44.

que abre a região daquilo que se encontra fora do sujeito, fora do objeto, fora do mundo e, por isso mesmo, participante des-locante de todos eles.

O espectro como simulacro é uma espécie de fundamento metafísico que articula os graus do ser e do aparecer. Nas palavras de Ficino, é a linguagem comum dos homens e dos deuses e, portanto, um objeto terceiro que, ao se manifestar (por exemplo, mas não apenas) no sonho, constitui a cifra e o mistério da metafísica do Ser como laço, selando a impossibilidade de um sujeito autônomo identificável inteiramente com os traços do si mesmo. Assim, o espectro contém algumas das chaves para compreender o modo de abordar uma metafísica na qual o primado da consciência é contestado. Todavia, a espectrologia que buscamos propor marca os limites dessa metafísica, pois postula uma irremediável multiversidade que torna impossível a consciência do conjunto das propriedades do mundo com um Uno completamente homogêneo.

Se, em última instância, a ontologia e a metafísica encontram obstáculos para dar conta dos espectros, quiçá isso se dê pela íntima pertinência da metafísica a um saber logológico do aparecer como fenômeno e da presença como atributo do dizer. Por isso talvez seja necessário pensar, para a ciência dos espectros, em uma *para-onto-sofia* que revele um novo reino do *insistente* cujas relações com o pensamento, com os objetos do mundo, com as qualidades sensíveis das espécies ou mesmo com os inexistentes deverão ser completamente reconsideradas.<sup>250</sup> Em suma, um espaço pouco explorado, ou frequentado, esquivamente, sob as geografias da metafísica do Ser, e que se constitui em completa independência de toda subjetividade, mas que, ao mesmo tempo, torna possível a existência desta última. Nesse sentido, podemos falar de um reino do ultra-ser, do qual a subjetividade é a performance precária e seu último resto, o qual ainda devemos compreender, dado que só a partir desse frágil *punctum* onde nos situamos é possível ter acesso ao *Outside*.

---

250 Nesse sentido se trata, como veremos, de um espaço diferente daquele proposto por MEINONG, 2008.

## XI

### **Noûs separado**

#### I

A filosofia abrigou, nos últimos anos, um crescente interesse pela metafísica que ganhou forma em diversas vertentes do pensamento contemporâneo. Uma das apostas filosóficas mais frutíferas de nosso tempo está cifrada em um nome: Quentin Meillassoux. O realismo especulativo propôs uma equação que pode ser formulada do seguinte modo: as filosofias herdeiras do kantismo produziram uma relação inerente e codeterminante entre o sujeito e o objeto de conhecimento. A natureza desta relação pode ser julgada como uma interdependência correlativa com proeminência do sujeito na modelação dos objetos.

Um corolário se deduz: o realismo especulativo se propõe a compor duas tarefas uníssonas: por um lado, levar adiante uma desconstrução do correlacionismo, que supõe (em todas as declinações possíveis das filosofias pós-kantianas) que o acesso ao objeto depende, necessariamente, de uma passagem pelo sujeito que o configura; e, por outro lado, *estabelecer* as fundações de um pensamento especulativo sobre um mundo livre do sujeito como modelador necessário do objeto. Se forem aceitas as premissas do correlacionismo, torna-se impossível o acesso ao “objeto em si”, e as formas do antigo realismo dogmático são, *ipso facto*, consideradas estéreis ou insuficientemente críticas. Portanto, o realismo especulativo deve superar as dificuldades do realismo dogmático e transbordar, ao mesmo tempo, o círculo correlacional.

Não obstante, o realismo especulativo se funda no que se poderíamos denominar um doutrinal metafísico que propugna as seguintes afirmações.

§1. O sujeito do pensamento e o indivíduo material coincidem ponto por ponto.

§2. O indivíduo pensante é o único portador do pensamento.

§3. O pensamento só pode ser expresso, conseqüentemente, sob a forma de um sujeito individual.

Contudo, estas afirmações pressupõem uma conquista kantiana (ou seja, correlacionista): a crítica da capacidade da metafísica de congregar a existência e as propriedades dos absolutos metafísicos. O realismo especulativo, a rigor, consiste em um pensamento pós-metafísico que leva em conta o ponto mais crucial da crítica kantiana à metafísica.

De qualquer maneira, em sua articulação complexa, o programa do realismo especulativo supõe uma reassunção pós-metafísica de uma herança metafísica, isto é, do cartesianismo. Afinal, a promessa cartesiana permitia o acesso através da *res cogitans* ao “objeto em si”, com o incômodo auxílio do Deus onto-teológico. Esse hóspede indesejado pode ser exonerado de suas funções lógicas graças ao auxílio do empirismo de Hume, que abre o caminho para defender a instabilidade futura das leis da natureza (a contingência absoluta) e minar o princípio de razão suficiente mantendo o princípio da não contradição.

Dessa maneira, não seria arriscado qualificar o realismo especulativo como uma forma de hipercartesianismo. Nas palavras de Meillassoux: “trata-se de sustentar firmemente a tese cartesiana [...] sem reativar o princípio de razão. E esta nos parece ser a tarefa não apenas possível, como também urgente, do princípio de factualidade”.<sup>251</sup> Desse modo, a *res cogitans* se torna sujeito pensante identificável com a individuação do intelecto em um corpo que o contém e o fecha sobre si mesmo. A propriedade mais notável do intelecto será, então, o caráter eminentemente privado da cogitação. Assim concebido, como uma apercepção lógica, o eu é unicamente imputável a um *unicum* autossuficiente agora entendido como o autêntico sujeito do pensamento.

