



FABIÁN LUDUEÑA ROMANDINI

ONTOLOGIA  
ANALÉPTICA

VAMPIRISMO E LICANTROPIA  
NA ORIGEM E NO DESTINO  
DA VIDA

FABIÁN LUDUEÑA ROMANDINI



**ONTOLOGIA ANALÉPTICA:**  
**VAMPIRISMO E LICANTROPIA NA ORIGEM**  
**E NO DESTINO DA VIDA**

TRADUÇÃO **LEONARDO D'ÁVILA**

REVISÃO **FERNANDO SCHEIBE**

**Cultura e Barbárie**

Florianópolis  
2025

*Pedro Miño*, in memoriam

*καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μαινώμενοι*

[Celebrar sacrifícios em vão, manchando-se com sangue]

Heráclito

In: Hermann Diels & Walther Kranz.

*Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, fragmento 5.

*Even from the tomb the voice of nature cries*

[Mesmo da tumba, a voz da natureza grita]

Thomas Gray

*An Elegy Written in a Country Church Yard* (1751).

*Le Sang est le premier et le plus noble symbole de  
l'appartenance primordiale entre humains*

[O Sangue é o primeiro e o mais nobre símbolo do  
pertencimento primordial entre humanos]

Conde Hermann de Keyserling

*Méditations sud-américaines* (1932).

*Desejaria vencer dentro de si o lobo e viver inteiramente  
como homem, ou então renunciar ao homem e viver ao menos  
como lobo uma vida uniforme, sem desvios.  
Provavelmente nunca observou com atenção um lobo autêntico.*

Tratado do lobo da Estepe (só para loucos).

Herman Hesse

*O Lobo da Estepe* [*Der Steppenwolf*] (1927).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> HESSE, Hermann. *O Lobo da Estepe*. Tradução de Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Record, 2021, p. 79.



A.

ULTRA-HISTÓRIA  
DA VIDA-MORTE



# INTROITO

Num tempo em que a datação não pode aspirar à exatidão cronológica, mas que, não obstante, permite situar os fatos no primeiro terço do século XVIII, um acontecimento muito peculiar ocorre “em algum lugar da Hungria, chamado em latim de *Oppida Heidenum*, perto da Transilvânia, onde reside o povo conhecido pelo nome de haiduque [...]. Malfadado, um certo haiduque chamado Arnold Paule, habitante de Medreiga, morreu esmagado por um carro que transportava feno. Trinta dias após sua morte, ‘quatro pessoas morreram subitamente e da maneira como morrem aqueles que foram molestados por Vampiros, conforme a tradição do local’ (De Boyer, 1754, 152).

Aqueles com boa memória lembraram-se então de que Arnold, quando ainda gozava de vida, dissera ter sido atormentado por um vampiro nas fronteiras da Sérvia turca. As conclusões se precipitaram para o que parecia inegável: Paule havia sido um Vampiro passivo em vida, que se tornou ativo após sua morte. [...] De fato, a vítima havia retardado sua conversão ainda em vida seguindo o inveterado ritual de comer da terra do sepulcro do Vampiro que a atacara.

Transcorridos quarenta dias de seu falecimento, foi chamado um perito em vampirismo para exumar sua tumba e encontraram no cadáver todas as marcas de um ‘arqui-Vampiro’: corpo de cor vermelha, cabelos, unhas e barbas renovados e ‘cheio de sangue fluido em todas as partes do corpo’. Os presentes, com autorização do magistrado, não hesitaram em seguir o procedimento recomendado pelo perito e, assim, transpassaram o coração do defunto Arnold Paule com uma pedra, provocando no cadáver um grito terrível, como se estivesse em vida. Nem bem cumpriram aquele ato, os presentes se apressaram em

decapitá-lo e em queimar seu corpo para jogar, em seguida, suas cinzas no rio. Com o mesmo rigor foi aplicado um procedimento idêntico às quatro outras vítimas de vampirismo.

Todas essas providências não puderam impedir que, cinco anos mais tarde, o fenômeno reemergisse de um modo ainda mais feroz, com dezessete novas vítimas de sexo e idades variadas, mortas também por conta de vampirismo. [...] Havendo respondido os peritos a uma nova requisição, pôde-se descobrir graças aos sonhos de uma das vítimas, que, antes de sua morte, Arnold Paule teria sugado não apenas o sangue de quatro pessoas, como também de alguns animais que serviram de alimento para os novos vampiros. Então foi decretada uma quarentena minuciosa para detectar, executar, queimar e jogar as cinzas no rio de todas aquelas vítimas que apresentassem sinais de vampirismo. Cabe ressaltar que ‘todas as informações e execuções [...] foram conduzidas juridicamente, seguindo as formalidades, e foram testemunhadas por parte de diversos oficiais [...] e pelos melhores cirurgiões, [havendo sido] o processo verbal enviado ao Conselho de Guerra Imperial em Viena, que estabeleceu uma comissão militar para examinar a veracidade de todos esses fatos’ (De Boyer, 1754: 154-155).

A crônica precedente foi transmitida pelas *Cartas Judaicas*, do Marquês de Argens, escritas por volta da metade do século XVIII. Sua proveniência de um documento de caráter literário fez com que os historiadores a considerassem apenas um peculiar exercício de ficção realista. No entanto, é muito claro que as fontes do relato resguardam ao menos um núcleo folclórico de procedência euroasiática, que remonta a séculos muito longínquos. Por isso, nesse ponto específico, a filologia histórica tradicional deve ceder lugar à ultra-história como disciplina paleo-ontológica.

Dessa maneira, as páginas que se seguem se aventurarão nos meandros imemoráveis que se erguem inclusive mais além de *ánthropos* para

desvelar o fundo filosófico ocultado no enigmático e arrepiante caso do Arqui-Vampiro de *Oppida Heidenum*. Se a tarefa que nos propomos a levar adiante obtiver um êxito aceitável, veremo-nos confrontados com o sentido pós-metafísico do vampirismo, mas também teremos adentrado as profundezas que possibilitaram ao ser falante emergir à vida para se erigir em Senhor aparente, embora nem por isso menos tirânico, de Gaia. Portanto, esta pesquisa não poderá eludir a pergunta sobre o sentido ontológico do conceito de vida-morte e a respeito da origem das espécies sobre a Terra.



# ELUCIDAÇÃO METODOLÓGICA

A presente indagação, por conta da própria matéria a ser abordada, irá nos conduzir a um território nada seguro e que, por isso mesmo, exorta-nos a adentrá-lo com cautela, ainda que de maneira decidida. Tal investigação irá nos conduzir, então, a uma investigação sobre a origem (*Entstehung*) como “ponto de surgimento” (Foucault, 2001, v. 1: 1011), que não busca uma datação precisa de cunho cronológico-material, e sim intelectual-estrutural, do problema da vida-morte. Em outros termos mais próximos a Karl Kraus, pode-se afirmar que, para este estudo e como teremos ocasião de constatá-lo, “a origem é a meta” (Antelo, 2015: 16).

Neste caminho, seguimos a esteira de F.W.J. Schelling e deveremos nos defrontar com o que ele gostava de denominar “o fundamento obscuro da natureza (*des finstern Naturgundes*)” (Schelling, 2001: 378). Se, para o filósofo alemão, a partir desse ponto pode se elevar a luz que permite o início do “reino da história” (*Reich der Geschichte*)” (Schelling, 2001: 378), nossa busca, ao contrário, irá nos colocar na escuridão do reino da pré-história e, inclusive, do tempo sem história do cosmos ilimitado. Nesse sentido, nossa ontologia analéptica busca alcançar aquele caminho que nos aproxime do ponto “anterior a todo fundamento e a todo existente (*vor allem Grund und vor allem Existierenden*)”, e, portanto, livre de toda dualidade. Trata-se do mistério último do in-fundamento (*Ungrund*) que precede todas as oposições (Schelling, 2001: 406).

Certamente, não se trata de cair no equívoco de um dos maiores leitores de Schelling, que viu no in-fundamento um determinante “meramente negativo” (Heidegger, 1988: 285). Ao contrário, como

supomos se tratar de uma positividade para-ontológica, queremos acentuar tal caráter no ato conceitual da tradução: não perseguimos o não-fundamento, mas a morfologia aberta do in-fundamento do humano e da vida-morte a cuja delimitação pós-metafísica (inclusive alhures do Ser) pertencem as páginas a seguir. Por essas razões, este livro não é uma filosofia do vampirismo e da licantropia. Ao contrário, trata-se de indagar em um novo tipo de ontologia para a qual o vampirismo e a licantropia se mostram como as vias régias de acesso, pois esses souberam conservar, no transcorrer dos milênios, a latência de seus segredos.

# VAMPIRISMO

– 1 –

11

A substanciosa amálgama dos estudos sobre o vampirismo, como costuma ocorrer lamentavelmente nos tempos correntes, empobreceu muito seu objeto de estudo por conta de pressuposições metodológicas que carecem de sustentação epistemológica. Por essa razão, investigações densas a respeito da genealogia da obra de Bram Stoker sobre Drácula, que abarcam problemas médicos, socioeconômicos e culturais, concluíram que o afamado aristocrata vampírico seria o caso mais conspícuo da sedimentação de um fenômeno que retroage apenas aos dois séculos anteriores à publicação desse romance gótico em 1897. Em outros termos, que o vampirismo e a licantropia seriam fenômenos de curta duração e também uma expressão literária das preocupações e do imaginário mais realizado da (anti)modernidade capitalista.

Desse modo, tornou-se um programa descartar toda aproximação “trans-histórica” ou “trans-nacional”, vale dizer, de *longue durée* geo-temporal. Dito de modo conciso, a “nova história” levanta seu baluarte contra toda investigação que busque o “imemorial” no fenômeno vampírico ou da licantropia (Groom, 2018: XIV-XVI). Ante essa notável miopia acadêmica que ignora tanto a contundência das fontes quanto a necessidade da especulação filosófica sobre um tema que a abordagem historiográfica não consegue, de modo algum, esgotar, deveremos adotar, por necessidade, o caminho apontado como negativo e proibido. Nessa senda, destacaremos especialmente a aproximação multidisciplinar levada adiante por José Emílio Burucúa e Fernanda Gil Lozano, quando, rastreamo exaustivamente o mundo do *Drácula*

de Stoker, buscaram reconstruir o sinistro como experiência humana fundamental (Burucúa & Gil Lozano, 2002).

Deveremos, pois, partir em busca justamente do Imemorial dos fenômenos em questão. De fato, o romance de Bram Stoker é o completo oposto do que a crítica moderna escreve sobre ele. A obra literária trata do embelezamento e da construção de um vampirismo estética e eticamente aceitável, mas que não deixa de veicular os elementos dos rituais milenares que o sustentam.

Para adentrarmos nessa direção, convirá seguir o exemplo de Walter Benjamin, que soube enunciar, com uma ousadia que hoje escandalizaria a “nova história”, no sentido que “é o presente que polariza o acontecer em pré-história e pós-história (*Es ist die Gegenwart, die das Geschehen in Vor- und Nachgeschichte polarisiert*)” (Benjamin, 1982: 588). Exceto que, como constataremos durante nosso percurso, a pré-história tanto do vampirismo quanto da licantropia se estende para muito além de toda a temporalidade humana, para explorar os meandros insondáveis da história natural do espaço geodésico e tocar o próprio mistério do acontecer da vida. Uma vida que, em certo sentido, subtrai-se a qualquer tempo humano para adentrar, na falta de melhor termo, a temporalidade cósmica que é a matriz preexistente de todo tempo vivido e, portanto, sua condição de realização.

De fato, ao abordar o vampirismo e a licantropia, deveremos nos guiar pelos mitos. A obra de Friedrich Creuzer segue sendo um ponto culminante da indagação mitológica e, para o autor, certamente, o mito é múltiplo em maneiras de abordar o divino, enquanto o símbolo rompe essa plasticidade para encontrar a estrutura imutável. Contudo, para Creuzer, o mito implica “transformar (*umzusetzen*) o que foi pensado em algo ocorrido (*ein Geschehenes*)” (Creuzer, 1812, IV: 568). Desse modo, no culto, a história se torna acontecimento enunciativo na tradição do destino simbólico. Ora, acontece que os fenômenos como o vampirismo e a licantropia nos conduzirão ao ponto de ruptura do símbolo em que se deve colocar palavras, numa espécie de dizer

necessariamente incompleto, porém possível, já não no acontecer do mito mas no próprio devir da existência. De certa maneira, trata-se de ir em direção ao grau zero de todo simbolismo e mais além para se submergir num campo pré-mítico que apenas a metafísica especulativa pode adentrar.

O presente livro, sob esses aspectos, não é um projeto que possa ser adscrito à linha de Aby Warburg, que, apesar da obstinação esquiva das interpretações ainda predominantes de sua obra no presente, situa sua busca mais além da história e da cultura, no ponto de fricção em que ambas se tocam, pois o estudioso sempre localizou “numa linguagem gestual (*gebärdensprachlich*), toda a gama das comoções humanas (*Ergriffenseins*), desde o desamparado ensimesmamento (*der hilflosen Versunkenheit*) até o mais sangrento canibalismo (*mörderischen Menschenfrass*)” (Warburg, 2000: 3), ou seja, o vórtice corporal que opera como fonte de todas suas imagens sobreviventes através dos séculos.

13

O limite do empreendimento warburguiano é, de fato, seu somatismo enquanto estrutura última do *páthos*, que logo inunda, fervorosamente, a história cósmica do humano. No entanto, aqui o corpo e suas paixões não podem ser o último umbral de nossa indagação: deveremos afrontar os territórios que são a condição de possibilidade dessa ilusão que chamamos corpo e entender, com um novo olhar, o próprio fenômeno da vida-morte.

Contudo, nesse percurso, devemos também nos distanciar do “Uno primordial (*Ur-Eine*)” de uma vida que rasga a si mesma na individualização trágica, como Friedrich Nietzsche propõe em sua juventude (Nietzsche, 1972, §4). De igual modo, a fisiologia que Nietzsche já em sua maturidade retoma de suas leituras de Lange, Roux, Helmholtz e Feré também apresenta, como no caso de Warburg, o limite dos corpos na hora do estudo da pré-história dos valores, mesmo admitindo uma física das forças no materialismo do Eterno Retorno. Por isso, embora de grande interesse, “os fisiólogos e médicos (*Physiologen und Mediciner*)” que Nietzsche recomenda para o estudo da “história evolutiva dos con-

ceitos morais (*Entwicklungsgeschichte der moralischen Begriffe*)” das Faculdades de Filosofia (Nietzsche, 1988 §17), uma vez mais, delimitam o problema da vida ao tomá-la como pressuposto, evitando, assim, a indagação necessária sobre suas condições metafísicas de possibilidade.

– 2 –

É necessário perguntar, mesmo que de modo preliminar, quando a filosofia deixou de outorgar cidadania teórica ao fenômeno vampírico e permitiu unicamente sua subsistência como um fato ficcional que a literatura podia eventualmente recriar. Esta clivagem ocorreu na Modernidade e um primeiro exemplo é proporcionado pelo monge polígrafo Benito Feijoo, que pôde escrever:

Que os *Vampiros*, ou *Almas penadas* da Morávia, Hungria, Polônia, etc, de quem se contam coisas tão extraordinárias, tão específicas, tão circunstanciadas, tão revestidas de todas as formalidades capazes de fazer crer nelas e prová-las juridicamente nos Tribunais mais exatos e severos: que tudo o que se diz sobre o seu retorno à vida, suas aparições, da perturbação que causam nos povoados e nos campos: da morte que dão às pessoas, sugando-lhes o sangue, ou fazendo sinais para que os sigam: que tudo isso não é mais que ilusão e efeito de uma impressão forte na imaginação (Feijoo, *Cartas eruditas y curiosas*, xx, 53).

14

Com uma posição semelhante, podemos ler em Jean-Jacques Rousseau:

Se há no mundo uma história comprovada, é a dos Vampiros (*Wampirs*). Nada falta: processos verbais, certificados de notários, cirurgiões, párcos, magistrados. A prova jurídica é das mais completas. Mesmo assim, quem acredita nos Vampiros? Seremos nós todos condenados por não haver acreditado neles? Por mais que tenham sido atestados, com o acordo até do crédulo Cícero, vários dos prodígios transmitidos por Tito Lívio, eu os considero como tantas outras fábulas (Rousseau, *Lettre à Christophe Beaumont*, 1969: 1005).

Como se vê, embora Rousseau admita a remota antiguidade do fenômeno vampírico e Feijoo o considere, em contrapartida, como sendo um fenômeno exclusivamente moderno, em ambos os casos o argumento é o mesmo: trata-se de acontecimentos que detêm apenas o valor de uma fábula que teria estimulado demais a faculdade imaginativa. De igual modo, Voltaire manifesta, em seu *Dictionnaire philosophique*, sua irônica incredulidade sobre o fato de se poder acreditar em vampiros depois de Locke, Shaftesbury, D'Alembert ou Diderot (Voltaire, 2010: ver "Vampire"). Definitivamente, o vampirismo (mas também a licantria) entram na Modernidade como uma patologia da imaginação e da irracionalidade. Essa tendência, como vimos, ainda presente nos estudos sobre o tema, impediu que se compreendesse a autêntica natureza dos fenômenos em questão. Assim, fechou-se a via régia que a filosofia possuía para adentrar o labirinto do fenômeno da vida-morte e seus segredos, ou, inclusive, do próprio sentido da história da metafísica como produção do humano.

15

### – 3 –

A etimologia é sempre uma bússola que, utilizada com perspicácia, orienta de modo mais seguro do que se costuma admitir. Apesar das hipóteses que propuseram uma origem grega, hebraica, húngara ou, inclusive, turca do termo "vampiro", os linguistas admitem hoje a plausibilidade dos estudos de Aleksander Brückner, que situam a origem do vocábulo na língua búlgara, mais especificamente na palavra *upir*, que está na base da raiz de sua contrapartida "vampiro" (Wilson, 1985: 578).

Certamente, os primeiros usos registrados do termo "vampiro" aparecem em francês, inglês e latim para se referir a fenômenos de vampirismo na Polônia, Rússia e Macedônia. O exemplo do latim é dos mais instrutivos, pois seu uso precede ao da língua vernácula na Itália. Assim, temos o testemunho do papa Bento XIV, que publica

em Roma, em 1749, seu *De Servorum Dei Beatificatione et de Beatorum Canonizatione*, cujo capítulo quarto se intitula, precisamente, *De vanitate vampyrorum*. Os argumentos do texto explicam os sisudos esforços do Sumo Pontífice em favor da preservação dos cadáveres mutilados sob o pretexto de se tratar de vampiros (Wilson, 1985: 582). No entanto, o que importa ali é a intuição de longo alcance de Bento XIV, que abre um caminho de pesquisa ao destacar, com dureza, que a crença nos vampiros tem raízes em tempos antiquíssimos e que, portanto, não pode ser combatida por meios simples.

De fato, o raciocínio implícito do Papa é formalizável em termos modernos: a existência de um termo, nesse caso “vampiro”, não deve nos levar a crer que sua realidade começa com seu registro linguístico. Sob outros nomes, o fenômeno precede o vocábulo, ou seja, as séries históricas não estão necessariamente vinculadas à aparição linguística de um conceito. Insuficiência, pois, para esses assuntos, de uma história conceitual que ignora que as séries históricas podem estar dissociadas dos sinuosos caminhos da língua. Mais precisamente, é possível que um fenômeno histórico atravesse as mais diversas camadas linguísticas e culturais. Impõe-se assim o estudo comparativo e uma ultra-história que esteja atenta ao fato de que fenômenos estruturalmente conectados podem pertencer a diferentes estratos ou grupos de expressões linguísticas. Nos casos de que estamos tratando, mais exatamente o vampirismo e a licantropia, este se torna o fio de Ariadne metodológico que guiará nossa pesquisa.

16

#### – 4 –

As fontes greco-latinas que fornecem testemunhos sobre o vampirismo, e que remontam, inclusive, a cronologias indômitas muito anteriores à sua transcrição (Wright, 1914), expressam, desde a noite dos tempos, as propriedades distintivas de um fenômeno mitopoiético e de uma práxis cultural situados entre a morte, o sacrifício e o sangue.



Nos funerais de Pátroclo, na *Iliada*, o ritual abarca uma verdadeira hecatombe de touros brancos, ovelhas e cabras, todos degolados para oferecer a lúgubre bebida ao defunto: “fluía em torno do cadáver (*nékun*) o sangue (*aíma*)” (Homero, *Iliada*, XXIII, 30-34). A monumental obra de Erwin Rohde, sempre imprescindível, reconhecia nessas presenças homéricas o arquirrastrado de arcaicos ritos funerários sanguinários: “o odor do sangue (*die Witterung des Blutes*) atrai as almas e a ‘saciedade do apetite por sangue (*Blutsättigung*) [*haimakouría*], é o autêntico propósito dessas oferendas” (Rohde, 1903: 53).

Na verdade, a tese de que as almas dos mortos, no âmbito greco-latino, possam tomar legitimamente a forma de vampiros e se encontram estreitamente relacionadas às metamorfoses animais é pouco lembrada, mas muito bem consolidada (Dumézil, 1929: 44-47). Mais ainda: essa tradição antiga, conforme Dumézil, pode e deve ser colocada em paralelo com as lendas vampíricas provenientes do folclore da Europa central e ocidental. Um caminho que, inclusive, um dos maiores e mais importantes estudiosos do fenômeno seguiu, à mesma época, embora com metodologia distinta (Summers, 2003: 1-77 e 132-324).

Se examinarmos as fontes antigas, na *Hécuba* de Eurípides o espectro de Polidoro relata que Aquiles, depois de morto, apareceu com sua sombra coroando sua tumba para reter o avanço de todo o exército heleno. O morto Aquiles tinha então uma requisição para os vivos, que Polidoro enuncia: “reivindica minha irmã Polixena como vítima sacrificada (*prósphagma*) bem-vinda (*philon*) para sua tumba (*túmboi*) e como tributo sacrificial” (Eurípides, *Hécuba*, 40-43). Nesse sentido, os vampiros antigos estabeleciam um laço que, desde o mundo dos mortos, podiam estender à política, à guerra e às civilizações dos vivos.

Por essa mesma razão, seu apoio tinha um preço tão alto: o “defunto Aquiles (*kaththaneîn Achilléos*)” exige “a libação de sangue para a terra e para o morto” (Eurípides, *Hécuba*, 389 e 392-393). Nesse

contexto, o Vampiro era um eixo que podia unir o inframundo com o supramundo – e ambos com o mundo humano. O meio para essa passagem, contrariamente às visões irenistas sobre a religião antiga, estava dado pelo ritual do sangue oferecidos em sacrifício. Nesse sentido, o sangue atuava como uma ponte que, sendo física, era simultaneamente metafísica, demonstrando que toda metafísica do sobrenatural se origina no corpo e em seus fluidos, particularmente no sangue. A história da metafísica é também uma hemato-somatologia do Ser e não meramente uma conjunção de abstrações, como sugere a imensa maioria das interpretações contemporâneas.