A partir daí, será possível retomar o núcleo do projeto cartesiano sem recorrer a seus desvios metafísicos. Em outras palavras, restaurar a possibilidade do acesso à factualidade da objetividade do mundo, independentemente de qualquer sujeito que o pense. Contudo, isso pressupõe que o pensamento pode abarcar um único absoluto pós-metafísico; nesse caso, a absolutização da contingência graças à

---

251 MEILLASSOUX, 2006, p. 175.

capacidade da matemática de se distanciar do próprio pensamento que a nomeia e se referir à realidade de uma objetividade livre de qualquer subjetividade.

O esforço de Meillassoux se destaca por sua audácia e por seu refinamento. Convida, em seu inegável gesto modernista, a uma peculiar reativação da querela entre Antigos e Modernos. Há muitos Antigos que poderiam levantar suas vozes de objeção ao hipercartesianismo de Meillassoux. Consideremos essa tradição dos Antigos que começa com Aristóteles e que, em sua esteira, ufana-se em concentrar seus esforços filosóficos sobre as margens da obra do estagirita para sublinhar um elemento subversivo: o problema do intelecto agente separado. Provavelmente um dos cumes esotéricos mais refinados e difíceis de se escalar na história do aristotelismo.

A tradição encontra um de seus pontos de apoio em uma sugestiva passagem de Aristóteles:

Também há um intelecto que existe por devir todas as coisas, e outro por fazê-las todas, fazendo-as do mesmo modo como um estado dispositivo (*hékis*) tal a luz faz as coisas; pois também a luz, de certo modo, faz com que as cores que estão em potência tornem-se cores em ato. Este intelecto é separado, impassível e sem mescla por ser substancialmente em ato. Com efeito, sempre é mais estimável o que atua do que o que padece, o princípio do que a matéria, e o conhecimento em ato é a mesma coisa que seu objeto. O [conhecimento] em potência é temporalmente primeiro em qualquer indivíduo singular, mas não é temporalmente primeiro em geral, dado que não acontece de inteligir algumas vezes e, em outras vezes, não inteligir. Estando separado (*choristheís*), no entanto, é o que é essencialmente e nenhuma outra coisa. E só isso é imortal e eterno. Não obstante, não recordamos, porque isso é impassível (*apathés*), mas o intelecto paciente (*ho pathetikós noús*) é corruptível. E, sem isso, nada pode inteligir (*noei*).<sup>252</sup>

A divisão estabelecida por Aristóteles entre o intelecto paciente (próprio a cada indivíduo) e o intelecto separado, imortal e eterno, introduz uma cesura cujas consequência metafísicas serão exploradas pelos comentadores do estagirita.<sup>253</sup> Se consultado um dos suplementos dos *Commentaria in Aristotelem Graeca*, editado

---

252 ARISTÓTELES, *De anima*, 430a, p. 10-25.

253 Sobre o problema em Aristóteles, cf. BRENTANO, 1867; NUYENS, 1948 e, mais recentemente, CASTON, 1999, p. 199-227.

por Ivo Bruns e publicado em Berlim em 1887, é possível encontrar ali o seguinte comentário ao *De Anima* de Aristóteles sobre o intelecto agente (que o antecipa em vários séculos e, ao mesmo tempo, é uma das fontes do chamado “averroísmo”<sup>254</sup>):

De fato, por ser a filosofia a forma pensada (*tò nooúmenon eidos*), se é verdade que pensando [ele] devém o que pensa, o intelecto que possui a disposição para pensar as formas possui então também a disposição e a potência de pensar a si mesmo. Haja vista que, pensando, o intelecto devém aquilo mesmo que pode pensar, e pode, quando pensa [...] devir o que pensa.<sup>255</sup>

O intelecto não apenas possui a potência de pensar a si próprio e, portanto, possui todas as potências de qualquer capacidade noética, como também, além disso, estabelece-se aqui a exterioridade radical do Intelecto agente:

Existe em nós um intelecto separado (*choristós noús*) e incorruptível (*ápsarthos*), que Aristóteles denomina também um intelecto ‘que vem de fora’, ou seja, um intelecto que vem até nós desde o exterior. E não se trata da potência da alma que se encontra em nós, nem da disposição segundo a qual o intelecto em potência pensa as outras formas e este intelecto [...]. Esta é a razão pela qual aqueles que se preocupam em ter em si mesmos algo de divino deveriam dedicar seus esforços a pensar algo que também é dessa natureza.<sup>256</sup>

O passar dos séculos continuará remoendo o problema de compreender a interação entre o intelecto passivo e o intelecto ativo, assim como sua figura mediadora por excelência: a imagem, os fantasmas da *vis imaginativa*. Contudo, o doutrinal metafísico do hiperaristotelismo supõe um importante desafio para qualquer pretensão de hipercartesianismo por parte do realismo especulativo. A série axiomática do hiperaristotelismo pode ser enunciada do seguinte modo:

- §1. O sujeito do pensamento puro e o indivíduo material se encontram constitutivamente deslocados (ainda que sejam mediáveis).
- §2. A substância pensante não é individual, mas coletiva, isto é, comum a todos os homens.

---

254 Sobre esse assunto espinhoso, cf. a decisiva obra do mais eminente averroísta destes tempos, COCCIA, 2005, p. 76-77.

255 ALEXANDRE DE AFRODÍZIA, *De anima*, 86, 15-25.

256 ALEXANDRE DE AFRODÍZIA, *op. cit.*, 91, 1-6.



§3. Não existe verdadeiramente a individualidade cogitativa a não ser como a consequência (apenas aparentemente paradoxal) de um princípio de dessubjetivação por conta do qual só há sujeito do pensar sob a forma do transindividual.

O corolário traz consequências deletérias para o realismo especulativo, pois a individualidade empírica não contém, nesse esquema, o sujeito do pensamento. Não é de estranhar, então, que se tente rechaçar essa concepção em nome de uma forma de antropomorfização pré-crítica. Ao contrário, sustentamos que não se deve concordar com a visão da história da filosofia como “progresso”: herança jamais desconstruída do realismo especulativo. O pensamento puro é intemporal e suas realizações históricas não devem fazer esquecer sua inscrição trans-histórica que, em suas consequências extremas, pode chegar a ultrapassar a esfera do sentido.