Taltíbio narra então o sacrifício e as palavras cerimoniais do filho de Aquiles durante o ritual: “aceita de mim essas libações propiciatórias (*choás keleterious*) que atraem os mortos (*nekrôn*). Vem, para que possas beber o negro (*mélan*) e puro (*akraiphnès*) sangue (*aîma*) da moça (*kóres*)” (Eurípides, *Hécuba*, 535-538). Nessa cena, é importante uma precisão filológica, pois utiliza-se o vocábulo *choé*, uma libação na tumba de um morto, diferentemente da libação aos deuses que se qualifica de *loibé* ou *spondé*. Esse detalhe é importante por fazer a devida referência ao caráter arcaico e primordial dos ritos antigos, antes de esses encontrarem uma via de simbolizar o sacrifício sob roupagens analógicas que ainda hoje perduram na matriz do pensamento ocidental.

Na tragédia de Sófocles *Édipo em Colono*, em certo ponto, Édipo profere um amargo discurso sobre o destino inelutável dos humanos, a quem a aproximação da morte consome a juventude, o vigor, a confiança e até a amizade entre pares, inclusive a amizade política que tece as alianças entre as cidades. Por isso Édipo adverte Teseu de que as boas relações com Tebas podem seguir o mesmo curso e se deteriorar: “então, meu frio (*psychrós*) cadáver (*nékus*) enterrado (*kekrumménos*) beberá (*piétai*) o sangue quente (*thermòn aîma*) deles, se Zeus ainda é Zeus e se Febo, filho de Zeus, ainda segue sendo infalível (*saphés*)” (Sófocles, *Édipo em Colono*, 600-625). O nascimento da política ocidental

se sela, precisamente, na aliança ritual da terra e do sangue derramado, pois, contrariamente ao que se costuma dizer, os mortos são os senhores da história no mundo antigo.

O *Scholiasta Ranarum* dos fragmentos atribuídos a Aristófanes identifica a própria deusa Hécate como uma autêntica empusa (*tèn empousan*) e, portanto, todo o vampirismo antigo da Grécia se situa sob o reino de Hécate e sob sua influência (Aristófanes, fr. 416; Dindorf, 1864: 504). Filóstrato, destacado expoente da Segunda Sofística, por sua vez, narra a história de como o filósofo pitagórico e xamânico-taumatúrgico Apolônio de Tiana enfrentou uma poderosa *empusa* (criatura também classificada entre as *lâmias* ou *mormolícias*), que pretendia fazer do belo efebo Menipo de Lícia sua vítima, pois este satisfazia os apetites da vampiresa pelos “prazeres sexuais (*aphodisión*) e pela carne humana (*sarkôn*)”. Um elaborado estratagema que incluía as artes mágicas fez com que a empusa tomasse a forma de uma bela e abastada mulher disposta a desposar o jovem.

19

Tendo este aceitado tão irresistível convite, apenas Apolônio de Tiana, no banquete nupcial, pôde desmascarar o malefício e impedir a morte de Menipo nas mãos da criatura da noite, “pois esta estava habituada a comer (*siteísthai enómizen*) corpos (*somáton*) formosos (*kalà*) e jovens (*néa*) dado que o sangue (*áima*) desses era puro (*akraiphnès*)” (Filóstrato, *Vida de Apolônio de Tiana*, IV, 25). Certamente, a história tem paralelos com as vicissitudes narradas por Flegon de Tralhes sobre Macates e Filonea na qual esta última ganha uma vida póstuma pela intervenção de uma empusa (Giannini, 1966: 170-178).

Todas essas demonstrações cabais da existência, sob outros nomes, do vampirismo antigo nos revelam sua correlação íntima, não apenas com a morte, como se poderia acreditar à primeira vista, mas também com a vida-morte, pois o sangue opera como substância ontológica de passagem entre o mundo dos vivos e o dos mortos, e o sacrifício é o operador político originário da *pólis* antiga. Dessa maneira, o mundo

sobrenatural, principal condutor de toda a política, era alcançado com o rito do sangue derramado. Para os Antigos, não há política sem corpo, pois não há entrada para o mundo dos deuses e dos dêmones senão mediante a substância corporal do sangue vital.

O léxico bizantino da Suda define a empusa como “um fantasma demônico (*phántasma daimoniôdes*)” enviado por Hécate ou que se identifica diretamente com ela, estando assim “aparentada com os sacrifícios aos mortos (*toîs katoichoménois enagízosin*)” (Suda, 1834:1227). Novamente temos aqui a mesma consideração filológica precedente sobre a terminologia ritual, pois o verbo empregado, *enagízō*, corresponde ao sacrifício aos mortos em oposição a *thúein*, que se aplica ao sacrifício aos deuses.

Nesse ponto, convém lembrar que Hécate era, ao mesmo tempo, a deusa tutelar da eloquência nas assembleias políticas. Numa analogia estrutural, seria possível sustentar que Hécate, deusa limiar da obscuridade mágica, presidiu o vampirismo antigo como o Cristo invertido em Satanás o faria na teologia política cristã que subjaz ao vampirismo medieval e moderno. Quando são invocadas as divindades mais tenebrosas num portentoso feitiço da Eneida, ali aparecem “Érebo, Caos, Hécate triforme (*Erebumque Chaosque, tergemnamque Hecaten*)” como as potências invisíveis mais ferozes (Virgílio, *Eneida*, IV, 510-511). Sua majestade e proeminência ainda são perceptíveis no início da Modernidade, quando aparece em *Macbeth* de William Shakespeare para advertir suas bruxas:

*How did you dare  
To trade and traffic with Macbeth  
In riddles and affairs of death;  
And I, the mistress of your charms,  
The close contriver of all harms,  
Was never call'd to bear my part,  
Or show you the glory of our art?*

(Como se atreveram  
A negociar e traficar com Macbeth  
Sobre enigmas e questões da morte;  
E eu, a senhora dos seus feitiços,  
Autora secreta de cada dano,  
Nunca fui chamada para meu papel  
Ou para mostrar a vocês a glória de nossa arte?)  
Shakespeare, *Macbeth*, III, v.

21

O caráter tripartite de Hécate, que marca sua soberania sobre o céu, a terra e o Averno, constitui um postulado metafísico enunciado em linguagem mitopoética. Por isso, o vampirismo é também uma espécie de Mito com delineamentos metafísicos no qual se mostra que o sangue e o rito mantêm unidos os três planos primogênicos da vida e do Ser: céu-mundo-ultratumba; e como não existe separação entre o sensível, o inteligível e o sobrenatural, senão que as três formas se declinam unicamente como expressões de uma mesma realidade que se enlaçam graças ao sacrifício. Chegados neste ponto, pode-se conceber o vampirismo como um dos operadores que mostram o reverso da metafísica da presença através de seu preço em noturnidade e sombra, mas sem a intervenção dos quais a Necessidade e a própria matriz do Universo desandariam de seu caminho despojando a realidade de sua contraface obscura, mas co-pertencente ao Ser como mostração.

Por sua parte, Aristófanes faz constar que a *empusa* possui poderes metamórficos e uma “perna de bronze (*skélos chalkoûn*)” (Aristófanes, *Rás*, 293). Não deve nos surpreender, portanto, que, em seu *Nosferatu, eine Symphonie des Grauens*, o cineasta Friedrich Wilhelm Murnau bati-ze a embarcação que traz o conde Orlok à Alemanha com o nome de *Empusa*. Justamente, falando deste filme, Siegfried Kracauer descreveu Nosferatu como uma espécie de Átila que adquire sua força identificando-se com a pestilência, e que essa figura vampírica toma forma,

precisamente, naquela zona inescrutável “em que os mitos e os contos de fadas se encontram” (Kracauer, 1947: 79).

– 5 –

A morfologia histórica levada adiante pela monumental obra de Carlo Ginzburg sobre o *aquellarre*, o conciliábulo de bruxos e bruxas, é um marco na investigação de finais do século XX que a historiografia nunca pôde realmente assimilar em seus métodos ou consequências teóricas. Os elementos folclóricos de que tratamos em nossa pesquisa sobre o vampirismo e a licantrópia se entrecruzam, indubitavelmente, com muitos aspectos dos *corpora* de Ginzburg sobre as bruxas. Certamente, estamos de acordo com sua perspectiva de que grande parte de nosso patrimônio cultural provém dos caçadores siberianos, dos xamãs da Ásia setentrional e central e dos nômades das estepes.

Sua investigação histórica das causas desses fenômenos o leva a reconsiderar milênios de história e pré-história humanas. Nesse ponto, é fundamental destacar uma grandiosa descoberta: a de que as variações da história de *Homo* em sua passagem sucessiva pela caça, pela pecuária e pela agricultura não modificaram uma estrutura primordial. Essa estrutura diz respeito à “participação do mundo dos vivos no dos mortos, na esfera do visível e do invisível (*alla sfera del visibile e a quella dell’invisibile*)”. Esta configuração é então elevada à altura de um “traço distintivo da espécie humana (*tratto distintivo della specie umana*)” e, portanto, não se trata de um relato entre tantos mas da “matriz de todos os relatos possíveis (*matrice di tutti i racconti possibili*)” (Ginzburg, 1989: 289).

Em nosso caso, entretanto, tentaremos levar as coisas ainda mais longe. Por um lado, por pensarmos que a busca não deve se limitar ao discurso que expressa as relações entre os vivos e os mortos, ou, mais precisamente, à para-ontologia que tornou esse fato possível. Por outro, poque não convém que nos limitemos, em cada um dos percursos

temporais, aos períodos que abarcam essa ilusão (em que Ginzburg crê fervorosamente) chamada de “espécie humana”, com sua história e sua pré-história. Devemos perscrutar os próprios confins da vida sobre a Terra e, possivelmente, os horizontes que superam até mesmo esse limite e resguardam um segredo metafísico primordial sob as roupagens do vampirismo ou da licantropia.

## – 6 –

23

Os filólogos mais conspícuos admitem no entanto que a necromancia dos antigos gregos e romanos representa um elo incontornável na arqueologia do vampirismo (Ogden, 2001: xv), mesmo que não extraiam as consequências filosófico-históricas que essa constatação acarreta. Por outro lado, a prática de além-túmulo era muito difundida, pois “se acreditava que os espíritos dos mortos gozavam de um saber especial sobre o porvir e que podiam comunicá-lo aos vivos” (Cairo, 2021: 116). Nesse sentido, a Grande Mãe da terra era a detentora ancestral dos ciclos de destino que determinavam os avatares dos seres vivos sobre seu solo.

Seja por predisposição das almas, como afirmavam pitagóricos e platônicos, seja por seu caráter ctônico, o contato com as profundidades da Grande Mãe provocava um furor profético que tornava os mortos, restituídos à vida mediante rituais necromânticos, seres capazes de escarafunchar nas profundidades do devir da História. Os cadáveres ressuscitados dos necromantes são os senhores vampíricos secretos que escondem o saber da história dos vivos.

Certamente, na Antiguidade, todo ato de necromancia exigia que se escavasse um poço, além de libações, oferendas de grãos e flores, assim como de sangue na prática conhecida como *haimakouria* que acompanhava o sacrifício animal e as orações (Ogden, 2001:7). Mesmo se a perspectiva ultra-histórica situa as práticas necromânticas como antecedentes dos ritos ancestrais na conformação da nomotecnologia de

*ánthropos*, do ponto de vista filológico, a palavra *Nekuomanteia* (adivinhação pelos mortos) como feminino singular abstrato pode ser atestada, em grego, a partir do século III a.C, embora o neutro singular *nekuomanteion* já se encontrasse no século V a.C (Ogden, 2001: xx).

Sua forma latinizada, *Necyomanteia*, é encontrada no título de um mimo de Labério, no século I a.C. (Aulo Gélio, *Noctes Atticae*, xvi, 7, 12). Na mesma centúria, Cícero utiliza o plural neutro grego *nekuomanteia* para designar os ritos de adivinhação pelos mortos (Cícero, *Tusculanae Disputationes*, I. 37) e atribui sua prática a Ápio Cláudio Pulcro, cônsul e censor que foi companheiro de Cícero no colégio dos áugures (Ogden, 2001: xxxi).

A *Farsália*, de Lucano, traz a descrição mais detalhada do ritual ancestral da necromancia que o mundo romano nos legou. Justamente, pode-se constatar nesse caso como Erícton, a mais temível e poderosa bruxa da Tessália: “*si sanguine uiuo est opus* (se seu rito exige sangue dos vivos)” (Lucano, *Farsalia*, vi, 554-555), não hesita na hora do sacrifício humano de crianças ainda por nascer arrancadas dos ventres das mães.

Como teremos ocasião de analisar mais adiante, esses rituais arcaicos encerram um ensinamento profundo sobre o sentido da História: os homens apenas podem fazer crônicas, mas o sopro autêntico da História é sua projeção como profecia do tempo por vir, e os senhores do tempo são os mortos e os vampiros ressuscitados. Os senhores da noite e do sangue constituem-se como os autênticos intérpretes da história humana, que só pode ser compreendida sob a forma de um xamanismo que esgaravata no tempo sob as roupagens do vampirismo, cujo poder provém, mais uma vez, do sangue das vítimas propiciatórias.

Desse ponto de vista, a crônica é o ponto zero da História. Seu autêntico alcance só é obtido mediante a profecia e este é o território dos mortos que exigem sangue. Eis aí o liame perdido de toda a filosofia



da História que, caso perca o contato com suas origens arcaicas, corre o risco de cair na obsolescência. É o que, de fato, ocorre hoje em dia, no ocaso desta região ontológica e disciplinar do Tempo, confinada por um positivismo perdido numa materialidade da qual não pode se desgrudar.

– 7 –

Mônica Cragolini desenvolveu uma brilhante reflexão filosófica sobre o sangue e o sacrifício. Uma violência estrutural que vive do sangue do outro. Diz a filósofa:

Entendo por “violência estrutural” a arquitetura de organização do mundo da cultura (em contraposição ao mundo não humano, às vezes chamado “natureza”); organização que não é violenta por excesso, mas porque “necessita” ser violenta para poder se estruturar e ordenar as distintas formas de vida numa escala hierárquica (Cragolini, 2021: 4-5).

25

Daí a existência de um “hemato-homocentrismo” (já anunciado na obra de Jacques Derrida), em que o sacrifício do sangue e da carne, tanto humanos como animais, funda a cultura. De fato, desconstruindo Freud, o filósofo francês contempla a hipótese de uma culpa ancestral, pela qual “o tabu do sangue presta contas de um desejo de sangue e de assassinato originário e indestrutível” (Derrida, 2015: 295).

Embora Freud e Derrida toquem num ponto nevrálgico, a indagação cessa onde deveria começar, pois o assassinato originário remete ao sangue, mas este não é patrimônio do Pai e sim do Vampiro. Este último atua como arqui-vestígio de acesso não tanto ao mundo, mas às condições transcendentais que possibilitam a existência da série lógico-ontológica do céu-mundo-ultratumba como matriz do Ser, conforme delineamentos que requerem um maior aprofundamento, pois, neste mesmo entrelaçamento, encontra-se em jogo nada menos do que a origem da vida-morte sobre o orbe terrestre.

A obra do teólogo e catalogador de códices gregos da Biblioteca Vaticana, León Alácio (1586-1669), de proveniência grega ortodoxa, mas depois convertido ao catolicismo romano, constitui um dos testemunhos mais preciosos que temos da passagem da tradição grega e medieval para a Modernidade em matéria de vampirismo, pois seus textos reúnem dados advindos tanto do folclore quanto da tradição erudita. Nesse sentido, Alácio defende plenamente a existência do vampirismo, para o qual fornece uma oportuna explicação teológica.

Com a anuência do poder de Deus, que, de alguma maneira, antecipa o castigo divino no Juízo Final, o fenômeno vampírico é uma espécie de vivência antecipada do castigo eterno. Nesse sentido, se os anjos testemunham por Deus, os vampiros dão crédito à existência do Diabo e dos suplícios do Inferno. São os mensageiros do Dia Final que caminham sobre uma terra suplicante. De fato, o monge conta como se encontrou, durante sua juventude em Quios, enquanto estava sob a tutela de seu mestre e tio materno Miguel Neurides, diante da tumba de um vampiro na Igreja de Santo Antônio. Com efeito, como assinala Alácio:

O Diabo (*Daemon*) é perfeitamente capaz de fazer um corpo a partir de qualquer matéria (*corpus ex materia*) e com qualquer aparência (*similitudinem*) que deseje (...). O Diabo pode, com apenas um ínfimo esforço, roubar um corpo morto (*corpus demortui arripere*), adentrá-lo, mover-se nele como se fosse seu próprio e fazer com ele tudo o que um corpo pode fazer — estar vivo, embora não possa fazer as coisas que chamamos vitais (*vitalia*). Quem poderia então ser tão obtuso a ponto de negar que o Diabo, capaz de se tornar o Anjo da Luz (*Angelum lucis*), tem o poder de recuperar o corpo inchado (*tumens*) e fétido (*foetidus*) de um Bulcolacas (*Bulcolacae*) de um cemitério e perambular com ele, anunciando desastres e causando sofrimento à Humanidade? (Alácio, 1645: 145-146).

Como se vê, uma sofisticada teologia política informa a tratadística de Alácio, que não apenas faz do vampirismo o inverso negativo de Deus como também discute as possibilidades de ambos os oponentes, Deus e Diabo, na gigantomaquia sobre o próprio problema da vida e da morte, que é, no final das contas, o que Alácio reconhece como o núcleo central que o fenômeno vampírico toca.

Essa característica também é reconhecida no último tratado de Pohl e Hertel, que designa, precisamente, sob o nome de “*Vrovcolacas*”, os “homens defuntos (*homines defunctos*)” que libam o sangue dos humanos vivos (Pohl & Hertel, 1732: § XI). Nesse sentido, torna-se igualmente sugestiva a hipótese linguística formulada por Montague Summers, quem, apoiando-se no *Etymologisches Wörterbuch der Slavischen Sprachen* de Franz Miklosich, apontou um caminho que deve ser ponderado com seriedade, a saber, que com a exceção do sérvio, em todas as línguas eslavas das quais o termo grego *vrykólakas* deriva, ele possui a significação tanto de vampiro quanto de homem-lobo, mostrando a profunda copertinência de ambos os fenômenos, conforme a crença eslava de que “um homem que durante sua vida foi um homem-lobo, necessariamente se transforma num vampiro depois de sua morte” (Summers, 1933: 20-21).

Agostinho Calmet (1672-1757), na mesma linha, qualifica este tipo de fenômenos como “fanatismo epidêmico (*fanatisme épidémique*)”, embora não se prive das seguintes afirmações:

Essas pessoas retornam em seus próprios corpos; são vistas, reconhecidas, exumadas, processadas, empaladas, têm suas cabeças cortadas e são queimadas. Não é, portanto, apenas possível mas muito certo e real (*très-vrai & très-réel*) que aparecem com seus próprios corpos (...). O Demônio tem o poder de dar vida a alguns corpos e conservá-los da corrupção durante certo tempo, corpos de que se serve para enganar os homens com ilusões e causar-lhes pavor (*frayeur*), como ocorre com as almas penadas da Hungria (Calmet, 1746: 16 e 140).

Dessa forma, os seres vivos não têm que esperar o Dia do Juízo para experimentar, já no tempo presente, as desventuras e os tormentos do Inferno. De certo modo, o vampirismo constitui o reservatório das presenças obscuras do Averno entre os homens para lhes recordar que o tempo escatológico, embora inescrutável quanto à sua chegada, não deixa de transmitir sinais antecipatórios do grande Apocalipse e da pós-história daquela parte da Humanidade que poderia receber a punição eterna.

– 9 –

Não restam dúvidas de que a literatura gótica constituiu a garantia moderna da figura do vampiro. No entanto, não se deve pensar, como seria tentador, que se trata meramente de uma estetização e deformação de antiquíssimos rituais. Ao contrário, devemos tomar a literatura moderna como uma criadora copartícipe da mitopoiesis vampírica, vale dizer, a extensão moderna e contemporânea de uma mitologia milenar que ela contribuiu para liquidar. Nesse sentido, a ultra-história literária dos vampiros modernos deve ser abordada, pelo menos, desde o Romantismo alemão (Ibarlucía & Castelló-Jourbert, 2007: 16-17). Já no início do século XIX, Lord Byron poderá enunciar, em *The Giaour* (1813), aqueles versos imemoriais que constituem um marco da tradição:

*But first, on earth as Vampire sent,  
Thy corse shall from its tomb be rent:  
Then ghastly haunt thy native place,  
And suck the blood of all thy race.*

(Mas antes, enviado à terra como Vampiro,  
Teu cadáver do sepulcro será arrancado:  
Então, atormentará horrorosamente teu lugar natal,  
E sugará o sangue de toda tua raça).  
(Byron, *The Giaour*, 755-758)

Pode-se detectar aqui, provavelmente, um conhecimento, da parte de Byron, do tratado de Dom Calmet e de outras fontes possíveis, entre as quais *René*, o romance de Chateaubriand publicado em 1802 (Ibarlucía & Castelló-Jourbert, 2007: 56). Assim, é moldada, progressivamente, a figura do vampiro moderno, com sua personalidade da época da decadência europeia: “um indivíduo que não sentia simpatia por nenhum ser na populosa terra, exceto por aquela a quem se dirigia” (Polidori, *El Vampiro* (1819), em: Ibarlucía & Castelló-Jourbertm 2007: 56). As definições canônicas não tardarão por sua vez:

Os signos do vampirismo são: a conservação de um cadáver para além do tempo em que os outros corpos entram em putrefação, a fluidez do sangue, a flexibilidade dos membros, etc. Diz-se também que os vampiros têm os olhos abertos nas covas, que as unhas e o cabelo crescem neles como nos vivos. Alguns são descobertos pelo ruído que fazem em suas tumbas quando mastigam tudo que os rodeia, às vezes até sua própria carne (Prosper Mérimée, *Sobre el vampirismo* (1827), em: Ibarlucía & Castelló-Jourbert, 2007: 143).

29

Essas propriedades podem operar, justamente, porque “jamais Satanás ocultou melhor suas garras e seus cornos” (Théophile Gautier, *Los amores de una muerta* (1836), em: Ibarlucía & Castelló-Jourbertm 2007: 182). As mulheres, por sua vez, não estão isentas de participar das filas do vampirismo mais exótico:

Nessas regiões afastadas que têm já os esplendores do Oriente, mas onde reinam essas misteriosas pragas, relegadas por vocês ao campo das fábulas, cada qual sabe bem que todo vampiro, seja qual for seu sexo, tem um dom particular para fazer o mal, que exerce sob uma condição, rigorosa lei cuja infração custa ao monstro torturas abomináveis. O de Adema, assim se chamava a búlgara, era o de renascer bela e jovem como o amor a cada vez que conseguia aplicar uma cabeleira viva sobre a espantosa nudez de seu crânio: entendo com isso uma cabeleira arrancada da cabeça de uma pessoa viva. E, por isso, sua tumba estava cheia de crânios de donzelas e

jovens mulheres (...) *In vita mors, in morte vita*, a morte na vida, a vida na morte (Paul Féval, *La Vampira* (1865), em: Ibarlucía & Castelló-Jourbert, 2007: 307-308).