Portanto, proporemos aqui o postulado de que o aristotelismo não representa uma forma de hipostasiar um atributo humano (o intelecto) ao reino do absoluto, senão que, ao contrário, certas escolas filosóficas, ao longo da história, não fizeram mais que declinar antropomorficamente – ou seja, dando-lhes traços humanos – as potências inumanas com as quais o vivente humano se encontrou em sua confrontação mito-poética originária ao espaço que o extraviou de si mesmo para abri-lo a um mundo como totalidade impossível. Dessa perspectiva, não existe pretensão antropomórfica mais severa do que a propugnada pelo realismo especulativo ao fazer do pensamento um assunto demasiado humano.

Contudo, as consequências do hiperaristotelismo nos advertem sobre uma possível adaptação de viés aristotélico do realismo especulativo: a tentação de considerar o pensamento como parte do mundo objetivo que se pretende descrever e, sendo assim, desprovido novamente de qualquer sujeito. Ao contrário, o corolário do hiperaristotelismo supõe que o sujeito do pensamento é concomitantemente subjetivo e objetivo. Portanto, a polaridade anula a si própria para mostrar que o indivíduo encontra a possibilidade de pensar (e de amar se acreditamos no poeta averroísta Guido Cavalcanti) também por fora do espaço dos indivíduos. Abre-se, assim, o mundo comum (e objetivo) do Intelecto separado ou das formas efêmeras das imagens claro-escuras, que permitem, não obstante, uma individuação que nunca pode se fechar em si própria. *Mutatis mutandis*, o mundo objetivo que

contém o Intelecto agente se extravai de si mesmo graças à sua modalização nos corpos-sujeitos. Dessa maneira, o objetivo é impensável sem o subjetivo e vice-versa, já que sujeito e objeto são apenas nomes parciais e, sobretudo, incompletos do que poderíamos apontar sob o rótulo de Mundo e cuja geografia só pode ser explorada com uma metafísica cuja capacidade especulativa possa levá-la para além do campo que tanto o correlacionismo quanto o realismo abarcam.

O estudo filosófico do Mundo supõe um doutrinal metafísico do qual o realismo especulativo não consegue dar conta. Não apenas porque a factualidade supõe, em última instância, descartar o polo subjetivo do correlacionismo em favor do polo objetivo, mas, primordialmente, porque o Grande Fora<sup>257</sup> de Meillassoux nada mais é do que a outra cara da Coisa em si kantiana, finalmente acessível ao sujeito. E, neste ponto, a “Coisa em si” representa a redução empobrecedora de um entorno que se pretende inapreensível porque sua compreensão (e a de nós mesmos) demanda, precisamente, uma multiplicação das ferramentas metafísicas que o realismo especulativo, em seu esforço ascético, nada mais faz do que rechaçar para prometé-las unicamente como consolo futuro de um reino teológico por vir que sempre desloca o agora da cognoscibilidade como experiência absoluta e possível do Mundo.

## II

Poder-se-ia acreditar que o deslocamento do sujeito do pensamento do indivíduo empírico é unicamente uma aposta da filosofia pré-crítica. Ainda que, como já foi dito, contestemos a filosofia da história que a concepção de Meillassoux pressupõe, é necessário estabelecer que, no horizonte contemporâneo, novas e inesperadas formas do hiperaristotelismo se oferecem a nossa consideração. Examinemos, brevemente, o caso do pós-humanismo. Na verdade, um leitor e crítico precoce de Darwin, como foi o caso de Samuel Butler, dedicou-se com determinação a extrair todas as consequências que o evolucionismo podia trazer consigo, inclusive para além da esfera da biologia conforme ela havia sido entendida até sua época. Em um ensaio pioneiro, assim escreveu Butler:

---

257 Distinguímos enfaticamente o “Grande Fora” de Meillassoux da filosofia do *Outside* que propusemos em LUDUEÑA ROMANDINI, 2012.

Há poucas coisas das quais a atual geração esteja mais justificadamente orgulhosa do que dos maravilhosos avanços que acontecem diariamente em todo tipo de dispositivos mecânicos [...]. Mas o que ocorreria se a tecnologia continuasse sua evolução muito mais rapidamente que os reinos animal e vegetal? Ultrapassaria a nós na supremacia sobre a Terra? Do mesmo modo como o reino vegetal se desenvolveu lentamente a partir do mineral e, de modo semelhante, o reino animal sobreveio a partir do vegetal, um reino inteiramente novo surgiu agora nessas últimas eras, do qual, até agora, apenas vimos aquilo que um dia serão considerados os protótipos antediluvianos da espécie [...]. Diariamente estamos dando às máquinas poder maior e provendo, com todo tipo de aparatos engenhosos, esse poder autorregulado e automático que será para elas o que o intelecto foi para a espécie humana.<sup>258</sup>

Desse ponto de vista, não deve nos surpreender então que a “era digital” anunciada por Gilles Deleuze queira ser hoje superada pela era dos “cubits” e pela computação quântica. Daí que a ambição mais cara ao pós-humanismo consista no “despertar do universo”, isto é, o processo mediante o qual “nossa civilização outorgue ao resto do universo sua criatividade e sua inteligência” para que o universo enquanto tal “seja transformado em formas de inteligência maravilhosamente sublimes”.<sup>259</sup>

Pela ótica do hiperaristotelismo seria possível pensar que o intento mais audaz do pós-humanismo esteja em conseguir, através da projeção cósmica da *Artificial Intelligence*, a autêntica produção de um intelecto agente em escala supraindividual que, no fundo, já existe. O ponto não carece, muito pelo contrário, de interesse metafísico, e a possibilidade de uma hipóstase noética tecnologicamente produzida de maneira alguma deve ser considerada uma ingenuidade dos técnicos. Ao contrário, demonstra que a noese não pode se divorciar, como se acreditou em muitas oportunidades na história da metafísica, da *techné*, com a qual guarda secretos laços que ainda estão por ser decifrados.