Aqui são definidos os traços da metafísica da morte própria ao vampirismo antigo, filtrado pela teologia cristã e que se enuncia no *motto* latino que põe em abismo o par conceitual vida-morte que se corporifica no vampiro para fazer dele um (aparente) paradoxo lógico-ontológico vivo. Nesse aspecto, o vampiro é o representante mais conspícuo de um paradigma milenar esquecido que encerra um dos mistérios estruturais do sistema da vida que, até agora, passou completamente inadvertido pelo escrutínio filosófico.

Poucas vezes as sensações provocadas pela presença do vampiro foram descritas com maior acuidade do que no fragmento seguinte:

Então veio o medo, o pânico atroz que não tem nome, o horror mortal que custodia os confins do mundo, que não vemos nem conhecemos como conhecemos outras coisas, mas que sentimos quando seu gélido calafrio congela nossos ossos e revolve nossos cabelos com o toque de sua mão fantasmal (Francis Marion Crawford. *Porque la sangre es vida* (1905), em: Ibarlucía & Castelló-Jourbert, 2007: 551).

A *psyché* é, definitivamente, junto com o sangue, o domínio do vampirismo da mitologia literária moderna, mediada por uma blasfêmia amorosa. Pois mais do que a libação do sangue sacrificial no ritual do sado-masquismo amoroso da morte, é determinante a conquista da *psyché* da vítima seduzida, que cede seus próprios confins psíquicos para entrar numa espécie de universo Outro e completamente estranho a seu mundo consciente. A vítima do vampiro consegue fazer a experiência do mundo fantasmal; entra paulatinamente nele para se tornar sua prisioneira. A experiência-fantasma é equivalente à conquista de uma *psyché* que agora é levada até um plano superior de (in)consciência. Ao mesmo tempo, como a vítima não conhece as leis que regem esse domínio, este se transforma num lugar em que ocorre a conquista de seu Si mesmo, de seu eu individual que, progressivamente, entra

num processo de dissolução irreversível para se confundir numa *psyché* comum à vítima e ao vampiro.

Não resta dúvida de que o mais exímio catalizador de toda a tradição vampírica anterior foi a obra-prima de Bram Stoker, que plasmou na memória da Humanidade o vampiro mais excelso de toda a história:

Havia um sepulcro maior e mais senhorial (*lordly*) do que os demais; embora enorme, fora nobremente proporcionado. Nele não havia senão uma palavra: DRÁCULA. Assim que era essa a morada onde repousava como não-morto (*Un-Dead*) o rei dos vampiros (*King-Vampire*), a que tantos outros se deviam (Bram Stoker. 1992 (1897<sup>a</sup>): 374).

A filosofia do não-vivo atinge aqui um ponto culminante que concerne, evidentemente, à ontologia analéptica, que buscamos desenvolver neste livro. O Não-morto, a mais metafísica e econômica das definições de um vampiro, acaba sendo, no caso de Drácula, uma espécie de Ur-Pai numa Horda de vampiros imemoriais. Alfa e ômega de uma linhagem satânica, seu nome condensa tudo que a Humanidade do Novo Mundo do Capital, alienada de seu acesso à dimensão do imaterial, só podia viver sob a forma de um pesadelo que retorna na realidade, mediante a figura de um Rei ávido de sangue sacrificial e senhor da noite mais escura.

Provavelmente, o tom metafísico último do vampirismo literário moderno foi sido enunciado na Argentina pela prosa de Horácio Quiroga: “para os seres que vivem na fronteira do mais além racional, a vontade é o único sésamo que lhes pode abrir as portas do eternamente proibido” (Horácio Quiroga, *El Vampiro* (1927), em: Ibarlucía & Castelló-Jourbert, 2007: 595). É de fato da mais alta relevância que a propriedade da agência de um sujeito no mundo seja, de um ponto de vista biológico, atribuída normalmente aos seres vivos. O caso vampírico, em contrapartida, demonstra que um não-vivo pode ser agente voluntário de ações sobre o mundo dos vivos e, em certo sentido, o

paradigma de toda ação que passa da negatividade à positividade de seu exercício.

Por essa razão, sempre longe dos convencionalismos, é o mérito de H. P. Lovecraft, que seguramente tinha em mente a *Berenice* de Edgar Allan Poe, haver celebrado o que poderíamos chamar de credo anárquico e niilista do vampiro eternamente condenado:

Agora cavalgo com as zombeteiras e amigáveis gulas no vento da noite, e de dia brinco entre as catacumbas de Nephren-Ka, no inacessível e desconhecido vale de Hadoth, junto ao Nilo. Sei que a luz não é para mim, exceto a da lua, sobre as tumbas rochosas de Neb, e que tampouco há para mim qualquer alegria, exceto os inomináveis festejos de Nitokris sob a Grande Pirâmide, mas em minha nova selvageria e liberdade quase agradeço a amargura de ser um anormal (H. P. Lovecraft. *El intruso* (1921), em: Ibarlucía & Castelló-Jourbert, 2007: 582-583).

Não se poderia enunciar com maior maestria aquilo que constitui a analítica existenciária e, conseqüentemente, política do vampirismo. Dessa forma, o Vampiro é a figura ontológica que representa, com maior exatidão, o vivente humano de nosso tempo. O espelho invertido do morto-vivo não deve nos confundir a respeito das simetrias invertidas, já que aqui a analogia opera justamente mediante essas equivalências alternadas.

Assim, o Vampiro é o depositário do autêntico “estar lançado” do vivente e o “ser-para-a-morte” define seu traço existenciário fundamental, a partir do qual enlaça o tempo com o Ser numa perspectiva que só para os viventes, em seu estado de vivos, pode parecer dissociada. Por isso, no Vampiro e no vivente, como opostos complementares, colidem o *status corruptionis* e o *status integritatis* até o ponto em que se desvela o quanto ambos se co-pertencem desde as origens da vida e se projetam, na novíssima virada epocal que atravessamos, para uma forma inédita de subversão de toda sua existência milenar no Ser.



Num ensaio de enorme interesse, Friedrich Kittler analisou Drácula como um tipo de *Mediengeschichte* e, portanto, como o resultado do triunfo das *media* tecnológicas sobre o obscurantismo sanguinário da velha Europa (Kittler, 1993). Por um lado, o diagnóstico toca um ponto central: as tecnologias, de certa forma, encurralaram o vampirismo. Por outro, o alcance limitado da análise de Kittler, que se concentra unicamente na figura de Drácula, impede-o de observar que a sombra metafísica do vampirismo se estende para muito além da condição histórica dos seres falantes ou da história europeia para se tornar o próprio emblema da condição de toda a vida sobre a Terra.

Desse ponto de vista, o vampirismo não é um fenômeno histórico restrito ao gótico e seus temores tecnológicos, senão que, ao contrário, constitui a via de acesso ao umbral metafísico originário de todas as formas de vida em Gaia e, nesse ponto, segue sendo um determinante que, por caminhos que deveremos explorar reiteradamente, continua a determinar todos nós, seres vivos, em nossa própria estrutura genômico-metafísica. Ao contrário, o que se torna alvo de combate aberto em nossa época não é tanto o vampirismo *per se*, mas sua influência na condição do *Homo sapiens* enquanto tal.

Exceto que, segundo a tese deste livro, o humano nunca existiu e, por conseguinte, podemos dizer que todo ser vivo, especialmente os seres falantes, sob uma forma de analogia metafísica que deveremos precisar, são vampiros com uma estrutura lupina. O que Kittler não conseguiu captar, então, foi que todo combate contra o vampirismo é uma guerra interna dos seres falantes contra si mesmos e sua história metafísica, guerra que só pode ter resultados imprevisíveis, que, como veremos, não excluem a catástrofe.

É bastante sugestivo que, nos estudos sobre o sacrifício, a mitopoiesis do sacrifício vampírico tenha sido completamente deixada

de lado. De fato, Joseph de Maistre, em seu pioneiro e sob muitos aspectos imprescindível tratado de 1810 sobre o sacrifício, ressalta a problemática decisiva do sangue, do Egito até a Índia, da Grécia até o continente americano.

A vitalidade do sangue, ou melhor, a identidade do sangue e da vida sendo um postulado de que a Antiguidade não duvidava e que foi renovado em nossos dias, era também uma opinião tão antiga quanto o mundo *que o céu irritado contra a carne e o sangue não podia ser apaziguado senão pelo sangue*; e não existe nação que tenha duvidado de que a efusão do sangue tivesse uma virtude expiatória. Ora, nem a razão, nem a loucura puderam inventar esta ideia e, ainda menos, torná-la difundida de modo generalizado. Ela tem suas raízes nas profundezas últimas da natureza humana (De Maistre, 2007: 812).

Seu mérito consiste em afirmar a importância do sangue como nenhum outro estudioso sobre a temática sacrificial ousou fazer, abandonando, com toda determinação, a teoria de que o sacrifício seria uma “oferenda” aos deuses. Não obstante, De Maistre associa inevitavelmente o sacrifício à culpa primordial da Queda, assumindo uma visão cristã que obscurece sua intuição primordial de que apenas nas profundezas da natureza humana é possível encontrar as raízes do fenômeno. A ideia poderia ter sido fecunda se o próprio De Maistre não tivesse fechado os caminhos ao postular que essas profundezas se identificam com a *natura lapsa* da teologia política cristã do pecado adâmico.

Daí decorre, justamente, a sugestiva explicação oferecida por De Maistre sobre o instituto jurídico do *homo sacer* (já amplamente conhecido em seu tempo), o qual pode ser sacrificado precisamente por estar consagrado por sua culpa. A execução constituindo, ao contrário, o meio de sua des-consagração (De Maistre, 2007: 816). Nesse sentido, o *homo sacer* demonstra a teoria de De Maistre de que a única fonte de toda autoridade jurídico-política reside no sacrifício. Contudo, a expiação da culpa pelo sangue alcança seu ápice com o cristianismo:

O homem culpado não podia ser absolvido, a não ser pelo sangue das vítimas: esse sangue era então o laço da reconciliação; o erro dos antigos foi imaginar que os deuses acudiriam onde quer que o sangue corresse sobre os altares (...) os antigos ainda viam algo de misterioso na comunhão do corpo e do sangue das vítimas (De Maistre, 2007: 837-838).

Com efeito, admitida a comunidade do sangue, só o sacrifício de Cristo inocente pode garantir a “salvação pelo sangue” da culpa originária (De Maistre, 2007: 839). Ora, acontece que, precisamente, o *locus* mais propício onde o sangue se transforma no centro do sacrifício enquanto mistério da vida se dá no vampirismo, cujas fontes De Maistre não leva em consideração, pois ele constitui, como veremos, a sombra mais perigosa que existe para a legitimação da teologia política cristã do sacrifício do sangue messiânico.

35

Nesse ponto, a teoria de Mauss e Hubert sobre o sacrifício, embora monumentalmente erudita, representa um retrocesso teórico em relação à interpretação do fenômeno que é definido como capaz de “estabelecer uma comunicação entre o mundo sacro e o mundo profano pelo intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída ao longo da cerimônia” (Mauss & Hubert, 2004: 302). A necessidade da intermediação se justifica pelo fato de que “as forças religiosas são o próprio princípio das forças vitais” e, por essa razão, o oficiante necessita de um substituto sacrificial para não encontrar ele próprio a morte num rito em que busca renovar a vida em relação com os deuses (Mauss; Hubert, 2004: 303).

Essa concepção foi herdada por Marcel Mauss de seu mestre, o hinduísta Sylvain Lévi. Mas neste ela apresentava matizes superiores, pois, no caso védico, “sendo o lugar no qual converge o universo, o sacrifício põe em contato a terra e o céu” (Lévi, 2009: 107). Como os próprios deuses e demônios são criados pelo sacrifício, a lei do sacrifício consiste então em imitar os deuses: “sendo o sacrifício uma obra divina cujo

fim é a transformação do homem em deus (...) imitar os deuses significa, ao mesmo tempo, sair da condição humana” (Lévi, 2009: 100).

Esse matiz do estudo de Lévi havia sido oportunamente captado e ressaltado por Mauss em todas as suas consequências: “o sacrifício não é apenas autor dos deuses, é deus e é o deus por excelência. É o mestre, o deus indeterminado, o infinito, o espírito do qual tudo vem, morrendo e nascendo sem cessar” (Mauss & Hubert, 2004: 353).

Nesse ponto, é necessário lembrar que, precisamente, a superação da condição humana está em jogo no sangue do sacrifício vampírico em que os participantes se tornam também imortais, embora duplos demoníacos dos poderes divinos. Todo o humano, de fato, pode ser definido como um êx-tase de uma condição postulada, mas nunca assumida e perdida para sempre. Novamente, o marco do sacrifício vampírico desafia as lições mais perspicazes sobre o sacrifício, porque seu sangue se derrama por meio de uma conquista trágica do reino da morte. Não existe, no sacrifício vampírico, a tranquilidade da imitação dos deuses e sim a entrada num Averno que torna possível fazer eternamente para além da vida e da morte.

O vampiro não coloca a esfera sacra em comunicação com a profana, mas, ao contrário, profana o domínio sacral para transpassar a vida-morte rumo à eternidade e estabelecer uma descontinuidade perene entre o mundo dos seres vivos e a esfera dos deuses. A prestação mais específica do sacrifício do sangue vampírico separa, para sempre, o laço com o divino celeste para consagrar a atadura com as forças ctônicas assegurando que não exista, nunca mais, concordância entre os deuses e os mortais.

Um herdeiro mais direto do que se costuma crer do pensamento de De Maistre, o intrépido Georges Bataille, tem razão quando intui que o deus do sacrifício acaba sendo o devedor de um crime destruidor. Mas erra no essencial ao desviar o sentido do sacrifício para uma esfera em que prima a não-productividade: “o sacrifício é a antítese da produ-

ção, feita com vistas ao futuro; é o consumo que só tem interesse pelo próprio instante, (...) é dom e abandono (...); no sacrifício, a oferenda se furta a qualquer utilidade” (Bataille, 1974; 66-67).

No sangue do sacrifício vampírico, em contrapartida, não há oferenda e sim depredação e absorção que não busca o inútil ou o improdutivo, mas, ao contrário, tem uma meta quase-destinal traçada desde tempos imemoráveis: ser o *alienus* da vida que, ao mesmo tempo, a torna transcendentalmente possível. Nesse ponto, o sangue e a morte são o testemunho da fagocitação primordial da vida que se consome para se perpetuar (ou se extinguir) no decurso dos milênios.

37 Numa perspectiva interessante para nossa pesquisa, Eduardo Viveiros de Castro recorda, por exemplo, que na cosmologia dos *Araweté*s existe o que se poderia denominar um canibalismo póstumo, no qual as divindades celestes (*Mai*) devoram as almas dos mortos chegados ao céu como prelúdio à sua transformação em entidades imortais totalmente semelhantes a seus devoradores: “Esse canibalismo místico-funerário araweté é uma transformação, tanto histórica como estrutural, do canibalismo bélico-sociológico dos Tupinambá da costa brasileira” (Viveiros de Castro, 2011: 460).

Nesse caso, o aspecto póstumo-funerário do sacrifício adquire uma grande importância por ser uma característica que também encontramos no vampirismo sacrificial, mas, diferentemente das etnias brasileiras, o aspecto místico-mortuário não ocorre no mundo dos céus, senão nesta mesma Terra, pois a morte (ou, talvez, mais precisamente o Outro-não-vivo), de acordo com um dos axiomas essenciais que tanto o vampirismo como a licantropia ensinam, é a condição de possibilidade daquilo que tivemos por bem chamar de vida, condição sem a qual ela não poderia acontecer.

É possível formalizar uma axiomática do Ultra-ser que se depreende dos desenvolvimentos do vampirismo como fenômeno filosófico e cujas propriedades gostaríamos de enunciar sob o nome de *ontologia analéptica*. Entendemos por isso a possibilidade de interrupção do tempo histórico da metafísica da presença que o vampirismo atualiza em cada instante de sua *Nachleben* (sobrevivência) perpétua, desde a alvorada da vida até nosso habitat contemporâneo, na era do titanismo telemático.

O primeiro axioma estabelece que o Vampiro, como figura da Não-Vida, da In-vida do morto não-morto, do morto ressurrecto, é a condição transcendental de possibilidade da vida que, para superar essa tensão não-dialética, necessita de um suplemento ou de um elemento supernumerário. Trata-se, então, da existência de um plus-de-vida que se condensa na forma de uma tração do imaterial como motor vital que arrasta a in-vida até sua metamorfose em vida vivente que é levada por uma isca analéptica que interrompe o curso do fluxo da vida precisamente para, em sua detenção, lançá-la novamente ao fluir que lhe permite sua evolução perpétua.

Um corolário se deduz: não existe nenhuma vida que se sustente a si própria na imanência de seu próprio devir material. A vida e a morte são uma emanção de uma instância anterior que as antecede e são guiadas em seu decurso por uma figuração analéptica que, sem ser transcendente, não se confunde com o fluxo imanente da vida senão na medida em que o interrompe para, num paradoxo apenas aparente, lhe dar movimento.

O segundo axioma implica que, reciprocamente, a Vida aspira ao *Nihil* vampírico desde a própria origem de sua emergência no plano do Ser. Nesse sentido, a isca analéptica que arrasta a vida para a sua evolução é um tipo de *archi-figmentum*, uma isca imagética. A imagem aqui nada mais é do que a potência imaterial que torna a vida material

plenamente realizável. O corolário correspondente indica que a vida é, conseqüentemente, o negativo puro e que, unicamente fazendo sua a nulidade eminente, a vida pode continuar para além de todas as inexistentes relações que se dão ao longo de seu tecido, mas ao preço de que seu devir jamais possa ter sentido, o qual apenas pode ser seguido, embora não apropriado, por carecer de meta e de final. Nesse ponto, toda a vida não é mais do que a homenagem perpétua do Cosmos à Morte; salvo que ambos convergem na imanência absoluta de um *Nihil* que os precede e que é expressão de uma perfuração suprema no fundamento do Ser. Como veremos em seguida, com este corolário não fizemos outra coisa senão definir o Amor em seus termos esotéricos e urânicos.

– 12 –

39 Observou-se com grande perspicácia que, efetivamente, há traços da Modernidade que só puderam ser vislumbrados pela captura única de que se gabava Charles Baudelaire (Calasso, 2021). Ao mesmo tempo, não é menos verdadeiro que a singularidade de Baudelaire se constitui em relação a uma *longue durée* de fórmulas textuais e tropos poético-metafísicos que o precedem. O caso do vampirismo em Baudelaire, que associa Eros à morte, é uma demonstração categórica desse fato.

De fato, como demonstrou o expoente máximo do *dolce stil nuovo*, o segredo do Amor está em sua co-pertinência em relação à Morte. Ao mesmo tempo, a Morte é outra forma do son(h)o. Como foi ressaltado num notável livro sobre a tradição medieval da onirociência, Hipnos e Tântatos não podem ser separados, pois “os son(h)os e a morte se parecem; os rios que separam esses leitos violam suas fronteiras (...) durante o son(h)o há uma outra política do desejo, do crime e da ressurreição”. (Bollini, 2020: 220)

Assim o *dictum* do enamorado se enuncia:

*Credo sol perché vede*

*Ch'io domando mercede*

*A Morte, ch'a ciascun dolor m'adita*

(Creio somente porque vê  
Que clamo mercê à Morte,  
Que em mim a todo tormento dá guarida).

*Che va parlando di crudele amanza  
(...) m'affanna là ond'i' prendo ogni valore.*

(que vai falando dessa Dama cruel,  
(...) me aflige ali de onde tiro todo valor).  
(Cavalcanti, 2011: XXXII).

A crueldade da Dama conduz indefectivelmente à natureza profunda do Amor que está chamado a se dissolver na Morte como realização última da dessubjetivação do amante e da evanescência da imagem amada no intelecto agente, conforme a tradição averroísta à qual pertence Cavalcanti e que contém a erotologia mais elaborada de todo o Renascimento italiano.

É nessa genealogia que se inscreve a fria crueldade do vampiro que acossa o poeta baudelairiano:

*Toi qui, comme um coup de couteau,  
Dans mon cœur plaintif es entrée ;  
Toi qui, forte comme um troupeau  
De démons, vins, folle et parée.*

(Tu que, como uma facada,  
Em meu coração queixoso entraste;  
Tu que, forte como um tropel  
De demônios, vieste, louca e adornada).  
(Baudelaire, 1991: 82)

A demonologia medieval e renascentista retorna em Baudelaire como uma vampiresa que invade o amante melancólico sob as formas sobrenaturais dos seres sobrehumanos. O motivo, não obstante, não deve levar a engano e fazer pensar unicamente num jovem que termina



vítima do *spleen* e é atacado por uma vampiresa. Devemos detectar aqui o influxo tardio do Marquês de Sade, pois a vampiresa nada mais é do que uma Ama e, nesse contexto, como se demonstrou, “uma criatura infame é um traço de sadismo” (Praz, 1998: 150).

Adentrando-se nos caminhos abertos por Nodier, Gautier ou Mérimée, na poesia de Baudelaire a voluptuosidade se realiza no mal, no crime e, finalmente, no sangue. Por essa razão, ao final do poema, são precisamente os beijos que ressuscitam o cadáver vampírico. Dessa maneira, a figura da vampiresa é a condensação mais elaborada de todas essas formas precedentes que permitem a transição à modernidade em matéria de Amor. A nova sensibilidade assim se enuncia: apenas no sacrifício do sangue ante o Amor tornado Amo de extrema crueldade é que se pode expiar o peso de uma vida que se tornou insuportável nas urbes pestilentas.

41

O Vampiro é o arauto dos novos tempos que ainda habitamos. Não é já o corpo nem a imagem da Dama que estão fadados a perecer: agora é o próprio Amor, como configuração metafísica, que beira seu fim e aderiu aos destinos incertos do niilismo planetário. Por isso, no tempo da biotécnica expandida pela hiper-ciência, o vampirismo é a forma suprema do Eros inalcançável, exceto às custas do próprio sacrifício nos altares do sangue e na submissão aos Senhores intransigentes que determinam o futuro dos seres viventes em Gaia. O retorno do arcaico, nesse caso, nada mais faz que expor, sem ornamentos, o que sempre esteve no fundamento da vida e que agora, com o esgotamento da metafísica, se desnuda, não para se deter, mas para abrir seu caminho rumo a um futuro sem impedimentos.

# LICANTROPIA

– 1 –

Os *Luperci*, confraria de seguidores de um deus arcaico e selvagem, costumavam se apossar, segundo uma topografia muito precisa (Kirsopp, 1953: 35-39), das imediações do antigo Palatino romano em 15 de fevereiro, data que por sua ligação com as *Feralia* de 21 de fevereiro era propícia ao comércio entre os vivos e os mortos no epicentro da cidade. A etimologia de *lupercos*, embora contenha referência ao lobo, não deixa de ser obscura, mas segundo Émile Benveniste, trata-se de um derivado expressivo de estrutura indoeuropeia do tipo de *nouer-ca*, comparável ao grego *nearós* (Benveniste, 1973: 29). Já o deus que presidia essas cerimônias pode ser identificado com um amálgama de atributos pertencentes a *Inuus*, *Faunus*, *Silvanus*, *Incubo* e *Ephialtes*, todos sob a égide simbólica da figura do deus *Pan Lycaeus* (Wiseman, 1991: 6). Os *Luperci* formavam dois times: um de Rômulo e outro de Remo, vale dizer, os *Luperci Quinctiales* e os *Luperci Fabiani* dirigidos por um único *magister*. É possível sustentar, como já foi feito, que esse ritual arcaico visava “traduzir em termos de história uma estrutura conceitual: no dia das *Lupercalia*, a *humanitas* e as *leges* da cidade se dissolvem face ao *silvestre* e ao *agreste* (Dumézil, 1974: 353).

Ampliando então essa via hermenêutica, o sentido das *Lupercalia* implica nada menos do que uma espécie de recapitulação ou reen-cenação do pacto que permanentemente conduz do *nómos* à *physis* e vice-versa. Nunca definitivamente assegurada, a passagem da natureza à lei só pode ser suturada mediante o ato ritual que permite abandonar a lei para entrar na esfera indizível do lobo e das potências terrestres e

depois voltar ao mundo ordenado das leis e dos costumes da cidade. O rito guarda a memória dessa passagem como trauma e o encena como festa para que sua precária substância não seja esquecida. Dessa forma, o lobo é a sombra que garante, em última instância, a força-de-lei de todo *regnum* político. Esquecer essa origem remota equivale a condenar o *nómos* da cidade humana a uma errância sem fim em torno de um vazio que só faz esgotar toda lei numa dissolução niilista, desprovida de qualquer núcleo capaz de levá-la de volta a seu enraizamento profundo com as potências sobrehumanas que lhe serviram de fonte de legalidade.

Uma abordagem da licantropia deve dar conta de seu festejo por excelência, as *Lupercalias* antigas. O testemunho de Plutarco é da maior relevância para a compreensão das festas *Lupercalias*. O filósofo deriva o nome destas do grego *lykaia*, em alusão à cerimônia dos lobos que remontaria ao tempo mítico da Arcádia. A hipótese é compartilhada também por Ovídio, que nos relata que os arcádios ocupavam o mundo antes do nascimento de Júpiter e, dado seu caráter antiquíssimo, tratava-se de uma “estirpe anterior à lua (*luna gens prior illa fuit*)” (Ovídio, *Fastos*, 290).

O que, do ponto de vista do mito, foi especulado como uma origem remota, a erudita obra de Andreas Älfoldi confirmou através de uma investigação minuciosa sobre a existência do *Männerbund* como antecedente da cidade romana em suas origens pré-etruscas e em relação à mitografia dos gêmeos (Älfoldi, 1974: 107-180). Trata-se de um dado da maior importância, uma vez que Plutarco liga o nome da festividade ao fato de que os Lupercos começavam suas corridas ali mesmo onde Rômulo foi exposto (*ektethênai*) (Plutarco, *Romulus*, 21, 3-4).

No relato de Plutarco, as *Lupercalia* começam com o sacrifício de um certo número de cabras. Em seguida, é dado o seguinte tratamento a dois jovens de ascendência nobre: primeiro têm as testas manchadas

com uma faca ensanguentada (*heimagménei machairai*) que é limpa imediatamente com um pedaço de lã mergulhado em leite; ato contínuo, os jovens devem cair na gargalhada (Plutarco, *Romulus*, 21, 4). Então, cortadas as peles das cabras como correias, começa a corrida (*lustratio*) pela *Sacra Via*, durante a qual, nus, golpeiam todos que encontram, especialmente as moças, para lhes outorgar, com isso, uma garantia de fertilidade (Plutarco, *Romulus*, 21, 5).

É verdade que os maiores filólogos não deixaram de manifestar perplexidade ante o ritual da faca ensanguentada e do leite declarando-os “sem explicação” (Dumézil, 1974: 72). O fato surpreende se consideramos que o próprio Plutarco dá uma explicação muito convincente relacionada à ultra-história do poder na própria fundação de Roma. O rito seria então uma rememoração do momento em que Rômulo e Remo venceram Amúlio e a seguir rumaram correndo para o local em que a loba os havia amamentado (Plutarco, 21, 6). A faca ensanguentada relembra o perigo de morte daquele momento e a limpeza da marca, mediante o uso do leite, faz as vezes de um símbolo de sua criação pela loba. Por essa razão, as *Lupercalias* são, de modo grandioso, um ritual mitopoiético do poder (Dumézil, 1929: 219-222).

Certamente os *Luperci* possuem uma estrutura profunda comum, mas ao mesmo tempo se distinguem dos *Hirpi Sorani* descritos por Sêrvio em seu comentário à *Eneida* de Virgílio. Nessa fonte, podemos ver que se trata de um autêntico povo assentado em território itálico (*dicti sunt ipsi populi Hirpi Sorani*), cuja imitação ritual dos lobos resolveu uma epidemia (*pestilentia*) desencadeada pelo acionar de lobos que haviam interrompido o ofício de um sacrifício ritual às deidades ctônicas (Servio, *Ad Aeneidem*, II. 785).

Tanto no caso dos *Luperci* como no dos *Hirpi Sorani*, os fenômenos de licantria podem ser relacionados à estrutura indoeuropeia de confrarias masculinas (*Männerbunde*) que se caracterizavam pelo

uso de peles animais com fins psicometamórficos e xamânicos que os colocavam em contato com o mundo infernal dos mortos e suas deidades através de rituais extáticos que implicavam a nudez (Cebrián, 2010: 344). No caso da peste, essa estrutura também colocava os *Hirpi Sorani* em relação ao fenômeno do *phármakon*, aspecto ineludível dos *Luperci* (Mannhardt, 1884: 173; 178).

A partir do que foi exposto, podemos constatar que, na licantropia antiga, ritual ou mitopoiética, estava em jogo nada menos do que o dispositivo metafísico por antonomásia, que permitia a passagem da *physis* ao *nómos* na medida em que o animal podia se transformar em homem. Nesse sentido, o sangue e o leite são os resíduos substanciais da metamorfose originária e recordam, simultaneamente, a possibilidade permanente de sua reversão. Nenhum ser humano é humano de maneira estável: a viagem xamânica ao mundo animal pode voltar a ocorrer a qualquer instante e, de certa forma, os rituais da cidade antiga visam preservar a forma humana dos seres falantes que a habitam e, ao mesmo tempo, absorver e transformar a força lupina que a habita desde os tempos que precediam a civilização enquanto tal.

Outra conotação que não pode ser ignorada é a história segundo a qual os deuses, após o rapto das Sabinas, tornaram estas estéreis. Ante um Rômulo contrariado, foi consultada a deusa Juno, protetora dos partos, que fez sua voz ser ressoar através do bosque sagrado: “que um macho caprino sagrado penetre as mães itálicas (*Italidas matres sacer hircus inito*)” (Ovídio, *Fastos*, 441). Ante o estupor dos presentes, um áugure cujo nome foi esquecido no tumulto das eras, pôde estabelecer o sentido dos ditos da deusa: devia-se sacrificar um bode e, com suas tiras, flagelar a pele das moças (*iussae sua terga puellae pellibus exsectis percutienda dabant*) (Ovídio, *Fastos*, 445-446).

Outra vez, Ovídio aqui nos recorda o umbral metafísico em que a interação entre o ser humano e o animal-lobo podia ser permanente, e não apenas enquanto metamorfose, senão também como interação

sexual. É como se a diferença sexual superasse qualquer barreira de espécie e o Lobo fosse a figura que, secretamente, conectasse todas as espécies vivas em Gaia. Apenas neste sentido profundo é possível falar do ritual como garantia da fertilidade de todas as formas de vida, ou, o que dá no mesmo, de toda a vida sobre a Terra.

## – 2 –

Num ápice da escaramuça entre os troianos e os gregos, Heitor propõe a recompensa do carro de Aquiles com seus dois cavalos para quem tivesse a ousadia de se aproximar das embarcações dos aqueus a fim de averiguar suas estratégias de guerra. Contou então com o apoio de Dólón, filho do arauto Eumenes e de notável velocidade na corrida (Higino, *Fábulas*, 113), que partiu para essa missão mas antes “se vestiu com a pele de um lobo grisalho (*rinón polioiò lúkoio*)” (Homero, *Iliada*, X 334). A partir do imponente trabalho de Hermann Usener, os filólogos não deixaram de destacar o aspecto ritual que este detalhe sobre a licantropia revela a respeito da epopeia homérica e suas origens (Usener, 2012: 447-467).

46

Como vimos, os casos de licantropia são numerosos no mundo grego e se encontram bem comprovados (Roscher, 1896). No entanto, um dos estudos mais penetrantes sobre o tema foi realizado por Louis Gernet, discípulo de Émile Durkheim, que se detém, precisamente, nesse detalhe da vestimenta de lobo de Dólón, situando-o em seu contexto mais propício, ou seja, o culto arcadiano a Zeus Licaios.

O Licaão da lenda tinha se transmutado em lobo logo após sacrificar um menino de acordo com as indicações de um culto licântropo ancestral. Segundo Gernet, estaríamos aqui em presença de um rito de confraria em que o iniciado, mediante uma cerimônia de sacralização, abandona o mundo humano e seus costumes para ir viver como lobo durante um período de segregação limitado. Certamente, os Lupercos também poderiam ser inscritos nesse tipo de confrarias de Lobos.

Nesse sentido, são muito eloquentes testemunhos como o de Heródoto, segundo o qual o povo dos neuros, que seguiam os costumes dos citas, foram magos, pois se supunha que nesse povo todo neuro, “uma vez ao ano se transforma em lobo (*lúkoi gínetai*) por alguns dias” (Heródoto, *Historiae*, IV, 105.2). Numa aproximação semelhante, Platão relata o caso do templo de Zeus Liceu na arcádia, onde, quando alguém prova as entranhas de vítimas humanas, “necessariamente (*ananké*) há de se transformar em lobo (*lúkoi genésthai*)” (Platão, República, viii, 565d-e).

47

A história é também corroborada por Plínio, o Velho, que, além do mais, acrescenta que, na Arcádia, a linhagem dos Antei devia escolher um dentre eles para se transformar em lobo. Após um ritual de passagem cruzando uma lagoa, produzia-se a metamorfose em homem lobo, que durava nove anos e só podia ser revertida se o escolhido se abstivesse de comer carne durante esse período e, assim, “voltava a nado pelo mesmo lago e recuperava sua aparência corporal original nove anos mais velho (*ad pristinum habitum addito novem annorum senio*)” (Plínio o Velho, *História Natural*, VIII, 37).

O próprio Licaão é transformado em lobo por Zeus como castigo por ter sido o primeiro a oferecer um homem degolado ao deus como banquete sacrificial: “transforma-se em lobo e conserva vestígios de sua antiga figura (*fit lupus et veteris servat vestigia formae*)” (Ovidio, *Metamorfoses*, I, 237). Quanto à duração de nove anos da metamorfose dos homens-lobo arcadianos se conseguiam se abster de carne, o testemunho é também transmitido por Pausânias: “de lobo se transforma em homem (*ánthropon ek lúkou gínesthai*)” ou, se prova carne humana, permanece como um “animal selvagem (*theríon*)” para sempre (Pausânias, *Graeciae Descriptio*, 8.2.6).

Em todos esses casos, o mito arcadiano toma sua forma na relação primordial dos deuses com os humanos, que encontra um umbral de passagem no sacrifício. Se esse ritual não for cumprido adequadamen-

te, o humano entra num processo metamórfico que o conduz a ser lobo para sempre. Nesse ponto, o mundo natural e o mundo humano se separam e, ao mesmo tempo, se justapõem, pois a metamorfose, em última instância, é uma potência divina que conserva o humano, seja induzida pelos deuses, seja desencadeada pela *physis*, o que lhe permite apagar toda distinção entre o humano e o animal para assumir uma figuração superior em que, suspensas ambas as propriedades, alcança-se o solo do divino como in-humanidade originária.

Petrônio, por sua vez, também menciona a história de um soldado que, à luz do luar, realiza um ritual entre as estelas funerárias: despe-se, faz um círculo de urina ao redor de suas roupas e, “num instante se converteu em lobo (*subito lupus factus est*)” para logo a seguir, uivando, “desaparecer no bosque (*in silvas fugit*)” e atacar, “como se fosse um carneiro (*Ianius*)”, os animais de uma granja (Petrônio, *Satyricon*, 62).

Nos relatos desse tipo é possível retroagir também, segundo Gernet, à prática dos caçadores de cabeças das sociedades secretas e seus ritos de iniciação, que também se acham presentes na matriz indoeuropeia, como prova o caso dos celtas e dos citas. Estabelece-se, desse modo, um parentesco íntimo entre a conversão em lobo, a caça e, particularmente, a guerra (como, por outro lado, atesta o caso de Dólón). No centro dessas práticas é possível encontrar um fundo jurídico-político:

Mas tudo isso nos permite compreender também que a mesma concepção tenha podido ser utilizada nos ritos da execução capital: o *vargr* germânico, do qual se diz em certos textos *per silvas vadit, caput lupinum gerit* (de onde provém o nome anglo-saxão de *wulfesheved*), é, no sentido próprio da palavra, um *friedlos* de que se dispõe para que possa ser morto; dizem, além disso, que os criminosos executados trazem à cabeça um grude acaltroado ou um trapo preto que os qualificam como demônios e que, inclusive, figuram com as insígnias de sua pena em “caça selvagem”, que é a função desempenhada por um *exercitus feralis* (Gernet, 1968: 216-217).



Essas práticas, que outros povos indoeuropeus testemunham, podem ser encontradas na Grécia nos *phármakoi* ou “vítimas expiatórias” e, podemos acrescentar, no âmbito romano, na figura jurídico-religiosa do *Homo sacer*. Com efeito, essa figura do direito romano arcaico é totalmente incompreensível se não for colocada em seu contexto específico, que corresponde ao mistério ritual do homem lobo em sua matriz indoeuropeia. Exceto que, em todos esses casos, assim como no de Dólón contado por Homero, encontram-se “ritos e noções pré-históricas que a epopeia tinha transposto completamente” (Gernet, 1968: 223). De fato, as sociedades secretas podiam encenar o que acontecera uma vez como ritos de caça e simulacros de morte para os novos iniciados.

### – 3 –

49

A vinculação das *Lupercalia* com os rituais do Paleolítico também foi defendida por Carlo Ginzburg. Em sua pesquisa sobre o *aquelarre*, Ginzburg considerou os homens-lobo das *Lupercalia* do mundo romano dentro das séries morfológicas dos grupos iniciáticos que embarcavam em “batalhas extáticas” de tipo astral dedicadas a proporcionar a fertilidade, pois as metamorfoses zoomórficas fazem parte desse xamanismo que deve remontar aos tempos pré-históricos (Ginzburg, 1989: 242). Nesse contexto, a investigação de Ginzburg é um dos sustentáculos mais robustos na hora de se vincular o fenômeno dos homens-lobo com os ritos e sacrifícios metamórficos dos xamãs, cujas origens adentram os tempos mais remotos. Contudo, sua investigação ainda encalha quando limita a significação das *Lupercalia* históricas dos romanos ao fenômeno da fertilidade, permanecendo assim na superfície de um problema cuja aparência esconde uma significação de inusitada magnitude.

Não por acaso, Hannah Arendt se interessou pelo estatuto jurídico da instituição da “*Friedlosigkeit*” ou da “*Outlawry*” quando tratou dos refugiados em seu livro sobre o totalitarismo. De fato, para Arendt, o refugiado da atualidade, que representa uma “moderna expulsão da Humanidade”, tem consequências muito mais radicais do que a proscricção medieval herdada da Antiguidade. Certamente, a pena de proscricção colocava “a vida da pessoa banida à mercê de quem quer que a encontrasse”, numa espécie de “sucedâneo de uma força de polícia” (Arendt, 1976: 301, n. 54). Dessa forma, o segredo político do totalitarismo do século XX ainda lança suas raízes numa espécie de amplificação dos rituais do Poder, já presentes nas antigas confrarias que veneravam o Lobo.

De fato, os estudos de Karl Meuli apontaram, com toda perspicácia, que no direito penal arcaico de origem germânica, a privação da paz (*Friede*) equivalia, exatamente, à suspensão da proteção jurídica provida pela comunidade e garantia a morte segura para o condenado mediante um assassinato que restaurava o equilíbrio que se havia rompido com a divindade (Meuli, 1975, I: 445-469). Do mesmo modo, esses institutos jurídicos têm estreita relação com os tribunais populares do “*Charivari*”, que exerciam a mesma função de proscricção por meio do ritual da caça, que, ao longo do tempo, foi se constituindo num ato simbólico que evitava o assassinato real sem que perdesse força o sentido da proscricção da comunidade (Meuli, 1975, i: 471-484).

Como se vê, a estrutura da licantropia implica uma metafísica da metamorfose de todos os viventes em Gaia que, em sua ritualização, adquiriu também uma teatralização política. Mesmo quando o lobo entra nos estatutos jurídicos da proscricção da comunidade, os aspectos determinantes não se perdem: a caça e o sacrifício, o sangue e o mundo pré-humano são os elementos que dão força ao Lobo como paradigma

último, junto ao Vampiro, das condições que tornaram possível, como veremos, a vida sobre a Terra.

– 5 –

51 A alusão a um ritual de origens pré-históricas em território grego é fecunda mesmo com todas as cautelas filológicas que o caso exige (Hannhardt, 1860; Farnell, 1907: 113-125), mas a antiguidade que o folclore revela não é necessária para medir a importância da presença do homem-lobo na história da filosofia. Já assinalamos a relação entre a exposição dos gêmeos e a loba nos mitos romanos, mas esse não é o único caso. Nesse ponto, séries mitológicas como a correspondente a Mileto, fundador da cidade epônima da Ásia Menor, exposto por sua mãe e alimentado pelos lobos, só fazem reforçar nossas hipóteses sobre o laço consutivo entre a exposição como forma do poder político e o caráter animal, especialmente vinculado ao mundo dos lobos, que recorta a silhueta do soberano (Nono de Panópolis, *Dionysiaca*, XIII, 546 e ss.; Apolodoro, *Biblioteca*, III, I, 2).

A soberania, em suas formações mitológicas mais arcaicas, estuturantes e eficazes, assume seu caráter de poder político na vizinhança extrema entre a figura da exposição e o mundo dos lobos que alimentam o futuro soberano. Desse modo, nos ritos mais antigos, o homem-lobo não será — como para os Modernos analisados por Derrida e outros — a figura suprema do excluído político, senão, ao contrário, a forma *par excellence* da assunção das características animais próprias a toda soberania. A complexa dialética que o homem-lobo assume na história política do Ocidente começa como uma forma de vizinhança e indistinção entre poder político e animalidade. Por esta razão, toda política é também uma demonomania do lobo como soberano que faz do poder o exercício de uma força zootécnica.

Este propósito é da maior importância se consideramos que o Liceu, a escola filosófica de Aristóteles, foi construído em posição adja-

cente ao templo de Apolo *Lykeios*, do qual deriva seu nome, isto é, de Apolo como deus-lobo, sem sombra de dúvida uma das manifestações mais antigas e inquietantes do deus solar (Lynch, 1972: 9-12). Nossa hipótese é de que esta vizinhança arquitetônico-cultural tem imensas consequências metafísicas. Muito cedo, o *lógos* filosófico toma como base e *locus* específico de enunciação o lugar destinado à adoração do lobo e, mais precisamente, do mistério da passagem do homem ao lobo e viceversa.

Nesse sentido, a filosofia se erige, secretamente, como uma licanotropia do Ser, e toda ética é uma forma extrema de antropotecnologia destinada a produzir a metamorfose do Lobo (como emblema supremo da animalidade) em *Homo*. Longe de qualquer exclusão originária do animal, a filosofia é a ciência suprema dos filósofos centauros, dos homens-lobo, de todos os híbridos que povoam as taxonomias políticas do Ocidente.

Uma pergunta então se impõe: por que a filosofia do século XXI parece se opor com tanta obstinação a outorgar cidadania filosófica legítima a vampiros, zumbis e tantas outras criaturas que povoam o mundo atmosférico da cultura contemporânea? Se observarmos as origens do filosofar, na realidade, não poderia haver objetos mais propícios para uma metafísica consciente de sua capacidade operativa como motor antro-po-tecnológico (mas não necessariamente antrópico) do pensar. Essa possibilidade, certamente, é muito explorada no mundo atual por todas as técnicas criativas, exceto na própria filosofia (salvo honrosas exceções). Um exemplo precoce na literatura do século XX é *O lobo da estepe*, de Hermann Hesse, que veicula o problema ancestral da licanotropia filosófico-psíquica pelas mediações do gnosticismo antigo, cujas fontes se tornaram conhecidas para Hesse graças à sua análise com J. B. Lang, um discípulo de Carl Gustav Jung (Quispel, 1978: 492-507).

Portanto, mais além de qualquer desconstrução necessária, a filosofia deve assumir o caráter eminentemente in-humano de seu exercício,

pois, desde seus inícios, seu objetivo foi a constituição de um mundo humano a partir do conhecimento de sua instabilidade originária, de seu parentesco secreto com as sociedades de adoradores de animais selvagens. O projeto nietzschiano do *Übermensch*, em última instância, não é senão o último sonho filosófico de envergadura que pretendeu transformar, de uma maneira até certo ponto vã e desnecessária, o *Homo sapiens* numa espécie pós-humana quando, na verdade, a filosofia esteve em busca desse desejo desde o próprio momento fundacional em que o filósofo se constituiu sobre o o *ex-tasis* de sua condição licantrópica originária. O super-homem, portanto, é uma aporia na medida em que o homem nunca existiu a não ser como uma quimera em que alguns filósofos tiveram por bem acreditar.