Não obstante, desejaríamos assinalar aqui outro traço especialmente fecundo que a concepção pós-humanista pressupõe. Trata-se do que se poderia denominar “o paradoxo do pós-humanismo”: enquanto a conformação de um novo intelecto

---

258 BUTLER, 1914, p. 180-182.

259 KURZWEIL, 2005, p. 21.

cósmico é pensada como a completa superação do humanismo, na verdade, torna-se patente que o *ánthropos* sempre foi um conceito investido com uma espécie de superstição nominal por parte dos filósofos modernos. Na realidade, o vivente que denominamos humano nunca foi de fato humano *a priori*. Ao contrário, como buscamos demonstrar em outra oportunidade,<sup>260</sup> foi o vivente particular entre aqueles que povoam o ecossistema terrestre que quis se constituir em um *ánthropos*, mediante diversas *téchnai*.

Mas outra ressalva se torna imediatamente necessária: do ponto de vista do hiperaristotelismo, o *ánthropos* é sempre um ser exilado de si mesmo e, em primeiro lugar, a possibilidade do próprio pensar lhe é exógena. Dessa forma, *ánthropos* é apenas aquele que concebe que suas faculdades – entre elas, a do próprio pensamento – estão constitutivamente deslocadas e dissociadas de qualquer indivíduo autocentrado. Isso porque, ao contrário, existe um Mundo cuja externidade o constitui como impossibilidade de conferir espessura a um interior que não seja, ao mesmo tempo, a dobra de um exterior irreduzível. Em outros termos, todo *ánthropos* já é, enquanto tal, uma sorte de pós-humano, se o consideramos do ponto de vista de sua conformação metafísica.

Contudo, há diferenças entre o hiperaristotelismo e o pós-humanismo. Uma delas, e não a menos importante, enuncia-se do seguinte modo: o pós-humanismo busca conduzir o vivente humano a se fundir na perpetuidade de um cosmos inteiramente pensante (e, dessa forma, certas consequências últimas do realismo especulativo podem encontrar seu eco também nessa aspiração), enquanto, ao contrário, o hiperaristotelismo havia sempre sustentado que “nossa natureza não basta a si própria para a contemplação”,<sup>261</sup> ou ainda que o homem pensa de maneira intermitente e não eternamente.<sup>262</sup> Em todos os casos, trata-se de apontar (ainda que a nostalgia do contrário não esteja ausente nesses filósofos) que o *ánthropos* descansa do pensar e que esses momentos nos quais se encontra des-ligado do *Noús* são de uma importância decisiva.

---

260 LUDUEÑA ROMANDINI, 2010.

261 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1178b, 35.

262 ALIGHIERI, *De monarchia*, I, 4.

De fato, cabe considerar que o projeto pós-humanista que reivindica um *Noûs* que entregue o homem a uma inteligência perpétua pode muito bem ser a enunciação de um pesadelo. Gostaríamos de, finalmente, defender aqui a hipótese segundo a qual os momentos de interrupção noética escondem um precioso tesouro tão importante quanto as consequências filosóficas do intelecto agente. Por essa razão, se a filosofia pode iluminar uma pós-metafísica dos intervalos, uma nova compreensão será possível não apenas do vivente, mas também do cosmos enquanto Mundo disjunto.

### III

A partir da psicanálise, buscou-se estabelecer recentemente uma analogia entre a categoria lacaniana de sujeito e o intelecto possível do averroísmo. É certo que “o intelecto possível (único para todos os seres falantes) e o sujeito barrado [...] se chocam ambos com a terrível questão de suas identidades [...] uma vez que já não estão constitutivamente soldados a indivíduos singulares”,<sup>263</sup> mas gostaríamos de assinalar que, da perspectiva que adotamos, existe uma diferença fundamental que torna essa equivalência ilusória. Isto é, o averroísmo trata, finalmente, do pensamento puro que é divorciado do indivíduo singular, mas sua natureza é noética. O sujeito que a psicanálise põe em ato, em contrapartida, deriva de um epifenômeno do que denominamos o horizonte espectral.

A mencionada equivalência se torna problemática uma vez que o que importa é um sujeito que emerge de maneira não-substancial de uma zona parametafísica situada além do pensamento. Dito em outros termos, existem horizontes de espectralidade que estabelecem a possibilidade de que o pensamento seja pensado por Outro (ou outros), mas isso não deve nos levar a um mal-entendido. Gostaríamos, então, de postular que não existe pensamento do pensamento senão, mais precisamente, uma fissura do pensamento separado que é atravessado por Outro que manifesta a potência de um desejo (o *daímon*, o espectro). A capacidade cogitativa do *daímon* não é um elemento incluído no conjunto do pensar separado. Ao contrário, trata-se de um tipo de conjunto vazio inassimilável que impede que o *Noûs* separado possa pensar completamente a si próprio e, ao contrário, faz com

---

263 LE GAUFFET, 2009, p. 88.

que ele se encontre inerentemente cindido de si mesmo por um Outro espectral que permite unicamente um pensamento de fragmentariedades convergentes, porém não inclusivas.

A inerência do espectro faz com que o pensamento enquanto *Noûs* separado nunca possa estar plenamente presente para si próprio (este é o verdadeiro problema da metafísica da presença e não meramente o da consciência). Portanto, o pensamento está acossado a partir de si mesmo por um Fora que é a eversão de seu Interior. Isso conduz ainda a um importante corolário: não há apenas um único espaço para além do Ser, mas várias regiões possíveis. A *lex parsimoniae*, devemos dizer, por mais útil que seja sua aplicação em muitos domínios, pode induzir a graves desvios no domínio da metafísica, pois a deflação ontológica só pode conduzir a um empobrecimento daquilo que deve ser explicado ou, inclusive, a sua completa forclusão (como o caso da espectrologia demonstra de maneira muito clara).