– 6 –

53

Como foi demonstrado, a mitopoiese correspondente ao homem-lobo se estende tanto em seu aspecto cronológico, passando pela Idade Média e pela Modernidade até chegar ao tempo presente, quanto geograficamente, pois abarca regiões que vão da Irlanda até os povos bálticos (Fondebrider, 2004). Na Idade Média, a licanthropia era ainda considerada como um fenômeno comum presente na “vida cotidiana” dos povos, como testemunha um jurista e político do século XVIII num portentoso trabalho enciclopédico (Gervasio de Tilbury, 1707: 960), cujo céptico editor, que tornou o texto parcialmente acessível para a Modernidade, foi ninguém menos que Gottfried Leibniz.

Nesse sentido, tornam-se altamente frutíferos aqueles estudos que mostraram a presença do homem-lobo como uma das formas da antiquíssima tradição do Duplo (Lecouteux, 2005), que pode ser traduzida do modo seguinte, conforme os parâmetros da ontologia analéptica: um ser humano nunca é um indivíduo substancial, pois tem a possibilidade de liberar o *Outro* de si mesmo, que é seu Duplo e *imago* sobrenatural que nele habita, por capacidade própria ou por indução

mágica. Desse modo, a Outridade, como prioridade ontológica, encontra-se mais no Si mesmo do que no próximo, e toda a *psyché* é o resultado de uma dissociação primordial que tem no homem-lobo seu paradigma metamórfico em que, de certa forma, o humano se constitui na zona indefinida entre o corpo e os duplos imateriais que o acossam.

Ao ignorar essa tradição, boa parte da filosofia do século XX não deixou de buscar um Outro, afinal inexistente, como os mais perspicazes perceberam, nos demais seres humanos. Se essas filosofias enfrentaram aporias e estancamentos teóricos, isso se deve, precisamente, ao fato de que não puderam reconhecer que todo Si mesmo já se encontra habitado por ao menos um Outro inumano que lhe impede qualquer individuação substancial porque o divide permanentemente de sua própria mesmidade, impossibilitando não apenas a identidade ontológica como também, e sobretudo, mostrando que a licantropia encerra a chave da compreensão do ser vivente como entidade transcendentalmente zoo-meta-mórfica.

Por isso, o Outro tão buscado em tantas filosofias não existe, pois se encontra igualmente desmultiplicado como o Si mesmo que o busca. Dessa perspectiva, o mundo não está constituído por múltiplos indivíduos que se encontram, mas por uma série indefinida de entidades divididas. A linguagem não faz mais do que lhes dar uma ilusão transitória de unidade, mas não pode ocultar, a não ser como um piedoso véu, o caráter inapreensível que distingue como propriedade intrínseca ao conjunto dos seres falantes que não são mais do que entidades que se desfiguram, ontologicamente, em duplos de duplos, como um tipo de espelho cósmico que outorga um caráter metafisicamente plurivalente a tudo quanto se apresenta naquilo que se passou a chamar de multiverso.

Entretanto, com o avanço da Modernidade, as tonalidades de época mudam, e Robert Burton já adverte seus leitores sobre o seguinte fato:

O maior inimigo do homem é o próprio homem, que, por instigação do diabo, está sempre disposto a causar dano (*mischief*), a ser o carrasco (*executioner*) de seu próximo, a se converter num lobo ou num demônio para ele: *homo homini lupus; homo homini daemon* (Burton, 1812: 863).

Como se pode perceber, Burton não vacila em outorgar ao antigo *dictum* de Plauto toda sua entidade teológico-política. De igual modo, o erudito tratado de Madame de Paban oferece uma teoria similar relatando um caso de licantria na Alsácia por um “pacto com o Diabo” que não pode ser dissociado da bruxaria (Paban, 1819: 103). Contudo, gostaríamos de assinalar uma clivagem decisiva da Modernidade, quando, de certa forma, o célebre Bisclavret de Marie de France, da segunda metade do século XII (Fondebrider, 2004: 67-76) sofre, por assim dizer, um processo de inversão valorativa.

55 Em um *lais* que descreve as proezas de Bisclavret (denominação bretã para o homem lobo), Marie de France põe em cena uma licantria da corte: o homem-lobo convive entre cavaleiros (porque, de fato, antes de sua transformação, havia sido um deles) e demonstra, portanto, a dupla cara de toda soberania que, de certo modo, é a capacidade de mudar a própria morfologia para se tornar o lobo que espreita os homens.

No núcleo de todo soberano habita, pois, um lobo, uma animalidade primigênia, sobre cuja ausência ou presença no corpo régio a soberania decide a cada instante de seu exercício. Dessa perspectiva, a política é, precisamente, a decisão sobre a inclusão ou a exclusão da animalidade do corpo: não só do soberano, mas também, por extensão, de todo o âmbito da esfera do público.

Com efeito, a licantria foi indissociável da política não apenas na Antiguidade e na Idade Média, mas em toda sua história. Num estudo recente, Diego Rossello demonstrou, precisamente, como o antigo *dictum* renovado por Thomas Hobbes, *Homo homini lupus*, pertence à

mesma tradição da fisiologia da licantropia melancólica que, conforme certa tratadística do século XVII, podia transformar os homens em feras. A intervenção do poder soberano hobbesiano constitui, em outros termos, um ato de antropotecnia, pois o evento político originário consiste apenas numa terapêutica destinada a domesticar a licantropia primordial para fabricar a humanidade própria da comunidade política como pressuposto contratual (Rossello, 2012: 255-279).

Essas possibilidades que o Mito oferecia foram profundamente transformadas com a concepção moderna de licantropia como uma forma de melancolia que, mesmo tendo antecedentes na obra de Aécio na virada do século V para o VI, alcança seu apogeu no início da Modernidade. O fenômeno escapou ao escrutínio da obra monumental de Fritz Saxl, Erwin Panofsky e Raymond Klibansky dedicada à melancolia saturnina (1964), mas é um marco incontornável da mutação epistemológica da licantropia numa patologia médica da loucura.

De fato, o tratado de Tommaso Garzoni (1586) sobre os “loucos incuráveis” situa a *Lycantropia* sob uma forma de *insania lupina*: “os melancólicos dessa espécie têm o rosto pálido, os olhos secos (...) e uma sede extrema (...) sofrem de uma insanidade da imaginação (*insania nella imaginatione*)” (Garzoni, 1594: 12). Chegados a esse ponto, os regimes astrais de Saturno que faziam da licantropia um fenômeno astro-político e metafísico são convertidos nos delírios da imaginação humana, agora lugar privilegiado que deve ser foracluído na criação da nova ordem do Estado Moderno.

Devemos então observar o fato de que, do início da Modernidade até os tempos atuais, apesar de não ter perdido seu teor político, a tendência se concentra mais e mais na negação da metamorfose lupina como fato substancial real reduzindo-a a um evento imaginário da patologia mental e política, como ocorre na atual psiquiatria. Esta não hesita em considerar, numa comovente demonstração de miopia conceitual, que a “licantropia clínica (*clinic Lycanthropy*) é uma estra-



nha desordem alucinatória (*delusional*), que pode ser vista majoritariamente na esquizofrenia ou em desordens afetivas” (Shrestha, 2014: E53). O vampirismo sofre desse mesmo tipo de desvio quando alguns de seus estudiosos buscam explicá-lo através de fenômenos de “catalepsia” ou “obscuras enfermidades que surgem do sistema nervoso” (Summers, 1929:42).

Apesar desse panorama, o retorno do reprimido licântropo, de Freud até o cinema contemporâneo, não deixa de espreitar os espíritos do ser-falante, que sempre se coloca, metafísica e politicamente, em suspeita quanto à sua natureza de *Homo sapiens*, cada vez que o lobo alça sua presença (e sua fúria) nos corpos daqueles que povoam as metrópoles planetárias.

– 7 –

57 Na perspectiva que estamos desenvolvendo, torna-se claro que a proximidade entre o vampirismo e a licantria tem a ver com a relação que ambos os fenômenos mantêm com o mundo dos mortos. Novamente, foi um mérito de Jane Harrison, com sua insuperável agudez, ter assinalado como as *Lupercalia* devem ser relacionadas com ritos de purificação cujo caráter decisivo, ainda que estejam ligados à propiciação da fertilidade, consiste naquilo que alcançam com a expulsão dos espíritos de além-túmulo que poderiam obstá-la. Como afirma a estudiosa, “a purificação é o apaziguamento dos fantasmas” (Harrison, 1908: 53). Nessa relação inextricável com o mundo dos mortos, o sacrifício vampírico demonstra seu entrelaçamento com a caça metamórfica dos homens-lobo.

Por sua vez, Walter Burkert relacionou a licantria com camadas de civilização pré-helênicas que remontam aos caçadores do Paleolítico. Nesse sentido, a civilização agro-urbana e a sociedade secreta dos caçadores e homens-lobo se mantêm numa espécie de co-pertinência tensa, que, no caso dos homens-lobo, vem à tona nos momentos de

festas, como no Ano Novo ou nos rituais religiosos dos mais variados tipos. Toda a civilização está construída, segundo a tese de Burkert, justamente em oposição aos lobos. Nesse sentido, o mundo sacrificial do sangue dos caçadores pode passar a fazer parte do núcleo oculto no coração de uma civilização que constrói a vida como “domesticação”. Por essa razão, o horror à morte e a afirmação da vida coexistem na comunicação, precisamente, com o mundo divino exemplificado nos sacrifícios à Grande Mãe.

Desse ponto de vista, os sacrifícios pelos quais os homens-lobo voltam a se fazer presentes, em suas origens que remontam aos caçadores paleolíticos, não são unicamente o resultado de um “culto religioso (*religiöse Kult*)”, mas dão substância à “ordem da sociedade (*Ordnung der Gesellschaft*)” enquanto tal (Burkert, 1972: 98). Com toda sua sobriedade, erudição e perspicácia, a tese de Burkert parece, ainda assim, insuficiente. Isso porque o vampirismo e a licantrópia não expressam apenas o arqui-acontecimento fundante do social como vaso comunicante com o divino, mas, mais precisamente, são o reflexo da organização da vida biológica em sua forma primigênia e, por efeito de migração analéptica, transformam-se nas condições de possibilidade de todo agrupamento de seres falantes.

Desse modo, a ontogênese sócio-histórica do sacrifício no vampirismo e na licantrópia é apenas o reflexo da filogênese biológica da própria ordem da vida sobre Gaia, de que essas lendas antiquíssimas e esses ritos mitopoéticos são a memória evolutiva dos seres falantes em seu desdobramento no acontecer histórico. Por meio de um processo que denominaremos *refração histórica*, o vampirismo e a licantrópia são exemplos rituais da metamorfose sacrificial do sangue vital, mas também da errância inesgotável da vida. Por isso, exprimem, no plano da história do Ser, o que ocorre na ontologia biotécnica primigênia da vida, ou seja, o entrelaçamento instável das coordenadas genéticas da vida com as potências extra-biológicas e imateriais que são a condição transcendental de toda materialidade biótica.

Chegados neste ponto em que a filologia, a pré-história e a história são transbordadas como disciplinas, é necessário adentrarmos um território pertencente à ontologia analéptica como ciência filosófica da estrutura da vida na Terra e de seu destino. Apenas compreendendo o modo como a vida surgiu sobre Gaia e tomou seu impulso no caminho da evolução estaremos em condições de apreender o significado último dos obscuros rituais do vampirismo e da licantropia em tantos rastros imemoriais do evento originário que tornou possível a vida sobre o planeta Terra. Ao mesmo tempo, esse intento nos permitirá, com as devidas cautelas, ter a dimensão do futuro que essa mesma vida deverá enfrentar diante do auge das tecno-biologias genéticas que estão tomando de assalto o céu que outrora habitava o ser falante no orbe de Gaia.

# ULTRA-HISTÓRIA: O EVENTO KURGAN

– 1 –

Teria ocorrido na noite dos tempos, num âmbito qualificável como pré-indoeuropeu e cuja antiguidade remonta aos anos 7000 a 3500 a.C e teria se situado no sudeste do continente europeu. É o que a arqueóloga Marija Gimbutas denominou Velha Europa, dominada por uma cultura matrilinear e agrícola, cuja religião se concentrava no culto à Grande Mãe como deusa da vida e da fertilidade. Esse matriarcado teria sido, em seus traços fundamentais, igualitário e pacífico. O idílio haveria de terminar com a chegada de três ondas de invasões da estepe russa, entre 4500 e 2500 a.C.: eram os Kurgan, de origem extremamente remota, povo de pastores nômades e guerreiros dos Urais, propensos à agressividade hierárquica.

Com sua chegada, teria início o “evento Kurgan”, que se caracterizaria pela instauração, de modo progressivo, da ideologia patriarcal indoeuropeia, embora, como apontam tanto os testemunhos arqueológicos quanto mitológicos e os documentos escritos ou artísticos, a Deusa Mãe teria encontrado maneiras de sobrevivência infiltrando-se nos interstícios da cultura patrilinear numa espécie de *Nachleben* de tipo warburgiano (embora em proporções temporais não imaginadas pelo estudioso alemão) que teria proporcionado sua permanência latente com substrato cultural dos tempos antiquíssimos.

Certamente, a monumental e minuciosa investigação de Gimbutas deixa fora de qualquer dúvida a existência da Grande Deusa (declinada

em múltiplas formas plurais). Mais duvidosa, em contrapartida, é a possibilidade efetiva de que tal deusa fosse também o centro de uma cultura matriarcal. E nos parece pouco sensato, e mesmo uma deriva própria do romantismo político, considerar que tal cultura matriarcal teria sido exclusivamente pacífica (mesmo admitindo que a guerra com as formas e proporções conhecidas nas culturas indoeuropeias possa ser, de fato, uma prestação indissociável do patriarcado).

Nesse sentido, a própria Gimbutas, em sua contraposição entre as culturas femininas da Velha Europa e a do patriarcado indoeuropeu, pôde afirmar:

A análise dos símbolos vétero-europeus e indoeuropeus mostra que as duas religiões e mitologias tinham simbologias completamente diferentes. Ambas as simbologias existem ainda hoje na mitologia e no folclore europeus (...). A síntese das funções e das imagens dos deuses, de crenças no mais além e das diferentes simbologias demonstra a existência de duas religiões e de duas mitologias, a vétero-europeia, indígena, herdada do Paleolítico, e a dos invasores indoeuropeus. Sua colisão na Europa provocou a hibridização das duas estruturas simbólicas. Os indoeuropeus prevaleceram, mas os Europeus Antigos sobreviveram como um rio cárstico. Sem o discernimento das duas diferentes estruturas simbólicas, as ideologias, a gênese, o significado dos símbolos, crenças e mitos dos povos europeus não podem ser compreendidos (Gimbutas, 2010: 141).

A aposta, como se vê, é de grande monta, e não há dúvidas de que os assentamentos, descobertos de maneira pioneira em Çatal Höyük e que remontam aos períodos neolítico e calcolítico, reforçaram essas linhas de investigação (Mellaart, 1973). Nesse campo, Walter Burkert não pôs em dúvida a existência, mas questionou o sentido das deusas femininas e sua autonomia antropológica.

A deusa é a Mãe dos Animais que serve à caça e ao sacrifício, apresenta-se como uma potência doadora de vida e que tem domínio sobre os mortos. Sobre uma das pinturas de murais [de Çatal Höyük], um grupo de

homens-leopardo dança ao redor de um cervo; a deusa aparece tonitruante entre dois leopardos: a seu serviço se encontra a comunidade dos caçadores (*Gemeinschaft der Jäger*), o *Homo necans* transformado em “predador (*raubtierhafte*)” (Burkert, 1972: 92-93).

Dessa perspectiva, a Grande Deusa é pacífica unicamente na medida em que a violência está delegada aos varões caçadores que estão a seu serviço. A partir dessa caracterização, Burkert conclui que é a deusa Mãe que exige o sacrifício. De fato, a própria Gimbutas reconheceu que a Grande Mãe também teve de ser, entre outros aspectos, uma “Mãe Terrível (*Mother Terrible*)” e, enquanto tal, “quicá desejosa de sangue humano e animal (*perhaps yearning for human and animal blood*)” (Gimbutas, 1982: 196). O vampirismo é a contrapartida sombria que nem mesmo a Grande Mãe pré-indoeuropeia pode evitar. Por essa razão, torna-se da maior relevância constatar as implicações filológicas — não apenas arqueológicas ou simbólicas — do matriarcado.

A grande diferença que separa as obras de Bachofen daquelas de Gimbutas reside, precisamente, na compreensão que o filólogo alemão tinha de que, tanto no matriarcado quanto no patriarcado, independentemente da polêmica sobre sua existência histórica, o problema consiste no exercício do poder através da caça, do sacrifício e do sangue. Em outros termos, tanto o matriarcado quanto o patriarcado têm um fundo comum, mais antigo e opaco, autêntica matriz estruturante de ambos: o sacrifício do sangue e a metamorfose animal da *physis*.

Por essa razão, em todos os casos, o dado linguístico se torna incontornável: matriarcado, patriarcado, ginecocracia: em todos os casos está em jogo o *krátos* e a *arché* como expressões do poder e do domínio. Nenhuma das formas de configuração antropológica adotadas pelo ser falante pôde prescindir da busca do exercício de um poder. Nesse ponto, tanto o matriarcado quanto o patriarcado são instituintes de um sacro poder que pode ter, certamente, variações históricas e fenomênicas em seu exercício, mas de que, em nenhum caso, podem prescindir.

Se a hipótese que estamos seguindo for correta, então a problemática da origem e do exercício do poder remonta à disposição originária que ligou o vivente ao mundo e, nessa situação, precede a linguagem como rastro e depósito arqueológico dos poderes. Mais ainda: o mistério de todo poder está, assim, ligado à maneira como a vida enquanto tal representa uma emergência inédita em nosso ecossistema terrestre. Só se pode concluir uma indagação sobre esse fundo último, e ainda assim de maneira precária, pelos trabalhos adequados de uma para-metafísica orientada para os territórios situados alhures da vida enquanto fenômeno captável pela hiperciência.

63 Imediatamente se confirma, como corolário do que acabamos de dizer, que o vampirismo, a licantropia, os ritos de sangue e o sacrifício têm todos uma matriz que supera o substrato indoeuropeu (e, portanto, os limites impostos pelas investigações dos indoeuropeístas de Benveniste a Agamben, de Dumézil a Gernet) e remonta ao Paleolítico e mais além, transformando-se, assim, na própria substância do problema filosófico que gostaríamos de denominar ultra-vida, ou seja, a vida situada em sua emergência para além da distinção metafísica entre vida e morte.

Os estudos que remontam ao Paleolítico superior para a explicação da arte pré-histórica das cavernas, encontraram um substrato xamânico que remete à caça e no qual os humanos atuam como “feiticeiros vestidos de peles de animais” ou no qual se admitem diretamente capacidades metamórficas em tais xamãs, as quais lhes permitem captar melhor as qualidades animais (Clottes & Lewis-Williams, 2007: 80). Assim, pode-se sustentar que nesses casos se constata que a caça jamais consistiu num acontecimento meramente material, senão que nela intervêm necessariamente forças cósmicas que fazem com que, num *continuum* metamórfico, o caçador e a presa possam, por um momento, se indistinguir na ordem das espécies para então, com a morte, introduzir

o discriminante inevitável da distinção e assim dar lugar à história da metafísica, que é também uma história da tragicidade da vida-morte.

Nesse sentido, o ponto fraco das pesquisas de Clottes e Lewis-Williams, tão meritórias sob tantos outros aspectos, encontra-se na explicação de “base neurológica” que fornecem para esses fenômenos, num contraste evidente entre a complexidade dos fenômenos e a causalidade última proposta pelos estudiosos (Clottes & Lewis-Williams, 2007: 22). Por isso ainda é frutífera a hipótese de que toda a explicação das origens antropológicas das civilizações humanas não pode ignorar as heranças do Paleolítico superior que as determinam em graus que não são geralmente admitidos pelos estudiosos. Nessa temática, seriam exemplares os vestígios primordiais da fenomenologia xamânica, que, desde as cavernas do Paleolítico superior, conduziriam às grandes religiões históricas.

No entanto, o projeto encontra limites tanto em suas derivas neurológicas quanto em seu recorte temporal. Pois, como teremos ocasião de observar, o problema requer uma abordagem metafísica que faça remontar a questão do arqui-vestígio biológico mais além do Paleolítico superior até o ponto em que surge o próprio par vida-morte, o que implica em dar os primeiros passos de uma autêntica paleo-metafísica que percorra o caminho e, acima de tudo, as implicações filosóficas derradeiras da assim chamada *Árvore da Vida*.

64

## – 2 –

Na passagem de 1934 para 1935, Walter Benjamin redigiu, em francês, um ensaio sobre Johann Jakob Bachofen, que esperava publicar na *Nouvelle Revue Française*, então dirigida por Jean Paulhan. No entanto, a boa fortuna não coroou essa intenção e o texto só viria à luz muito mais tarde, em janeiro de 1954, na revista *Les Lettres Nouvelles*. Nesse texto, que foi decisivo para o afastamento de Benjamin em relação às teorias de Ludwig Klages, devemos reconhecer as dúvidas



do filósofo em relação à factibilidade história do matriarcado como tal. Segundo Benjamin, os etnólogos não negam a existência de certos casos de matriarcado, mas “são muito reservados em relação à ideia de uma era de matriarcado como época bem caracterizada, como estado socialmente instalado” (Benjamin, 1977: 227). Um ceticismo que parece compartilhado por Benjamin, que, não obstante, concentra seu estudo nas dinâmicas da concepção de Bachofen e, sendo assim, pode passar por alto a problematidade imposta pelo improvável direito materno. Por essa razão, não deixa de ser surpreendente que, num belo livro, Ginevra Bompiani defenda a tese de que as leituras de Bachofen levadas adiante por Friedrich Engels, Walter Benjamin ou Furio Jesi, entre outros, autorizariam a tomar, sem maiores cautelas filológicas, a tese da existência de uma civilização ginococrática e sua posterior passagem ao patriarcado.

65

A reconstrução de uma época pré-patriarcal abarca regiões do mundo muito mais vastas que aquelas escavadas pelos arqueólogos e leva a intuir que, continuando a escavar, seria possível encontrar testemunhos concernentes a uma parte muito extensa do planeta (incluindo as Américas, para onde emigraram populações asiáticas desde o Oriente Médio através do Alaska [...]) (Bompiani, 2021: 219).

Talvez os autores invocados por Bompiani até autorizem semelhante leitura, mas é certo que um exame cuidadoso da própria obra de Bachofen demonstra a fragilidade dos supostos méritos da ginococracia defendida pela pensadora italiana. De fato, Furio Jesi não deixa de afirmar com perspicácia que, para Bachofen, a qualidade feminina era portadora de uma ambiguidade perigosa que levava o pensador alemão a considerar, em um plano superior, “a norma de vida (*Gesittung*) ordenada, de cunho patriarcal” (Jesi, 2005: 72).

Por outro lado, como ressalta o estudioso em sua insuperada leitura sobre Bachofen:

Esta convicção fundamental de Bachofen, em estreita junção com aquela que defende a prioridade cronológica do matriarcado na sequência dos períodos de civilidade, torna-se pouco aceitável se considerada do ponto de vista cronológico: a civilização ‘matriarcal’ e a ‘patriarcal’ parecem ter sido contemporâneas (e raramente tão nitidamente contrapostas) (Jesi, 2005: 72).

Nesse sentido, em vez de consagrar esforços a refutar as hipóteses de Bachofen sobre o possível matriarcado histórico, a investigação ultra-histórica pode obter maiores benefícios teóricos da compreensão da natureza cultural e religiosa dos axiomas que sustentam essa ginecocracia.

### – 3 –

É uma matéria incontornável dos mitos mais ancestrais do mundo grego a história das cinquenta filha de Dânao, as quais, com a única exceção de Hipermestra, que salvou Linceu, degolaram seus maridos (sobrinhos de Dânao, filhos de seu irmão Egito), prestaram honras fúnebres aos corpos mutilados em Argos e, em seguida, enterraram suas cabeças em Lerna. Essa epopeia, que deita raízes no fundo dos tempos, alcançou, por volta do século VI a.C., uma forma literária estável no texto, hoje perdido, da *Danaida*.

Como relata uma das principais fontes mitográficas sobre o episódio: “os filhos de Egito se apresentaram em Argos e exortaram Dânao a esquecer sua inimizade, rogando-lhe que lhes outorgasse suas filhas em matrimônio (...) Dânao celebrou um banquete e deu a suas filhas afiadas adagas (*egcheirídia*); e elas mataram (*apékteinan*) seus esposos (*numphíous*) enquanto dormiam” (Apolodoro, *Biblioteca*, II, I, 5). Posteriormente, seguindo os desígnios de Zeus, as Danaides foram purificadas de seus homicídios pela divina intervenção de Hermes e Atena.

Este episódio, que remete indubitavelmente a domínios arcaicos da civilização grega, recebeu distintas interpretações. Destaca-se, entre

elas, a minuciosa análise dedicada à epopeia por Émile Benveniste, que atribui o rechaço das Danaides ao matrimônio com seus primos a um repúdio ao incesto, pois, nos termos da exogamia grega, os filhos dos irmãos são irmãos entre si e não meramente primos. Segundo Benveniste, nenhum filólogo tinha notado anteriormente, a respeito das Danaides, o papel central do incesto, que desestabiliza “a ordem humana e divina” (Benveniste, 1949: 138), como chave para a compreensão do assassinato perpetrado pelas filhas de Dânao.

No entanto, essa afirmação de Benveniste carece de sustentação, uma vez que o problema do incesto já fora claramente identificado por Johann Jakob Bachofen, mas julgado insuficiente para a explicação de base, pois o assassinato cometido pelas Danaides é, para Bachofen, uma prova cabal da sobrevivência da ginococracia expressa pelo Direito materno:

67

Não foi o horror (*Abscheu*) ante o incesto que levou as Danaides a seu crime sangrento (*Bluttat*). Não defendem uma prescrição do Direito civil (*eine Bestimmung des Eherechtes*); o que elas exaltam como mais o excelso Direito (*höchstes Recht*) é a soberania da mulher sobre o varão (*die Herrschaft des Weibes über den Mann*) (...) A esse Direito, a essa lei fundamental do mundo antigo (*Grundgesetz der alten Welt*), da ginococracia (*Gynaiokratie*) que se fundamenta na religião, devem os sacrílegos filhos de Egito (*die frevlen Aegyptiaden*) o fato de terem sucumbido em sacrifício sangrento (*blutigen Opfer*) (Bachofen, 1861: 94).

Como se vê, não há em Bachofen o mito da Deusa mãe piedosa e contrária à beligerância. As Danaides, como representantes de toda a ginococracia antiga, exigiam que os varões se entregassem a um sacrifício sangrento que ratificava o poder soberano feminino da Grande Mãe.

O desconhecimento preconceituoso da obra de Bachofen levou grandes iniciativas da filosofia contemporânea a sucumbirem às aporias de suas próprias exclusões programáticas. É o caso, por exemplo da arqueologia da política levada a cabo por Giorgio Agamben. Certamente, toda sua obra se sustenta a partir do paradigma que outorga a esta sua denominação: *Homo sacer*. Essa figura do direito romano arcaico é definida pelo autor como uma derivação do conceito romano de *sacrum*, como uma figura punitiva que conjuga a impunibilidade daquele que mata o *homo sacer* e a exclusão deste último da esfera do sacrifício: “subtraindo-se às formas sancionadas do direito humano e divino, este abre uma esfera da ação humana que não é a do *sacrum facere* nem a da ação profana” (Agamben, 2018: 82). Figura, portanto, que se situa para além do direito, na zona liminar da esfera soberana, sob a forma da exclusão-inclusiva do bando soberano.

68

Embora admita o indubitável fundamento indoeuropeu de que essa figura é portadora, a investigação de Roberto Fiori apontou a incongruência de considerar o *Homo sacer* como efeito da punição do poder soberano.

Na base da utilização da figura do *homo sacer* como paradigma da sujeição do indivíduo ao poder, subjaz, na realidade, uma incompreensão: o poder soberano, no direito romano arcaico, aplica a punibilidade mediante o *sacrificium*, que coincide com a pena de morte (Fiori, 1996: 521-522).

A despeito das críticas pouco sutis esgrimidas contra esse argumento (Zuccotti, 1998: 445-447), Fiori explica que a verdadeira sanção aplicada ao *Homo sacer* consiste, precisamente, mais na separação da comunidade do que no próprio assassinato, que, na ausência de Direito, se transforma em violência de fato (Fiori, 1998: 520). No entanto,

em todos os casos que repertoriamos, a dimensão religiosa do *sacer esto* vem completamente esquecida ou intencionalmente apartada.

Esse traço é muito evidente no caso de Agamben, pois se trata de uma leitura eminentemente profana e construída a partir dos conceitos de Carl Schmitt e de Walter Benjamin aplicados à figura do *homo sacer*, deixando assim seu evidente caráter religioso fora da interpretação. De fato, esse é o ponto de partida de Bachofen quando estabelece a divisão, bem marcada nas fontes antigas, segundo a qual “o *sanctum* jaz sob a proteção dos poderes ctônicos, o *sacrum* está dedicado aos deuses superiores”. Noções que encontram seus equivalentes em grego respectivamente nos termos *hierón* e *hosión*, respectivamente.

A partir de uma paciente reconstrução da aparentemente enigmática observação de Platão sobre as muralhas de Esparta, “que os muros durmam caídos no solo (*katakeímena*) e sem serem erigidos (*mè epañistánai*)” (Platão, *Leis*, 778d), Bachofen demonstra a permanência de uma concepção ancestral. De fato, as muralhas que se levantam das profundidades dos solos fazem referência a um retorno da matriz materna, um espaço de profunda escuridão, da qual a cidade é despertada graças ao exercício de um princípio masculino que a devolve à luz. Nesse sentido, pode-se afirmar que uma cidade

Permanece numa santa relação com ambos os poderes: como *sanctum*, encontra-se em relação com o princípio material-feminino, como *sacrum*, com o masculino. Está solidamente implantada na matriz da terra, é ínamovível; e esse *akíneton* (imamovível) é o significado básico de *sanctum*. Elevando-se acima da terra, é o nascimento fálico que emerge para a luz, e por esse caráter está dedicado aos deuses da luz; nesta relação, é *sacer*. *Sacrum* é tudo o que está dedicado aos deuses superiores. Relaciona-se com a natureza luminosa da masculinidade, assim como *sanctum* se relaciona com a terra (...) no *sanctum* reside o *akíneton*; leva assim consigo a garantia da proteção divina (Bachofen, 1859: 161-165).

A relação do par *sanctum/sacrum* com a figura do *Homo sacer* se torna, então, muito mais transparente. Nesse contexto, o *Homo sacer* realiza a transição entre ambas as ordens passando da esfera dos deuses superiores à ctônica. Não se trata de uma vida que possa ser sacrificada, uma vez que está consagrada aos deuses lumínicos do princípio masculino, mas por não estar imputado de culpabilidade num ato jurídico *stricto sensu*, o assassinato impune habilita seu regresso às obscuridades da Grande Mãe, que reclama o sangue originário a que ela mesma deu origem. Elo perdido entre a ginococracia e o patriarcado, o *Homo sacer* põe em tensão os dois grandes poderes que estruturam a psique política do Direito arcaico. Daí também que o assassinato do *Homo sacer* não seja punível no direito dos homens, pois, na realidade, com sua morte, ele ingressa nos domínios da Grande Mãe, que o protege com sua obscuridade subtraindo-o do comércio com o mundo humano. Novamente, conforme podemos observar em Bachofen, a Grande Mãe exige o sacrifício do sangue humano como ritual permanente de sua instituição. O *Homo sacer*, dessa forma, não é mais do que o resto, a arqui-figura jurídica que recorda o imemorial: o modo como o direito paterno podia abandonar punitivamente um condenado às insondáveis profundidades de uma Grande Mãe da terra que exigia a vida de seus filhos. Esse instituto arcaico nos recorda que não há potência patriarcal que não termine, em última instância, sob o domínio último de uma Grande Mãe que sempre jaz como latência e origem de todos os poderes humanos e divinos que vigoram no cosmos.

70

– 5 –

A historiografia francesa não deixou de revelar, nas análises de Bachofen, uma espécie de mundo ao revés onde os fantasmas da dominação patriarcal se invertem num tipo de masoquismo matriarcal que se encontrava tão bem exemplificado nas festas da *Matronalia*, em que as mulheres eram tratadas com honras por parte de seus maridos e

ofereciam um banquete para seus *servi* machos. Este traço, certamente, colocava a Roma arcaica em relação direta com o mundo espartano (Vidal-Naquet, 1981: 267-288). Do mesmo modo, num valioso estudo sobre as fontes do pensamento de Bachofen, foi possível afirmar que “a análise da ginecocracia doméstica não poderia senão desembocar numa ameaça capaz de fazer a civilização retornar a um estado selvagem” (Borgeaud *et alii*: 1999: 28).

Os relatos matriarcais sobre o povo de Lícia transmitidos por Heródoto (*Historias* I.173), as sociedades amazônicas ou a ginecocracia de Lemnos, assim como os relatos sobre a sociedade matrilinear de Locros, ao sul da Itália, transmitidos por Políbio (*Historias* XII, 5-6), podem ser vistos como mistificações do ideal masculino do patriarcado (Pembroke, 1967: 1-35). Mesmo assim, não se pode ignorar que transmitem uma sobrevivência fundamental sobre o sentido profundo do arquétipo da Deusa Mãe e de sua função sacrificial. Como foi assinalado,

a construção genial e fantástica de Bachofen sobre o ‘Direito materno’ pré-histórico (*Bachofens genial-phantastische Konstruktion des prähistorischen ‘Mutterrechts’*) postergou a compreensão dessas divindades femininas. Não se pode falar da predominância efetiva da mulher, nem nas civilizações agrárias do neolítico, nem nas sociedades de caçadores do Paleolítico superior. Por outro lado, as deusas em questão sempre são caracterizadas como selvagens e perigosas: são elas que assassinam, elas que exigem e justificam o sacrifício (Burkert, 1972: 94).

Daí provém então o terror ancestral que os varões gregos manifestavam pela “fêmea assassina do macho (*thêlus arsenos phoneús*) (Ésquilo, *Agamenon*, 1231). Desse ponto de vista, a ginecocracia e o patriarcado foram os dois pontos extremos, ao mesmo tempo opostos e complementares, em que o sacrifício foi teatralizado como conjunção do mundo humano e do mundo supra-material, como a ilusão da su-

tura da diferença sexual e como uma maquinaria da vida que nunca pôde prescindir do sangue. Nesse sentido, o sacrifício não foi um instrumento, mas, ao contrário, criou a Grande Mãe e o Grande Pai, dos quais a Humanidade hoje busca, em grande medida, prescindir.

As novas biotecnologias permitirão isso cada vez em maior medida, e o mundo para além da Mãe e do Pai se vislumbra como uma autêntica subversão da reprodução biológica e do sistema cultural do parentesco. Do mesmo modo, a *Psyché* se esvai à medida que seus polos materno e paterno perdem consistência: é a aurora de um novo mundo que, não obstante, embora pretenda foracluir tanto a Mãe quanto o Pai, não tem resposta nem para o sacrifício nem para o sangue que continua sendo derramado, sem cessar, por todo o planeta, perante o altar de uma entidade in-humana que se apresenta, um pouco mais a cada dia, com o rosto sem forma da Outridade telemática.



# TEOLOGIA POLÍTICA: OS ARCANOS DO SANGUE E DO SACRIFÍCIO

– 1 –

73

A teologia contemporânea não teve a perspicácia necessária para abordar o tema do vampirismo como parte constitutiva de sua dogmática e, inclusive, de seus mistérios apocalípticos. No entanto, o *Drácula* (1897) de Bram Stoker, assim como todas as fontes que sustentam o romance deste erudito literato ocultista inglês, pertencem, com todo direito, a um capítulo essencial da teologia política. A indagação do filósofo Jean Louis Schefer comprovou, sem deixar margem a dúvidas, que o romance de Stoker e suas fontes são uma espécie de contra-iniciação dos rituais do cristianismo bizantino: “ele faz aparecer de maneira evidente o nexó existente entre o vampirismo, as lendas eucarísticas e, na transmissão da herança bizantina, a oposição à política pontifical” (Schefer, 2007: 449).

De fato, a história do Drácula histórico, isto é, do lendário Vlad III da Valáquia, trata de um herói das cruzadas cristãs contra os Turcos que, nesse caso, é visto como inimigo tanto de Roma quanto de Bizâncio. Por outro lado, a maior parte das lendas vampíricas de que Stoker se nutre têm origem na Rússia, Hungria ou Sérvia, isto é, nos herdeiros culturais da teologia política bizantina:

É oportuno perceber o motivo extremamente profundo que é tecido aqui: mais ou menos no momento em que as lendas das hóstias profanadas (e milagrosas, já que

sangram) se difundem na Europa latina, as lendas sobre vampiros se expandem no domínio bizantino; em ambos os casos, a eucaristia, a presença real, a ressurreição são postas em jogo através do que nos parece um acosso do sangue. Em torno deste tema manifestamente eucarístico, a Europa latina põe em cena a demonstração constantemente reiterada da presença real no pão do sacrifício por meio de seu sangrar milagroso (conforme as lendas, a hóstia sangra por si mesma ou a efusão do sangue é provocada por um sacrifício ritual e não cristão, uma ‘profanação’) (Schefer, 2007: 450).

Do ponto de vista genealógico, a investigação de Schefer é impecável ao mostrar os laços que unem o vampirismo à teologia política da eucaristia e ao sangue em seus intercâmbios entre o mundo bizantino e latino. Dessa forma, abre todo um campo de investigação, completamente ignorado pelos estudiosos da obra de Stoker, que situa a figura do vampirismo moderno sobre as bases teológicas que lhe são próprias e que são o resultado da sedimentação de séculos de controvérsias sobre a figura de Cristo e sobre o caráter da missa. No entanto, a pesquisa de Schefer é insuficiente quando busca explicar o caráter estruturalmente subversivo do vampiro no sistema teológico-político latino. Além disso, o filósofo não percebe que, por trás das lendas cristãs do sangue e do sacrifício do Messias, ocultam-se ritos obscuros que nos levam não apenas ao mundo antigo, senão muito mais além - além, inclusive, da pré-história do *Homo sapiens* -, e nos fazem adentrar os segredos da vida em Gaia.

74

## – 2 –

Num livro exemplar, Germán Prospero tratou do duplo problemático que é a figura do Anticristo em seu caráter ontológico, nunca adequadamente abordado, a partir de sua gemelaridade, icônico-fantasmagórica, com o Cristo soberano. Contudo, a figura do Anticristo está temporalmente delimitada: “para que a presença precária da vida

humana possa ser finalmente redimida e devolvida à sua plenitude originária, é preciso que antes de Cristo se manifeste o Anticristo, o apóstata, o anômico (...); em suma, o despresentificador” (Prósperi, 2021: 29). Vemos assim que o momento do Anticristo corresponde a uma teologia do *éschaton* e da apocalíptica, quando os séculos se contraem no final inelutável.

Contudo, o Anticristo não é o único antagonista que acossa Cristo numa permanente agonia no solo da história. Há uma figura que o precede, inclusive no tempo. Tal como o Messias, é capaz de ressuscitar e de realizar uma função eucarística com o sangue. Esta figura não é outra senão a do vampiro, antítese obscura de um Cristo que ela espregueira, desde sempre, não nos tempos do fim, mas em todos os éons do tempo histórico.

Por isso, os teólogos o temem e quase não o mencionam: o vampiro precedeu a ressurreição de Cristo e, quando adveio a fusão da simbologia cristã com os atributos do vampiro, este não teve dificuldades para adotar todas as propriedades de Cristo transfigurando, um a um, os seus valores numa espécie de teologia política de simetria inversa. Não é preciso esperar até o final dos tempos porque o vampiro está entre os humanos desde antes que estes tivessem notícia do Messias e promete seguir os passos de Cristo durante os milênios que a cronologia humana durar para colocar em questão o próprio sentido de sua missão salvífica e a *oikonomía* da história dos seres falantes. Em outros termos, o Anticristo é o inimigo final, gêmeo apocalíptico de Cristo, enquanto o vampiro é o inimigo íntimo, figura diabólica que partilha as propriedades messiânicas para negativizá-las.

A própria missa nos recorda que o banquete messiânico da comunidade primitiva, assim como o do *Corpus Christi* da Igreja em seu conjunto, constitui, em todos os aspectos, um sacrifício ritual em que está em jogo, precisamente, o sangue de Cristo, como muito bem entendeu a vasta tradição dos debates medievais sobre o tema (Lubac, 2010) e no qual o corpo de Cristo é, precisamente, substituto do cordeiro místico

do ato sacrificial fundante da cristandade. No entanto, trata-se de um sacrifício revertido, pois a ressurreição restaura o que o primeiro rito havia tirado. Por esse motivo, quando, por volta de 1208, a Igreja polemizou contra os valdenses, não deixou de lembrar que:

[Cristo] morreu com verdadeira morte de seu corpo e ressuscitou com verdadeira ressurreição de sua carne e verdadeiro retorno de sua alma a seu corpo (*resurrexit vera carnis resurrectione et vera animae ad corpus resumptione*); e, nessa carne, depois de ter comido e bebido, subiu ao céu e está sentado à direita do Pai; e nessa mesma carne há de vir julgar os vivos e os mortos. (*Carta Eius exemplo ao arcebispo de Terragona*, em Denzinger, 1911: 422)

Se a ressurreição de Cristo é considerada um autêntico dogma, vale dizer, uma proposição jurídico-teológica com força-de-lei, o estatuto do sangue do Messias também é, por sua vez, um objeto privilegiado do Direito, como demonstra uma Bula de Clemente VI, datada de 1343:

Sabemos que, imolado inocente no altar da cruz, não derramou esse sangue numa pequena gota (*non guttam sanguinis modicam*), que, no entanto, por sua união com o Verbo, teria sido suficiente para a redenção de todo o gênero humano, mas abundantemente, como uma torrente (...) para que dali em diante, a misericórdia de tão grande efusão não se tornasse vazia, inútil ou supérflua. Assim, adquiriu um tesouro para a Igreja militante (*thesaurum militanti Ecclesiae*), querendo o piedoso Pai entesourar para seus filhos (Bula *Ungentus dei Filius*, em: Denzinger, 1911: 550).

É de uma profunda eloquência que, mesmo podendo uma gota de sangue salvar toda a Humanidade, Cristo escolha o derramamento total de seu sangue, pois, de outro modo, não teria havido sacrifício ritual. Por outro lado, como foi possível destacar, no vampirismo o sangue não vale tanto em si mesmo, mas como “roubo do fluxo vital” presente no sacrifício (Ambelain, 2015: 46). Por essa razão, não se

pode questionar, sem cair em heresia, esse ato de autoimolação salvífica de Cristo:

Por autoridade apostólica, estatuímos [que não] seja lícito disputar de agora em diante ou predicar publicamente ou falar privadamente (...) se é heresia ou pecado sustentar ou crer que o próprio sangue sacratíssimo (*sanguinem ipsum sacratissimum*), como se disse antes, durante o tríduo da paixão (*triduo passionis*) do próprio Senhor nosso Jesus Cristo, esteve ou não de qualquer modo separado ou dividido da própria divindade (Bula *Ineffabilis summi providentia Patris*, em: Denzinger, 1911: 718).

77 Assim estatua por Direito Paulo II em 1464 numa disputa com os frades menores. Ora, a Paixão é justamente o derramamento sacrificial do sangue. Daí haver na missa uma presença real e substancial do sangue na eucaristia, pois é preciso admitir, segundo o Cânone, que a substância do pão se converte no corpo assim como a do vinho no sangue de Cristo. Essa conversão (a *metabolé* grega transformada agora em *conversio*) logo receberá o nome técnico de transubstanciação, que tem a sutileza de indicar que a imolação agora é sacramental, ou seja, incruenta para Cristo, que, do contrário, deveria sofrer um tormento a cada ocasião eucarística.

Ao mesmo tempo, o termo “transubstanciação” busca preservar os fiéis do ato consciente de comer a carne do Messias ou tomar seu sangue, pois o ato canibal e vampírico é obliterado na medida em que os acidentes da hóstia e do vinho permanecem inalterados enquanto o que se transforma é substância, inacessível aos sentidos físicos humanos. Esse aspecto, amplamente desenvolvido pela tratadística tomista, afeta igualmente as relíquias, sobre as quais se dizia, durante toda a Idade Média, possuírem um pouco daquele sangue divino:

Todo o sangue que fluiu do corpo de Cristo (*totus sanguis qui de corpore Christi fluxit*), por pertencer à realidade de sua natureza humana, ressuscitou no corpo de Cristo. E a mesma razão vale para todas as pequenas

partes que pertencem à realidade e à integridade da natureza humana. E o sangue, que, em algumas igrejas é cuidadosamente guardado como relíquia, não fluiu do flanco de Cristo, mas se diz que brotou milagrosamente de alguma imagem de Cristo golpeada (*non fluxit de latere Christi, sed miraculose dicitur effluxisse de quadam imagine Christi percussa*) (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 54, a. 2, ad. 3um).

A possibilidade, como vemos, deve ser rechaçada, pois não se pode estabelecer uma divisão na corporalidade do Messias e nada de seu sangue pode ter permanecido na Terra após seu sacrifício, uma vez que, de outro modo, a integridade de sua corporalidade divina se veria diretamente comprometida junto com a unidade da Igreja militante, que poderia venerar, curiosamente, pedaços de um corpo sacrificado, dando, assim, um passo que nem os antigos teriam ousado dar.