Ao mesmo tempo, é de importância capital desfazer outro mal-entendido concomitante que se poderia apresentar. A teoria do espectral tampouco pretende estabelecer uma equivalência entre o problema do “mais além do Ser”, que todo espectro comporta, com a teoria dos objetos de Alexius Meinong.

É muito importante assinalar que nosso “mais além do Ser” não é equivalente ao de Meinong, pois ele se ocupa, justamente, de objetos de pensamento (ou em relação com ele). Em vez disso, a espectrologia não tem o pensamento como *locus* de sua topologia. Conforme podemos ler em uma iridescente passagem da obra de Meinong:

O captar nunca pode criar ou sequer modificar seu objeto, mas simplesmente selecionar, por assim dizer, a partir da diversidade do previamente dado, ao menos como para além do ser (*mindestens als ausserseiend*); também a “subjetividade” das qualidades sensoriais, por exemplo, indica apenas que essa escolha está determinada pela constituição do sujeito que capta e não pela da realidade a conhecer. Dizer de algo que apenas existe “para mim” (*für mich*) ou “em minha representação” (*in meiner Vorstellung*) é inadequado a ponto de não fazer sentido: aqui sempre existe unicamente a vivência que capta, mas de nenhum modo seu objeto, de maneira tal que a este pode ser atribuída no máximo uma pseudoexistência (*Pseudoexistenz*).<sup>264</sup>

---

264 MEINONG, 2008, p. 147-148.

Com sua refutação da fenomenologia husserliana, Meinong avança pelo caminho que o leva a postular seus “objetos pseudoexistentes” fora da consciência, mas sempre em relação de simetria com o pensamento. Em contrapartida, a analítica espectral fende o próprio pensamento, fraturando-o por dentro. Portanto, um espectro não é um objeto que se apresenta ante o pensamento subsistindo fora deste, mas, ao contrário, inscreve-se como o *operador anontológico* que *desata* o pensamento de si mesmo e, na estrutura do acosso, apresenta a emergência do Outro como princípio atuante. De maneira concomitante, esse princípio galvaniza sua consistência a partir de um Real que não se posiciona frente ao pensar, mas no qual, ao contrário, o espectro é uma condição de extraterritorialidade ontológica. O próprio pensamento, nesse sentido, é uma cadeia de séries que apenas se constitui a partir do horizonte de espectralidade que a submete a intervalos por fora do Ser.

### Escólio I

O sismo teórico que a aparição de *Sein un Zeit* de Martin Heidegger significou na história da filosofia contemporânea ainda hoje provoca réplicas. No entanto, o autor dessa obra não considerava que seu propósito tivesse sido verdadeiramente sopesado em toda sua plenitude. Existia, contudo, uma exceção notável. Max Scheler, na opinião de Heidegger, tinha sido “um dos pouquíssimos senão o único” que havia compreendido a novidade e a aposta de seu livro.<sup>265</sup> Pela mesma razão, foi precisamente Scheler quem pôde elaborar a crítica mais aguda às propostas heideggerianas, ao demonstrar que o minimalismo teórico do *Dasein* não era, por assim dizer, o axioma primordial da filosofia, senão que, ao contrário, tratava-se de um elemento entre outros de um teorema maior.

Ainda que o maximalismo teórico de Scheler não aceite, de modo algum, a ideia de consciência supraindividual, ele defende todavia a sugestiva ideia da superação de qualquer instância de mínimo onto-ontológico em uma potência abarcante:

Nossa doutrina de um espírito suprassingular cujos centros parciais são as pessoas individuais e em cuja coexecução de atos abre-se para nós o ser-verdade da essência do ente na forma do ser-real, parece-nos fundada também a partir desse problema. Que Heidegger não possa

---

265 SCHELER, 2014, p. 6.

aceitá-la é algo que vemos claramente [uma vez que] quer derivar [o espírito e a vida] antes de tudo da unidade da estrutura do cuidado e [...] não pode separar, tampouco no homem, entre essência do homem e seu ser-assim contingente como habitante da Terra.<sup>266</sup>

A filosofia de Scheler aguarda ainda ser continuada em toda a radicalidade de seu alcance. No entanto, gostaríamos de tomar dela uma observação fundamental: qualquer contingência do ser-assim não pode ser tomada como ponto de partida do filosofar; em primeiro lugar, porque só o cosmos suprassingular pode dar conta da relação do Dasein com o Ser. Nesse sentido, a exegese existencial não deixa de constituir uma ontologia regional do Ser. A espectrologia, por sua vez, busca indagar na simultaneidade que torna impossível que o ser-assim possa se constituir serenamente sem ser acossado por um espectro disruptor e que uma instância suprassingular possa reivindicar para si o direito de uma Totalidade no Ser (ainda que mais não fosse como uma soma que se desagrega em um Infinito).

## Escólio II

Uma das urdiduras filosóficas mais provocativas do século passado foi a “teoria do objeto puro” de Antonio Millán Puelles. O filósofo já havia proposto, precocemente em sua obra, a possibilidade da “realidade extramental” das unidades que compõem os juízos lógicos enquanto entidades absolutas. Desse ponto de vista, o ente de razão “não tem, propriamente falando, verdadeira entidade: não é formalmente um ser, mas um mero ser-pensado, um puro objeto sem densidade ôntica de nenhuma espécie”.<sup>267</sup> Posteriormente, Millán Puelles propôs a tese de que a teoria do objeto puro não pode ser assimilada aos limites da doutrina do *ens rationis*. Ao mesmo tempo, o filósofo espanhol refuta a possibilidade de que a teoria do objeto puro se constitua como uma parte especial da teoria do objeto de Alexius Meinong. Ao contrário, sustenta Millán Puelles, é necessário conceber uma teoria dos “objetos transobjetuais” que não possam ser subtraídos ao domínio da metafísica como pretendia Meinong.