Mais ainda, semelhante prospectiva poderia colocar em questão a capacidade divina de agregar as partes desagregadas de um corpo, já que é exatamente nessa capacidade que reside a factibilidade da ressurreição dos corpos. Como já dizia um célebre bispo do século IV: “(...) a potência divina, na superioridade de seu poder, reúne aquilo que estava desagregado [e] a ressurreição é apenas a restauração de nossa natureza a seu estado originário” (Gregório de Nissa, *Sobre a alma e a ressurreição*, 131-133). Na mesma direção, a tratadística moderna estabeleceu como indissociável o problema dos Anjos, a ressurreição de Cristo e sua simetria inversa no vampirismo (Burnet, *De Statu Mortuorum Et Resurgentium*, 1726: 124-160).

Não fosse por todas essas precauções que demandaram séculos de laboriosa ourivesaria intelectual, poder-se-ia pensar que a missa seria um tipo de comunhão de fiéis que não passariam de vampiros bebedores do sangue de seu líder ressurrecto. Sendo assim, Jesus é salvaguardado de ser o primeiro vampiro cristão justamente por seu sacrifício salvífico, ao passo que seu duplo, o inimigo íntimo que é o Vampiro, produz uma autêntica contra-iniciação, vale dizer, uma missa negra

que negativiza a salvação, expande a morte e faz do sangue o centro do ritual de sobrevivência de sua espécie.

Mesmo assim, estamos em presença de um caso de complementaridade recíproca, em que o sangue do Messias encontra seu negativo no do Vampiro e a ressurreição salvífica é antecipada pela ressurreição demoníaca. Nesse sentido, a força divisiva do Diabo nada mais faz do que desafiar o Pai na própria esfera do corpo e do sangue, onde está em jogo o sentido profundo da Igreja como corpo místico de Cristo.

Em outros termos, todos os fiéis são um só corpo porque bebem o sangue de Cristo e isso os transforma em substância de uma mesma corporalidade. Assim, diferentemente do caso do Anticristo, com o Cristo e com o Vampiro, não se trata de uma gemelaridade, mas de uma in-corporação e completa identificação no Uno (no caso do Cristo) ou com a divisão perpétua (no caso do Vampiro e do Diabo). Dessa perspectiva, o Universal lógico-ontológico do *Corpus Mysticum* é o autêntico sustentáculo da teologia política.

79

Nesse sentido, onde a Igreja produz um corpo místico, o Vampiro produz um corpo sensível, mas, antes da História e durante os intermináveis éons do século, ambas as estruturas se co-pertencem de uma maneira que escapou tenazmente do escrutínio dos teólogos, que tratam, em quase todos os casos, de ocultar essa incômoda evidência. Por isso, se tanto para Cristo quanto para o Vampiro se trata de sacrifício e de sangue, quiçá seja necessário se aprofundar no arqui-vestígio que esse sangue deixou de outros atos que, sendo muito mais antigos, estruturaram o sistema de valores da teologia política cristã desde seus inícios.

### – 3 –

De fato, a escatologia cristã agora pode ser lida sob uma nova luz. Seria possível dizer que o tempo do fim não é outra coisa senão a abo-

lição do Vampiro como sombra sangrenta do Messias. Como afirma um texto fundamental de João Escoto Erígena,

A isso se deve acrescentar que a natureza humana já foi liberada do pecado original (*originali peccato*), mas nem de maneira geral em todos (*in omnibus communiter*) nem especificamente em cada um (*in singulis specialiter*) se realizou de modo efetivo a abolição (*abolitio*) e a perfeita eliminação (*interemptio*). Pois isso se reserva para a última vitória no fim do mundo (*in fine mundi*), quando, como diz o Apóstolo, “a morte será destruída como ‘o último inimigo’ (I *Coríntios*, 15, 26). Na medida em que será universalmente destruída a morte — que é nomeada com o substantivo masculino ‘último inimigo’ (*novissimus inimicus*), porque em grego *thánatos*, ou seja, a morte, é de gênero masculino —, necessariamente o motivo dela, o pecado original, será completamente destruído da natureza humana (*humana natura*) (João Escoto Erígena, *Commentarius*, I, 33).

Como se vê, o enigmático *katéchon* da *Segunda epístola aos Tessalonicenses*, que detém e dilata a chegada do fim do mundo e do tempo novíssimo, realiza a perpetuação da função vampírica que ameaça o Reino de Cristo sobre a Terra. A escatologia cristã, em realidade, é uma ciência da convivência com a sombra espreitante do Vampiro: enquanto o tempo histórico não alcançar seu ponto crítico escatológico, não haverá possibilidade alguma de que a comunidade eclesíastica possa abandonar o sacrifício do sangue. Daí também a perpetuação, no tempo presente, dos sacrifícios de sangue, pois a escatologia foi postergada indefinidamente e os povos da Terra se encontram cingidos pela morte incessante, que não encontra redenção. Nos termos da *scientia politica*, isso significa o tempo da guerra civil mundial que hoje fustiga o orbe terrestre sem trégua nem esperança de um final. O vampirismo sacrificial, como um esoterismo cripto-cristão niilista, governa os destinos dos povos.



Carl Schmitt sustentava que a teologia política cristã se apoia, primeiramente, sobre o decisionismo soberano de Deus, legislador onipotente que assegurava a Ordem (*Ordnung*) e que detinha a prerrogativa de enunciar o estado de exceção (*Ausnahmezustand*) como qualidade intrínseca de seu poder (Schmitt, 2009). Assim, essa concepção não deixa de acentuar os aspectos lógicos do fenômeno jurídico, fazendo do Direito um âmbito da decisão e uma dialética entre a regra e a exceção. Não obstante, a teologia política cristã não tinha essa concepção lógica da soberania.

Muito pelo contrário, a soberania divina se baseava no sacrifício ritual do Filho messiânico e na comunidade do banquete sagrado em que cada indivíduo passa a fazer, literalmente, parte do corpo da Igreja mediante a ingestão do sangue sacratíssimo na eucaristia da assembleia reunida. Portanto, todo o Direito medieval é uma questão de carne e sangue, sacrifício e corporalidades ressuscitadas. Sem essa dimensão material do Direito, é impossível compreender a autêntica natureza do fenômeno jurídico medieval e, sobretudo, o sentido da secularização moderna a que este conduz.

O vampirismo é, nessa perspectiva, o exato inverso do Direito. Sendo uma teologia política negativa, representa o autêntico segredo da anomia que reside no centro de todo estado de exceção. A suspensão da regra não deixa a descoberto um vazio, ela permite a manifestação do Vampiro como o inimigo íntimo que, como uma sombra, acompanhou sempre o Cristo ressuscitado, inclusive desde tempos mitopoiéticos imemoráveis, já que, no final das contas, todo Vampiro é apenas uma espécie de realização de um contra-Direito diabólico (o ritualismo jurídico-religioso vampírico é, inclusive, muito mais escrupuloso do que o dos humanos).

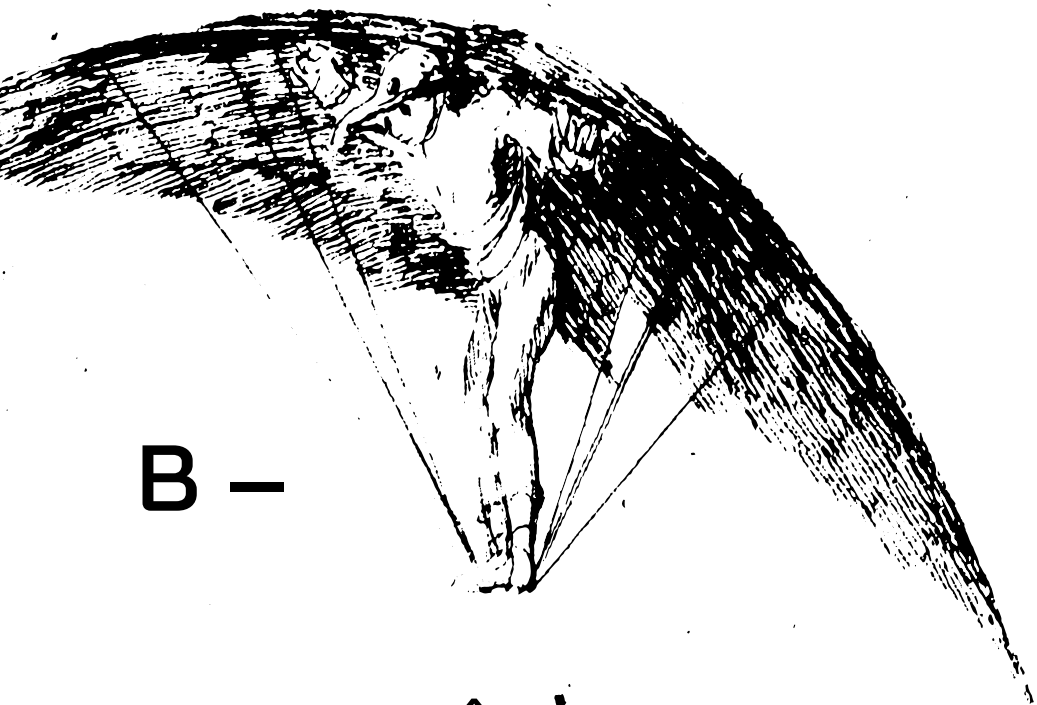
De certo modo, o Vampiro relembra o caráter sacrificial que persegue toda Lei desde o início dos tempos, quando Deus ainda não criara os humanos, mas tinha, em suas próprias linhas, o Anjo caído que construía um império negativo e que antecipava, de algum modo, as mais tenebrosas formas de sacrifício como obtenção do poder sobre a vida. Assim, não é exagerado afirmar que o sacrifício e a ressurreição de Cristo são uma resposta quase obrigatória dentro da estrutura mítica, que Deus deve dar diante da presença do Vampiro, com o qual o Diabo já havia conquistado o reino da vida e da morte.

Dentro dessa perspectiva, são extremamente profícuas as ousadas hipóteses de James George Frazer segundo as quais o sacrifício de Cristo corresponde, em sua realidade profunda, a uma representação sagrada do *Purim* hebraico, a partir das narrações do *Livro de Ester*. Para os fins de nossa argumentação, não cabe aqui nos adentrarmos nos pormenores filológicos da interpretação de Frazer sobre esta festa carnavalesca que põe em cena a morte de Amã conforme as ordens do Rei Assuero da Pérsia. Em contrapartida, o que é de grande interesse para nossa investigação é a projeção cronológico-geográfica que Frazer atribui ao fenômeno, pois, com sua interpretação, o sacrifício de Cristo deixa de ser um *unicum* para se integrar num conjunto muito mais vasto, composto de uma série de fenômenos estruturalmente análogos:

Vimos que a concepção de um deus que morre e ressuscita não era nova nessas regiões. Por toda a Ásia ocidental, desde tempos antiquíssimos, a triste morte e a jubilosa ressurreição de um ser divino parece ter sido celebrada anualmente com ritos que alternavam amargos lamentos e alegria exultante; através do véu que a fantasia mítica gerava em torno dessa figura trágica, podemos ainda reconhecer os traços de grande mudanças anuais na terra e no céu; esses últimos, de fato, em todas as diversas estirpes e religiões, não podem deixar de tocar o coração natural do ser humano com emoções alternadas de contentamento e desprazer, já que exibem a luta misteriosa entre a vida e a morte

na escala mais vasta aberta a nossa observação (Frazer, 2007: 102-103).

A agudez hermenêutica de Frazer toca no essencial: para explicar o sacrifício de Cristo não é possível se contentar com os limites temporais do cristianismo, pois o fenômeno é um arqui-vestígio, expandido nas mais diversas áreas geográficas desde tempos imemoriais, de obscuros ritos que põem em jogo, precisamente, uma zona nunca esclarecida que o próprio Frazer, na falta de melhor expressão, denominou de “luta misteriosa entre a vida e a morte”. A fim de encontrar maior precisão filosófica nessa intuição de Frazer, deveremos optar por ampliar ainda mais nossa escala de observação, já que, com o vampirismo e a licantropia, devemos lidar com os problemas filosóficos mais espinhosos do despertar da vida sobre a Terra.



**B -**

**PROLEGÔMENOS PARA  
UMA  
ONTOLOGIA  
ANALÉPTICA**

# PALEOVIROLOGIA FILOSÓFICA: O HIPER-LETRISMO

– 1 –

Embora sempre seja um campo disputado, a biologia ainda classifica os seres vivos em três domínios centrais. Ainda mantém, com as modificações contemporâneas pertinentes, a intuição de Ernst Haeckel sobre a árvore da vida, que já desafiara a divisão anteriormente dominante entre plantas e animais: agora, as denominações são *Archaea* (microorganismos sem núcleo ou organelas), *Bacteria* e, finalmente, *Eukarya* (isto é, plantas, fungos, animais e humanos).

85

De fato, “as caracterizações moleculares também revelam que as diferenças evolutivas entre *eubacteria*, *archaebacteria* e *eukaryotes* são de uma natureza mais profunda do que aquelas que distinguem reinos tradicionais uns dos outros, como os animais e as plantas” (Woese; Kandler; Wheelis, 1990: 4577). No entanto, dentro desse esquema, os vírus puseram em xeque tudo o que se conhece, pois, tendo em vista a estrutura de alguns megavirus, foi possível desenvolver a hipótese de que eles provêm de um ramo até então desconhecido da árvore da vida, que poderia ser situado entre os *Archaea* e os *Eukarya*. Poderia até se tratar de um ancestral comum aos três domínios.

Se essa hipótese for correta, seria possível demonstrar como os vírus tiveram sua origem independentemente da célula viva primordial como *Ur-phaënomenon* da vida, seja de forma autônoma, seja como redução de arqui-células já extintas que precederam, na Terra, o surgimento do ancestral celular comum a todas as células hoje conheci-

das. Nesse cenário, é da maior importância compreender a paleovirologia, entendida como o “estudo de vírus antigos que os genomas dos primatas encontraram e derrotaram durante o curso da evolução” (Emerman; Malik, 2010: 4), mesmo que seu retorno possa reinfecar os humanos modernos.

De fato, os *bornaviridae*, que se encontram também no genoma humano, existem há mais de sessenta e cinco milhões de anos (Horie; Tomonaga, 2010: 2-9, bem como Drexler; Corman; Drosten, 2014: 45-56). É, portanto, da maior relevância compreender como os vírus precedem as formas de vida sobre a Terra (mesmo através de um antepassado comum), sendo, desse modo, o autêntico habitante primordial do espaço geodésico anterior às formas de vida bacterianas e eucariotas. Também é decisivo que os vírus co-evoluam em seus hóspedes naturais, embora possam produzir efeitos negativos graves quando se hospedam em outros organismos, para os quais não estavam biologicamente destinados, caso da transmissão patogênica a partir de morcegos vampiros no mundo contemporâneo (Blackwood; Streicker; Altier; Rohani, 2013: 20837-20842). Dessa forma, o aspecto parasitário-vampírico dos vírus se tornou incontornável.

Os biólogos utilizam o acrônimo LUCA (Último Ancestral Comum Universal) para se referir ao ancestral comum de todas as células modernas, podendo este, inclusive, ter sido acelular. Ora, como já foi observado, “a conclusão de que os vírus não estão vivos é prematura. O mesmo pode ser dito sobre as proposições acerca de sua natureza como seres vivos” (Harris; Hill, 2021: 3). Como se pode ver, os biólogos admitem desconhecer a natureza ontológica dos vírus e é impossível para eles decidir entre considerá-los como entidades bióticas ou abióticas. Ainda que se reconheça que os vírus de RNA podem ter precedido o LUCA, e são as entidades biológicas mais abundantes da Terra, sem as quais a vida não seria possível, também se pode destacar que os vírus

são “entidades biológicas em evolução, que co-evoluíram com a vida celular” (Harris; Hill, 2021: 14).

Nessa perspectiva, é preciso admitir que os vírus devem ser aprendidos numa dimensão ontológica que os situe alhures da divisão entre o vivo o não-vivo e, nesse sentido, são a própria matriz das entidades que possibilitaram a vida e a morte, pois com sua fisionomia metafísica, nem vivos nem mortos, são a condição biológico-transcendental de possibilidade de toda vida como propagação evolutiva de um vampirismo primordial, sem o qual nenhuma forma de vida teria prosperado sobre a Terra. Por isso mesmo, tampouco deve ser esquecida a advertência de que “a evolução é uma corrida armamentista, um pingue-pongue sempre flutuante entre os hóspedes portadores, os organismos dos que se alimenta e os ciclos em espiral da luta pela existência (*struggle for existence*)” (Rutherford, 2016: 125).

87

Essa ambiguidade biológica dos vírus levou-os a serem classificados como “os anjos escuros da evolução”, conforme uma sugestiva expressão de David Quammen. De fato, em sua evolução, a própria vida humana deve algumas de suas características mais notáveis aos vírus, como, por exemplo, o desenvolvimento da placenta a partir de uma infecção viral nos mamíferos, que remonta a aproximadamente cento e cinquenta milhões de anos. De fato, os genes que intervêm na formação placentária, o gene da sincitina-I e o da sincitina-2, possuem uma clara origem viral. Esta é apenas uma amostra do fato inegável de que pelo menos 8% do genoma humano é constituído por RNA retroviral, ou seja, toda a vida humana é já “vida vampirizada” pelos vírus, e a marca desse canibalismo simbiótico primordial é constatada em nossos genes atuais pelos paleovirologos.

Como todo fenômeno vampírico, a ação dos vírus determina o fato de que não existe nenhum tipo de “pureza biológica” própria do humano, pois os vírus já são a marca da hibridação essencial que rege todo o tronco evolutivo humano. Também no sentido molecular é

possível afirmar que jamais fomos humanos, pois somos o resultado de uma “função vampírica” primordial na qual os seres humanos, em sua identidade genética, já são seres de natureza viral latente. A pós-humanidade, sob essa perspectiva, não é mais do que a condição originária da vida, pois o humano é apenas uma ficção da razão ilustrada. *Mutatis mutandis*, jamais transcenderemos a humanidade rumo a uma condição ulterior pela simples razão de que, para começar, jamais fomos humanos.

## – 2 –

Com a epidemia de SARS de 2002, os cientistas se permitiram formular a legítima hipótese (algo que as Humanidades de hoje não ousariam) de que “em relação ao SARS, pode-se aventar *prima facie* uma possível incidência espacial” (Wickramasinghe; Wainwright; Narlikar, 2003: 1832). Em outros termos, os vírus poderiam ter uma origem extra-terrestre. Os argumentos contrários a uma possível panspermia exo-geodésica não tardaram a pulular (Hansen; Ronn; Nielsen, 2003: 406. Ponce de León; Lazcano, 2003: 406-407. Bhargava, 2003: 407). No entanto, o argumento de que as “enfermidades virais poderiam ter uma origem não-terrestre” levou em conta as objeções e seus defensores responderam em cuidadosas refutações que mantêm o debate em plena vigência (Wainwright, 2003: 407).

88

Não cabe aqui nos determos nos pormenores desse debate, mas é certo que os biólogos reconheceram que “os corpos carbonáceos vindos do espaço são uma fonte adicional e muito importante de matéria orgânica, cuja descrição e investigação cabe à bioastronomia” (Luisi, 2006: 47). Além disso, “a semelhança das moléculas vindas do espaço com as da Terra é impressionante e evidencia a unidade química básica do universo” (Luisi, 2006: 48).

Desta maneira, nem sequer é necessário chamar a atenção para os vírus mais remotos, pois os próprios componentes da possibilidade de



existência biológica correspondem a uma química exo-terrestre. Este fato evidente demonstra que, por definição, toda forma de vida é estrangeira à Terra, a existência é exógena ao ecossistema de Gaia e, sendo assim, surge como uma importação proveniente do cosmos, mais além do núcleo geodésico de nosso habitat.

### – 3 –

A insuficiência da pré-história para explicar os ritos que se escondem por trás do vampirismo e da licantrópia e a necessidade de avançar mais além, até os domínios próprios da biologia, transpassando, pois, as fronteiras da cultura, foi vislumbrada pelo grande filólogo alemão Walter Burkert: “os biólogos sustentam que cada um de nossos sentimentos espontâneos pode ser considerado como o reflexo de alguma função biológica” (Burkert, 1996: 18).

89

Sem dúvida, devemos ao mestre de Burkert, que foi o inigualável filólogo Karl Meuli, as investigações mais perspicazes que o século XX desenvolveu sobre as profundas relações isomórficas que aproximam as religiões greco-romanas dos caçadores da pré-história. Meuli explica o sacrifício grego como uma derivação do culto aos mortos e do banquete comum do *démos*, que apenas se torna compreensível graças ao fundamento pré-histórico que os caçadores-coletores da pré-história trazem (Meuli, 1975, II: 907-1022). Nessa direção, Meuli foi um pioneiro em observar as analogias estruturais entre o sacrifício grego e os caçadores do Paleolítico como resultado de reações psicológicas primordiais que seriam transmissíveis à espécie humana graças a uma análise baseada em hipóteses sustentadas no evolucionismo biológico.

Walter Burkert, sem dúvida, deve suas descobertas fundamentais à obra de Karl Meuli. Ao mesmo tempo, desenvolveu-a em novos rumos, bem como aprofundou caminhos inexplorados. A perspicácia do estudioso é ousada o suficiente para tomar plena consciência de que aquilo que está em jogo também está mais além da explicação sustenta-

da na linguagem: “a organização biológica do cérebro e outros sistemas cibernéticos dos seres vivos existiu muito antes da cultura verbalizada” (Burkert, 1996: 21). Nesse sentido, todo o esquema afetivo humano é uma espécie de programa de sequências herdado do passado remoto. Ora, nesse ponto, o que era uma contribuição enriquecedora se esteriliza tão logo considera o cérebro e outros sistemas biológicos como sucedâneos da cibernética.

Apesar disso, como o próprio filólogo reconhece, “isso não significa que os genes prescrevam a cultura; claramente não o fazem. Porém, seria possível dizer que dão recomendações que se tornam manifestas pela repetição de padrões semelhantes” (Burkert, 1996: 22). Nesse sentido, Burkert evita cair em simplificações rústicas que poderiam buscar a origem da religião na genética e, por tal razão, remete-se a um caminho que o leva a sustentar as bases biológicas e antipsicológicas dos sentimentos que seriam o fundamento do fenômeno religioso: “a ansiedade (*anxiety*), o medo (*fear*), o terror (*terror*) não são simplesmente emoções que flutuam livremente provocadas pela fantasia psicológica. Têm claras funções biológicas na preservação da vida” (Burkert, 1996: 31).

A tentativa, contudo, é completamente vaga e encalha em razão de suas próprias premissas, pois não se trata de buscar padrões estáveis produzidos por emoções biológicas transmissíveis na cadeia da filogênese, posição que, com suas diferenças, não está tão afastada daquilo que Aby Warburg sustentava com sua intrincada bio-antropologia físico-histórica do *Nachleben* (sobrevivência) através da noção de *Pathosformel*. Ao contrário, é necessário adentrar o horizonte último da biologia para descobrir, no labirinto codificado do genoma, aquilo que fagocita toda a possibilidade da vida como fundamento (*Grund*) da *ortopraxis* ritual do vampirismo ou da licantropia.