A taxonomia do objeto puro tem como condição de possibilidade uma analítica da realidade subjetual independente, ante cuja consciência se objetiva

---

266 SCHELER, 2014, p. 68.

267 MILLAN PUELLES, 1995, p. 496.



o objeto. Certamente, Millán Puelles evita cuidadosamente a identificação entre subjetividade e consciência (evitando, dessa forma, um erro de Meinong, segundo o filósofo espanhol). Daí a importância da distinção entre o consciente e o inconsciente na hora de pensar a gênese intencional, ou seja, “a suscitação do irreal em virtude da produção da realidade dos atos em que este aparece”.<sup>268</sup> Nesse sentido, gostaríamos de opor aqui o princípio da realidade disjunta à axiomática da irrealidade postulada por Millán Puelles. O mundo dos sonhos, os espectros, as recordações passadas não são suscitados por uma realidade que torna possível o irreal. Ao contrário, a realidade enquanto tal possui uma disjunção inerente por meio da qual a espectralidade emerge, indicando a impossibilidade do Uno.

Por essa razão, a subjetividade primordialmente independente não é condição de possibilidade de um objeto espectral, dado que, precisamente, a subjetivação é tão somente um efeito residual da regionalidade para-ontológica do espectro. A agência do sujeito é secundária em relação às propriedades agentes do acosso do espectro sobre uma subjetividade que se subtrai a si mesma de todo autoconhecimento pleno na medida em que toda “suidade” (enquanto apropriação de si mesma) lhe é completamente alheia. Nesse sentido, uma subjetividade é apenas uma integral constituída pelas agências espectrais que lhe são constitutivamente extra-humanas. Consequentemente, o que se desconhece na individuação não é o si mesmo como substrato, mas os “outros” que habitam em todo si mesmo fazendo com que este jamais possa se autoapreender como Totalidade, nem em forma sensível nem em forma inteligível. Essa propriedade faz com que a espectrografia delimite sua região de pertinência fora da metafísica a que Millan Puelles reconduz explicitamente sua teoria do objeto puro.

---

268 MILLÁN PUELLES, 1990, p. 613.

## XII

### *Spiritus Sanctus*

Não seria exagerado afirmar que uma das polaridades que atravessam os *Espectros de Marx* está no intento derridiano de invalidar o *krinein* marxista que buscava distinguir o Espírito do espectro com o fim de demonstrar, em primeiro lugar, uma contaminação conceitual e, em segundo, uma mestiçagem inerente ao estatuto categorial de ambos os conceitos. Derrida, de fato, não deixa de mencionar o que, no fundo, constituiria uma espécie de indecidibilidade entre ambas as noções: “preferimos entender *espíritus* no plural e no sentido de espectros, de espectros intempestivos que não se deve caçar, mas classificar, criticar, manter perto de si e deixar que voltem”.<sup>269</sup> Em outro momento, apontando a quase sinonímia dos dois termos, Derrida adverte sobre “a contaminação essencial do espírito (*Geist*) pelo espectro (*Gespent*)”.<sup>270</sup>

Certamente, Derrida, através da filosofia de Hegel e dos jovens hegelianos, é plenamente consciente de que é no dogma cristão da Trindade que está em jogo um dos marcos mais relevantes da espectrografia. A análise espectral marxista desfere seu golpe precisamente nesse ponto. Derrida o define magistralmente:

Essa triplicidade reflete a Trindade: Deus Pai, o Cristo e o Espírito Santo. O espírito assegura a mediação e, portanto, a passagem e a unidade. Por isso mesmo, dá lugar à metamorfose do espiritual em espectral [...] como se o fantasma não espreitasse o espírito, como se não o acossasse, precisamente, desde o limiar da espiritualização, como se a própria iterabilidade, que condiciona tanto a idealização quanto a espiritualização da “ideia”, não suspendesse toda garantia crítica em relação ao discernimento entre esses dois conceitos.<sup>271</sup>

---

269 DERRIDA, 1993, p. 144.

270 DERRIDA, 1993, p. 185.

271 DERRIDA, 1993, p. 200.

No desdobramento linguístico de Derrida, delineia-se um sentido não percebido pelo autor, mas que sustenta e, ao mesmo tempo, põe em xeque sua posição. Derrida defende a impossibilidade do “discernimento” entre Espírito<sup>272</sup> e espectro. Contrariamente, a partir da Idade Média tardia, a tradição cristã havia se apoiado na própria possibilidade desse discernimento. A chamada *discretio spirituum* concernia diretamente à possibilidade de distinguir entre o Espírito Santo e os espectros demoníacos que ameaçavam, precisamente, contaminá-lo. Nesse ponto, a Era da Crítica é uma herdeira direta do discernimento entre Espírito e espectro, que faz nascer a política moderna a partir da expulsão do espectro do seio da comunidade humana. A tradição do hegelianismo de esquerda é a mais representativa desse legado teológico que inaugura a Modernidade ilustrada.

Esse ponto crucial justifica que, por um momento, examinemos mais de perto a tradição teológica concernente ao Espírito. De fato, já Ireneu de Lyon explicava que há “um só Deus, Pai, incriado, invisível, criador de tudo o que existe (*Unus Deus, Pater, non factus, invisibilis, creator omnium*)” e que, ao mesmo tempo, “todos os seres foram criados pelo Verbo (*propterea Verbo facta creavit*)”. Contudo, “Deus é Espírito e com o Espírito dispôs tudo (*et Spiritus Deus sic [que] Spiritu unumquodque disposuit*)”. Em outros termos, o Verbo cria, mas “o Espírito põe em ordem e em forma a diversidade de potências (*Spiritus autem disponit et format diversitatem virtutum*)”. É apenas pelo Espírito Santo que os profetas profetizaram e que “os justos foram guiados pelo caminho da justiça” assim como, no final dos tempos, o Espírito haverá de se difundir de um modo novo sobre o mundo, “renovando o homem para Deus (*innovans hominem Deo*)”.<sup>273</sup>

Poderíamos dizer que, sem a intervenção do Espírito Santo, a obra criacional de Deus teria carecido de vida e de santidade. Por isso, o Espírito é denominado nas Escrituras como “Espírito vivificante (*pneûma zoopoioûn*)”, ou como *hagia pneûmata*, ou como doador da “vida eterna” (*zoè aiônios*). Isso implica que a sacralização da vida cósmica, angélica e humana é levada a cabo por um Espírito que atravessa todo o criado, desde o suprassensível até a última das substâncias corpóreas. Essa força pneumática – capaz de perdoar todos os pecados e que deve

---

272 Sobre o problema de uma ontologia e de uma geopolítica do Espírito, cf. DERRIDA, 1990, p. 11-43.

273 IRINEU DE LEÃO, *Demonstratio Apostolicae Praedicationis*, I, 5-6. Cf. DE ANDÍA, 1986; ORBE, 1966, p. 461; ORBE, 1973, p. 6-59.

ser adorada junto às outras duas Pessoas da Trindade – é também a que possibilitará, quando do Dia do Juízo, a própria ressurreição dos corpos ao final da história.<sup>274</sup>

Nesse sentido, a natureza do Espírito Santo é autenticamente política, marcando uma indistinção entre a vida e a morte, na medida em que seu poder se exerce sobre a vida como *zoé* separada da esfera mundana. No entanto, o objetivo que o Espírito Santo possibilita consiste, precisamente, em que tal *zoé* sobrepasse sua própria morte para poder, desse modo, entrar na comunidade inumana – e eternamente sobrevivente – dos ressuscitados, dos anjos e de Deus.

Ao mesmo tempo, esse poder espiritual não se limita a conquistar para Deus o reino da morte, vencendo assim a grandiosa rebeldia cósmica dos antigos Vigilantes,<sup>275</sup> mas sua ação se exerce também sobre os costumes dos homens, sobre suas decisões morais e, em última instância, sobre seu próprio pensamento. Isto é, trata-se de um poder através do qual Deus pode penetrar nos rincões mais íntimos da vida natural e psíquica, tanto na escala microcósmica do indivíduo quanto na continuidade macrocósmica (poderia se dizer teológico-política) entre a cidade divina e a humana.

Em certo sentido, como bem observam os tratadistas, sendo todas as pessoas da Trindade equivalentes, a todas elas cabe o título de senhorio e domínio.<sup>276</sup> Contudo, o Espírito Santo costuma ser chamado também de Paráclito, ou seja, um termo jurídico que designa a função do advogado.<sup>277</sup> Esse papel indica muito

---

274 NICETO, *De Spiritus Sanctis Potentia*, 18 (Migne: v. 52, 861-862): “[...] *si de Patre procedit Spiritus sanctus; si liberat, si sanctificat; si Dominus est, si vivificat, sicut habet Pater et Filius, [...] si iudicat; si bonus est, si rectus est, haec dicit Spiritus sanctus; si propheta constituit; si consolator est; si is qui in eum blasphemaverit, non habet remissionem neque in hoc saeculo neque in futuro, quod utique Deo proprium [...] Non utique alienus est Patris et Filii sanctitate, qui non est ab operum virtute alienus: frustra illi nomen divinitatis negatur, cujus potestas non potest abnegari: frustra prohibeor eum cum Patre et Filio venerari, quem confiteri cum Patre et Filio ipsa veritate compellor. Si illi mihi cum Patre et Filio confert remissionem peccatorum, confert sanctificationem et vitam aeternam, ingratus ero nimis et impius si non ei cum Patre et Filio referam gloriam [...] Adorabo ergo Patrem, adorabo Filium, adorabo Spiritum sanctum, una eademque veneratione*”.

275 Permito-me remeter a LUDUEÑA ROMANDINI, 2010, p. 93-106.

276 De *Doctrina Apostolorum* (RORDORD – TUILLIER), VI, 6: “*Per dominum Iesum Christum regnantem et dominantem cum deo patre et spiritu sancto in saecula saeculorum*”.

277 NICETO, *De Spiritus Sanctis Potentia*, 16 (MIGNE: v. 52, col. 860 B-C): “*Quis autem illam dignitatem Spiritus sancti possit tacere? Antiqui enim prophetae clamabant: Haec dicit Dominus. Hanc vocem Christus adveniens in suam revocavit personam dicens: et ego dico vocabis. Novi autem prophetae quid clamant? sicut Agabus prophetans in Actibus apostolorum ait: Haec dicit Spiritus sanctus. Et iterum*

bem a natureza política de sua ação como *mediador* entre Deus e a criação, entre a soberania e o comandado, entre o bando soberano e a vida objeto de domínio. Sem sua presença, entre Deus e o mundo haveria simplesmente um abismo que nem a burocracia angélica poderia preencher porque, para que ela atue, pressupõe-se a necessidade de uma natureza vivificada e santificada<sup>278</sup> que possa ser objeto de administração.

Por isso, o acionar do Espírito Santo é a condição de possibilidade do exercício de todo poder. Topologicamente, trata-se de uma majestade articulada de modo triplo,<sup>279</sup> que divide seu poder segundo uma dimensão soberana (Deus), uma dimensão econômica (Filho) e uma dimensão efetivadora-santificante (Espírito), que se apoia em uma burocracia angélica de tipo hierárquico<sup>280</sup> para que o poder santificador do Espírito possa circular tanto na esfera intradivina como entre o mundo humano e o divino de modo recíproco. Sem um poder espiritual, não apenas não existiria nenhum poder temporal como, além disso, nem sequer haveria um cosmos vivo que pudesse ser governado. Desse modo, a chamada teologia político-econômica encontra-se completamente sujeita a um poder imaterial que outorga vida à Criação e se constitui assim como um dos *arcana* decisivos da doutrina cristã do poder.

Chegados a este ponto, podemos observar que a teologia cristã lançou as bases para a paciente constituição de uma *pneumatologia* como ciência do Espírito que, com todas as transformações históricas por que passou, chega à sua coroação com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. De fato, a filosofia hegeliana, simplesmente fez do Espírito o meio pelo qual a substância se tornou sujeito como autoconsciência universal que supera a singular morte de Deus.<sup>281</sup> Aqui intervém a crítica

---

*se a Deo Patre et a Christo vocatum et missum Paulus apostolus, non ab hominibus neque per hominem, sed per Jesum Christum et Deum Patrem [...] Nequis autem Spiritum sanctum quia Paraclitus dicitur contemptibile quis aestimet; Paraclitus enim advocatus sive consolator est secundum Latinam linguam. quae appellatio etiam Filio Dei communis est, sicut docet Joannes (I Joan. 2, 1). Sed nec a Patre hoc nomen Paracliti alienum est: beneficentiae enim nomen est, non naturae (II Cor, 1, 3)”.<sup>278</sup>*

278 Cf. ATANÁSIO, *Epistula ad Serapionem* I, 23 (MIGNE: v. 26, col. 584B)

279 PASCASO DIÁCONO, *De Spiritu Sancto Libri Duo*, I, 3 (MIGNE, v. 62, col. 12) I, 3: “*Catholica fides trigeminam majestatem sub unius divinitatis confessione veneratur*”.

280 COCCIA, 2009, p. 467-473.

281 HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* em Id. 1979, v. 3 p. 572: “*Tod dieser Vorstellung enthält also zugleich den Tod der Abstraktion des göttlichen Wesens, das nicht als Selbst gesetzt ist. Er ist das schmer-*

stirneriana da noção de Espírito em Hegel, que constitui o antecedente imediato da desconstrução derridiana do *Geist*. De fato, Stirner – o discípulo radical do filósofo de Jena e membro dos Livres de Berlim – começa seu processo de demolição do sistema hegeliano a partir do desmascaramento de um Espírito que, em seu rosto verdadeiro, não faria mais que esconder um espectro.<sup>282</sup>

Dessa perspectiva, a desconstrução da *pneumatologia* abre a possibilidade da espectrografia como saber do Espírito enquanto espectro; isto é, da contaminação ou, melhor ainda, da indecidibilidade do Espírito enquanto espectro. Assim, a desconstrução derridiana é o exato inverso da tentativa teológica que buscava, ao contrário, subsumir todo conhecimento do espectro ao domínio da pneumatologia como guardiã do Espírito. A hantologia encontra seu lugar mais propício, justamente, na hiância que se produz nessa fronteira (entre Espírito e espectro), tida como impossível por Derrida.

Contudo, será possível manter, de alguma maneira, a distinção entre a ciência do *pneuma* e a ciência do espectro após a crítica derridiana? Dito de outra maneira: será a *inversão da teologia* operada por Derrida uma garantia suficiente para que se tenha acesso a um saber sobre o espectro? A resposta que buscamos oferecer aqui se apresenta como afirmativa, pois a paleontologia espectral demonstrou como a indecidibilidade que Derrida explicita nada mais é do que um enlace conceitual tardio na história da metafísica da spectralidade.

---

*zliche Gefühl des unglücklichen Bewußtseins, daß Gott selbst gestorben ist. Dieser harte Ausdruck ist der Ausdruck des Innersten sich einfach Wissens, die Rückkehr des Bewußtseins in die Tiefe der Nacht des Ich = Ich, die nichts außer ihr mehr unterscheidet und weiß. Dies Gefühl ist also in der Tat er Verlust der Substanz oder die reine Gewißheit seiner selbst, die ihr als zugleich ist es die reine Subjektivität der Substanz oder die reine Gewißheit seiner selbst, die ihr als dem Gegenstande oder dem Unmittelbaren oder dem reinen Wesen fehlte. Dies Wissen also ist die Begeisterung, wodurch die Substanz Subjekt, ihre Abstraktion und Leblösigkeit gestorben, sie also wirklich und einfaches und allgemeines Selbstbewußtsein geworden ist”.*

282 STIRNER, 1924, p. 26.

08	Advertência
09	I Abertura. A questão da verdade
13	PRIMEIRA PARTE. PALEONTOLOGIA ESPECTRAL
15	II A remoção moderna
26	III <i>Outside</i> . O infinito e a extinção
39	IV <i>Díke</i> . O postulado genealógico do Ocidente
47	V <i>Nekyia</i> . A metamorfose e o tempo
55	VI <i>Lógos epítáphios</i> . A Voz na cidade dos homens
59	VII <i>Dáimon</i> . Da metafísica
81	VIII Onirologia
93	IX Phantasma
102	X Medialidade
109	XI <i>Noûs</i> separado
122	XII <i>Spiritus Sanctus</i>
127	SEGUNDA PARTE. PROLEGÓMENOS DE ESPECTROLOGÍA
129	XIII Formas espessas
135	XIV Retorno
140	XV (Pós-)Hantologia
152	XVI <i>Lógos</i> pós-locucionário
159	XVII Política
167	XVIII Mathemata
182	XIX <i>Clinamen</i>
186	XX Cosmos
188	XXII Disjuntologia
194	XXII Imortalidade
207	Apêndice
	Max Stirner: os espectros da ultra-história e a Revolução
227	Bibliografia
253	Agradecimentos