Uma vez mais, a busca do substrato biológico último nos levará, de certa forma, para além das próprias possibilidades do reino da vida,

para dar conta da matéria vampírica, que, como já vimos, não pode ser entendida por meio de uma explicação meramente histórica. Chegados neste ponto, apenas uma abordagem filosófica desse abismo pode oferecer alguma perspectiva num âmbito tão inexplorado quanto recôndito.

#### – 4 –

91 Não há determinismo biológico dos genes e sim uma propensão a recordar, não o código genético, enquanto este delineia um aparente destino com sua letra, mas, ao contrário, o ato originário que excede toda informação, causa intermitências na biologia e parte em busca do sentido: trata-se exatamente do vampirismo do vírus, do sangue como aquilo que recorda o operador metafísico que unia o mundo material ao imaterial sob a égide da Necessidade, do sacrifício como símbolo ou arqui-vestígio da relação primordial com a vida que entrega a si mesma ao Outro viral e ao estrangeiro cósmico por excelência.

Com efeito, como foi ressaltado, cada vivente constrói, de certa maneira, o microcosmo do planeta Terra em seu conjunto macrocósmico: “somos o planeta em razão de muitos outros seres: pelas bactérias, pelos fungos e vírus que vivem em nossos corpos” (Coccia, 2020: 155). Pelo ponto de vista da materialidade substancial, um corpo não é outra coisa senão um agregado de entidades múltiplas e, sob o ângulo de sua identidade fenomênica, é uma ilusão de integridade física que só pode ocorrer como efeito retrospectivo que, graças à analepse que irrompe no Ser, permite que os viventes se imaginem como contornos autônomos.

Em outros termos, existe uma equivalência estrutural entre o domínio viral *Archae* e o vampirismo, pois em ambos os casos se trata de regiões ontológicas que indistinguem as noções de vida-morte. Por isso, todo vampirismo é uma rememoração perpétua, no nível microfísico e em sua expressão macro-civilizacional, do arqui-vestígio pré-*Archaea*

no conjunto da vida sobre a Terra. Do mesmo modo, a metamorfose e o canibalismo sacrificial são os operadores que atuam como discriminantes originários e que instituíram, precisamente, essa distinção antes inexistente a fim de permitir o fluir da vida, a passagem e a comunicação entre as diferentes regiões ontológicas do existente.

As novas biotecnologias e a *Artificial Intelligence*, nesse sentido, pretendem intervir sobre os discriminantes da vida-morte e, nessa ordem de coisas, se obtiverem êxito, emergirá uma nova metafísica como resultado do processo. A ontologia analéptica procura mostrar que a ligação entre o vampirismo viral, a metamorfose e o sacrifício nunca foi da ordem da necessidade, mas o resultado da contingência de um liame que podia ser intermitente e também interrompido. Se essa possibilidade se radicalizar no futuro, a ontologia analéptica poderá retroagir eideticamente ao domínio pré-*Archae* e ponderar um novo caminho para a vida-morte, caminho que, superando as aporias biotecnológicas, permita à filosofia recuperar um terreno de reflexão sobre os primeiros princípios que ela nunca deveria ter deixado na especulação metafísica.

92

## – 5 –

De um modo inesperado, o mundo contemporâneo forçou a teologia política a alcançar um ponto culminante e, talvez, seu final ou a tão temida liquidação que Carl Schmitt tentava, por todos os meios, conjurar. Essa nova situação se deve a não existir sinonímia entre o *Lógos* e a letra do genoma que agora governa o sistema da vida. A letra da ciência era, ainda, letra filológica, isto é, humanista, e podia ainda estabelecer uma dialética complexa de compensações entre a vida e a morte com o Espírito (Ginzburg, 2021). Em contrapartida, a letra do genoma é discreta e informacional. Trata-se, então, de uma contra-teologia que pressupõe uma nova divindade sequencial-informacional.

Nesse aspecto, podem-se medir os limites da desconstrução derridiana ao enfrentar o problema da vida e da morte. A ousadia do gesto de Jacques Derrida fracassa no mais essencial por não perceber que a noção de textualidade é totalmente inoperante para o tratamento do código genético da vida informacional: “o texto não é um terceiro termo na relação entre o biológico e o vivente; é a própria estrutura do vivente enquanto estrutura comum ao biológico – enquanto vivente –, à ciência enquanto produção da vida e ao próprio vivente” (Derrida, 2021: 141). Certamente, a gramatologia havia estabelecido que a cibernética teria de ser “um campo da escritura” (Derrida, 1967: 19). A não percepção de que a genética e a cibernética colocam a filosofia diante do fim do *gramma* faz com que o empreendimento da desconstrução não possa sequer tocar o problema do Anti-Texto que o Contra-signo informacional transporta como código, alterando, assim, toda a história da metafísica até o fundamento de nosso presente.

93

Pela mesma razão, cai também a noção de *Psyché*, comprometida pelo triunfo do genoma. Toda a ciência da psique exige agora uma instância da letra não filológica e nem linguística, que se aproxima, em contrapartida, à codificação própria do genoma. Nesse sentido, a letra genômica não é um significante, mas uma espécie de signo-informante, um info-signo biotécnico que é, certamente, arqui-vestígio da vida, mas não da vida vivificante de um *Lógos* e sim da sequencialização de um programa de informação. Nesse contexto, o arqui-signo do gene consagra também o fim da escritura como sustento da *Psyché* abolida e delinea o final inelutável da era humanista. De certa forma, a *Psyché* experimentada até hoje pelos seres vivos se converteu numa espécie de Atlas psico-cósmico de uma arqueo-psiquê já completamente despotencializada. Qual é a nova geografia metafísica de *Psyché* no novo Éon? Como ela se relaciona com os viventes? Tem ainda sentido falar de *Psyché* para designar aquilo que, até hoje, com maior ou menor fortuna, se queria abarcar com a utilização deste nome, justamente

quando seu referente, mesmo com limites conceituais variáveis, corre o risco de ter se evaporado sob o fundamento de nosso presente?

– 6 –

Em 1972, Claude Lévi-Strauss proferiu uma conferência magistral no Barnard College, em que prestou homenagem a Virginia Gildersleeve e a Gladys Richard, através de quem o antropólogo francês teve acesso às reuniões do Círculo Linguístico de Nova York. O texto dessa conferência não costuma ser citado pelos estudiosos, no entanto, é de uma relevância incomparável dentro da obra de Lévi-Strass, mas também de todo o conjunto do campo estruturalista. Sem dúvida, nessa conferência, Lévi-Strauss enunciou, sem rodeios, o que poderíamos chamar de a versão maximalista do programa estrutural.

Dito programa inclui a superação da oposição *physis/nómos*, julgada inexistente, já que, utilizando argumentos oriundos da linguística, Lévi-Strauss pretende demonstrar a identidade fundamental da Letra como laço de união entre a natureza e a cultura, as quais, por sua vez, seriam a expressão das modalidades de uma mesma unicidade.

As disposições estruturais não são um mero produto das operações mentais: os órgãos sensíveis também funcionam estruturalmente e, exteriormente a nós, podemos encontrar estruturas em átomos, em moléculas, células e organismos (...) Quando a mente processa dados empíricos, que recebe já preparados, após um primeiro processamento nos órgãos sensíveis, o que ela faz é ordenar estruturalmente o que já era estrutural desde o princípio. E isso lhe é possível pelo fato de que a mente, o corpo a que ela pertence e as coisas que o corpo e a mente percebem são parte e parcela de uma mesma e única realidade (Lévi-Strauss, 1974: 41-42).

Sem dúvida, para Lévi-Strauss, formado no paradigma letrista herdado das Humanidades, a fonologia e a fonética eram as ciências inspiradoras e guias da antropologia, que permitiam identificar essa uni-

cidade primordial de tudo o que existe: tal era o poder que, até então, acreditava-se que a linguagem como estrutura podia deter.

Num livro tão brilhante quanto admirável, foi possível sustentar que os dualismos entre a matéria e a forma, o sujeito e o objeto, o sensível e o inteligível estavam, no fundo, já superados pelas filosofias panteístas de David de Dinant, Giordano Bruno, Tommaso Campanella ou Spinoza, entre outros (Dattilo, 2021). Embora a hipótese não deixe de ser frutífera, continua insuficiente, por não considerar como, em todos os casos mencionados, os autores em questão trataram da *physis* no antigo sentido do termo: como natureza determinada por um cosmos, ao mesmo tempo microsensível e macro-idealista, cujas propriedades se interpenetravam mutuamente na imanência da vida. Por essa razão, as mencionadas dualidades têm seu lugar dentro da própria *physis* e não há um Fora autêntico. A pertinência desta visão à antiga *episteme* se dá, precisamente, pela divinização do vivente, signo inequívoco da Era em que os seres falantes ainda esboçavam laços com Gaia.

95

Ao contrário, é preciso compreender que o estruturalismo teve que lidar com uma mutação epistemológica, que vem ocorrendo desde o século XIX, na qual todas as divisões dualísticas da antiga natureza divinizada são agrupáveis sob o nome de *physis* perante um *nómos*, domínio do artificial, que supera até mesmo a concepção do fabricado pelo ser vivente em Platão (quem, justamente, tentou fazer o artificial passar por um subproduto da arquitetura idealista do supra-mundo, ou seja, da própria *physis*).

Embora com temporalidades mescladas, o Humanismo renascentista viu nascer a Letra como instância de sutura capaz de superar o hiato entre a *physis* e o *nómos*, hiato que é a Grande Fratura originária e, ao mesmo tempo, a cesura que o mundo moderno evidenciou como nunca ao desvelá-la como o abismo fundamental que os seres falantes enfrentam. A ousadia do programa estrutural foi, justamente, seu letrismo ateu e pós-teofântico como condição de leitura infraestrutural

de tudo o que existe. Em lugar da divinização do mundo (dimensão maximizada da *physis*) apostou numa textualização da *physis* como autêntica potência de uma Letra que evidenciava, mediante sua grafia, o sistema oculto que integrava tudo o que existia ou que poderia existir, até mesmo, ou sobretudo, dentro e mais além da *physis* (maximalismo do *nómos*).

Nessa ordem de coisas, Lévi-Strauss dava por completamente superado qualquer dualismo entre natureza e cultura, realismo e idealismo, quantidade e qualidade, corpo e mente, abstrato e concreto, assim como todos seus sucedâneos epistemológicos. Contudo, a noção decisiva que articula a versão maximalista do programa se organiza em torno das relações que a Letra tece, as operações que conduzem ao texto:

O que aparece como imediatamente “dado” não é nem o um nem o outro, senão algo já codificado, tanto por órgãos sensíveis, como pelo cérebro, um *texto* que, como todos os textos, deve primeiramente ser decodificado para poder ser traduzido à linguagem de outros textos. E mais, os processos físico-químicos segundo os quais o texto original foi codificado não diferem substancialmente dos procedimentos analíticos dos quais o cérebro se utiliza para decodificá-los. (Lévi-Strauss, 1974: 44)

A *textualidade* (o itálico na citação é de Lévi-Strauss) é o dispositivo em que estão escritas tanto a natureza quanto a cultura, as moléculas, nosso cérebro ou uma prática cultural: o cientista, nesse ponto, é um tradutor de textos inter-idiomáticos. Como se pode perceber, a superação do dualismo *physis/nómos* (e, conseqüentemente, de todos os dualismos filosóficos), ostentada em alguns âmbitos do pensamento contemporâneo como uma premissa de novidade, era, em verdade, o núcleo do programa estruturalista em sua versão maximalista. Dessa forma, a ideia não apresenta nenhuma boa nova, mas, ao contrário, o surpreendente esquecimento de um dos ideários epistemológicos mais ousados e frutíferos do século XX.



Dessa forma, o questionamento inapropriadamente denominado “pós-estruturalista” tentou demonstrar novas propriedades do linguístico e até novas noções de texto que haviam sido obliteradas pelo estruturalismo clássico. Não obstante, o paradigma pós-estruturalista, embora contestasse o estruturalista, não deixava de se ancorar na Letra – e todo o letrismo é uma forma tardia da reflexão linguística moderna.

No entanto, o autêntico ocaso do estruturalismo não se deu pelas mãos de sua versão póstuma, mas, ao contrário, pela hipótese hiper-letrista da biologia molecular contemporânea. Esta última hiperciência não se sustenta mais na Letra linguística e, radicalizando tendências já presentes no próprio estruturalismo clássico, terminou por liquidar a noção central de texto para substituí-la pela de código informacional.

O Signo e a Voz acabaram cedendo seu lugar ao Info-signo e à ordem áfona das codificações genéticas. A Letra humanística já não é a chave da natureza, do universo, do cérebro ou da cultura, mas, ao contrário, todos esses postulados são explicáveis pelo substrato biológico do Info-signo. Uma vez destituída a linguística de suas pretensões de soberania sobre as ciências naturais e humanas reunificadas, a biologia é a nova ciência guia. Pode-se dizer que as Humanidades, em seu conjunto, ainda não se deram conta da subversão que ocorreu na ordem dos saberes. Caso contrário, saberiam o quanto estão ameaçadas de obsolescência epistemológica.

A única via de fuga dessa situação presente, não obstante, está naquilo que tanto o letrismo do estruturalismo clássico (ou do pós-estruturalismo) quanto o hiper-letrismo da biologia molecular não chegaram a captar: que a Vida só pode se manifestar como texto ou como código, como Letra ou como Info-signo sob a condição de se admitir que, em qualquer um dos casos, o vivente é determinado por uma terceira instância que o torna transcendentalmente possível.

O vampirismo e a licantropia souberam nos conduzir até os momentos remotos em que a Vida não existia e começou a fluir, precisa-

mente, quando se tornou possível sua exo-determinação por parte de um vórtice inapreensível que põe em contato a vida com sua própria exterioridade motora. Sendo assim, devemos nos acercar do enigma da objetividade imaterial que faz com que toda vida se torne vivente, que o caminho de seu devir possa fluir e que a história da metafísica do vivente possa traçar seu caminho. Será preciso, então, demonstrar o teorema segundo o qual apenas um certo tipo de plus-de-vida pode permitir que o acontecer do vivente tenha lugar.

## – 7 –

A noção latina de informação (rastreadável no verbo *informo*) como representação conceitual na *anima* humana que envolve o pensamento (Cícero, *De natura deorum*, 2, 13) é a medida da ruptura epistemológica que o conceito acarreta, atualmente, em sua significação. No entanto, a linguística e, com ela, todas as Humanidades introduziram em seu seio o uso do termo “informação” sem uma adequada reflexão. O resultado foi, precisamente, uma das causas do fracasso das Humanidades em sua unificação como ciências guias do conhecimento. Apesar de os estudiosos de hoje parecerem ter esquecido isto (o que os leva a acreditar terem encontrado novidades em análises que já foram feitas antes – e melhor), Raymond Ruyer traçou uma fulgurante genealogia epistemológico-histórica da cibernética e da informação no momento em que estas nasciam.

Ruyer não teve dificuldade em demonstrar a tese de que a cibernética é a ciência do governo por meio da informação numa combinação teórica de matemáticos (Norbert Wiener, John von Neumann), físicos e técnicos (Vannevar Bush, Julian Bigelow), assim como fisiólogos e neurólogos (Walter Bradford Cannon, Warren McCulloch), que definiram a autêntica face de nosso tempo. Não é por acaso que o termo foi tomado do grego *kybernetikés*, que significa, precisamente, a arte de governar os seres humanos.

Como indica Ruyer, “os órgãos dos sentidos e os órgãos nervosos dos seres vivos não seriam em princípio nada diferentes das máquinas dos informáticos e do controle informacional” (Ruyer, 1954: 6). Inclusive, chega a vislumbrar como desponta uma nova época: a do algoritmo ou da *Artificial Intelligence*. “chegou o dia. As máquinas se informam umas às outras e se informam a si mesmas” (Ruyer, 1954: 7). Nesse sentido, a informação enquanto conceito, jamais foi realmente definida pela cibernética e constitui seu ponto cego. Ora, não há dúvida de que “o sentido da consciência na informação não tem nada de essencial; ou, para ser mais exato, o sentido de uma informação não é outro senão o conjunto das ações que ela desencadeia e controla” (Ruyer, 1954: 7-8).

99

Desse ponto de vista, a informação não carece de um pensamento humano e prescinde de qualquer hermenêutica. Desse modo, encontramos-nos nos antípodas do antigo conhecimento humanista. Daí que toda informação comporte, tanto no sistema binário como nos novos sistemas quânticos, um “logaritmo de probabilidade” que acarreta uma “entropia negativa” (Ruyer, 1954: 137-138), embora, com certeza, o “domínio microfísico” em que “uma molécula-vírus encontra o meio de se reparar e reproduzir” pode se diferenciar da informação macroscópica sobre o compartimento dos mamíferos (Ruyer, 1954: 230).

Ruyer, finalmente, demonstra com muita agudez como os problemas da informação cibernética se aproximam de estruturas teológicas que buscam construir um novo Absoluto que substitua a antiga divindade onisciente. Nesse sentido, Ruyer acreditava que a cibernética estava destinada a fracassar em seus postulados e propósitos, pois a epigênese ordenada e significativa das estruturas, assim como a memória e a invenção, não pode ser absorvida na informação (Ruyer, 1954: 235-236).

A gigantomaquia teórica, nesse aspecto, ainda segue aberta entre filósofos e cibernéticos. Não obstante, o triunfo desses últimos parece

cada dia mais assegurado, mesmo que as consequências possam conduzir ao fim do Humanismo e à devastação de Gaia. Por isso, é de crucial importância utilizar uma nova ontologia, sustentada na *analepsis* metafísica, para entender as estruturas da vida e as razões pelas quais estas últimas podem se tornar, a longo prazo, inapreensíveis para a informação. Exceto, é claro, caso a Inteligência consciente de silício possa se fundar sobre uma realidade metafísica completamente inexplorada até hoje, situação que está longe de ser inverossímil.

## – 8 –

No sistema neoplatônico e gnóstico que se esconde atrás do conjunto textual conhecido como *Oráculos Caldeus*, é possível encontrar uma noção-chave que foi esquecida pela filosofia. Referimo-nos ao conceito de “iynges”. Dentro daquele sistema metafísico, o chamado “segundo intelecto” é a fonte que gera as “iynges” ao pensá-las e, portanto, essas entidades “pensam (*noesai*) também” (Des Places, 1971: 77). Trata-se, segundo o antigo e erudito comentário de Miguel Psellos ao texto, de “potências (*dunámeis*) formadas no abismo paterno” (Des Places, 1971: 185). Por meio das “iynges”, que são verdadeiras “iscas” (*iugzin*) ou forças com capacidade de encantar, torna-se possível enviar sonhos proféticos à humanidade através de *daímones* intermediários (Des Places, 1971: 223), exercendo assim uma espécie de poder mágico. Daí que uma estudiosa moderna tenha podido defini-las como “realidades ideais, formas imóveis, pensadas-pensantes” e, portanto, entidades da mais conspícua proeminência (Tambrun-Krasker, 2010: 5).

Por essa razão, o texto de Proclo que recebeu o título de *De Sacrificio et magia* estabelece que “a semelhança é causa suficiente (*sufficiens causa*) para que as coisas se encadeiem mutuamente umas com as outras (*ad res singulam inuicem uinciendas*)”, numa ação de ligação que, conforme a doutrina dos *Oráculos Caldeus*, corresponderia precisamente às “iynges” (Proclo, 1911: 5-11). Certamente, não é por acaso

que o título que o texto de Proclo recebeu *a posteriori* traga consigo uma propriedade iluminadora ao processo: toda magia comporta, implícita ou explicitamente, um rito sacrificial, e o encantamento exige o preço da vida que absorve na unidade e cujo encadeamento pressupõe uma interface de vida-morte, pois a singularidade sacrifica sua entidade para se somar ao Uno: a desmultiplicação dos entes imanentes é paga com as correntes que os unirão novamente, com sutil violência mágica, ao Ser transcendente. Por essa razão, “os nomes mágicos utilizados pelos teurgos para se comunicar com os poderes supramundanos (*supramundane powers*) são idênticos aos pensamentos do Ser Supremo Transcendente” (Lewy, 2011: 134).

Nesse sentido, as “*inynges*” não são uma propriedade inconsciente nem pertencem à esfera da linguagem. Ao contrário, de certa forma, elas são a condição transcendental de possibilidade de todo inconsciente e de toda linguagem, pois é no convívio com elas que está em jogo a própria hominização do vivente falante. Dessa maneira, as “*inynges*” são entidades metafísicas do mundo exterior, mas, como todo *Outside* é, ao mesmo tempo, um *Inside*, a divisão entre o humano e o não-humano se torna ineficaz, pois as “iscas mágicas” do Ser são exteriores aos humanos, porém, por isso mesmo, manifestam-se em sua interioridade, produzindo, por efeito *après coup*, a própria forma do vivente.

Assim, as “*inynges*” estão na própria dobra do Fora/Dentro e são as entidades in-humanas que dão forma a tudo aquilo que chamamos de “humano” e, além do mais, à série dos viventes em sua totalidade. Por essa ótica, o “humano”, a rigor, jamais existiu e todo ser falante já é um ente trans-humano por definição. Não se pode, conseqüentemente, superar (como, por exemplo, o *Übermensch* nietzschiano almejou) aquilo que nunca existiu.

Ora, se as “*inynges*” são o que a filosofia neoplatônica qualificou de entidades divinas do Segundo Intelecto, podemos ampliar a reflexão

e levá-la a seu extremo. Nesse ponto, devemos admitir que, sendo divindades, as “iynges” são a causa que leva todo vivente a transcender o biológico para, precisamente, perpetuar o movimento da vida. São o elemento in-humano que irrompe na biologia para mostrar que nada biológico existe como pura materialidade e que o motor de tudo aquilo que vive está formado por diversos dispositivos in-humanos imateriais, que fazem com que a matéria gire em seu devir.

Que os seres humanos tenham se visto convocados por essas potências externas e levados ao Fora, tornando possíveis a vida e a história, não é algo que se possa enunciar de modo unicamente laudatório, pois o preço dos deuses é sempre o sacrifício. As “iynges”, nesse campo, formam um tipo de dispositivo que permite ao ser falante entrar numa multiplicidade de universos possíveis (que a linguagem iniciática costuma qualificar de divino) e assimilar seu processo de individuação com os abismos do cosmos. Não é que os deuses exijam, nesse ponto, o cruento sacrifício, mas é que os humanos, na angústia extrema ante o dilaceramento que lhes causa a instalação no Ser, optam por aliviar seu peso existencial e seu acesso ao sem sentido do cosmos e seu horror mediante o sacrifício como ritual destinado a apaziguar não tanto as divindades, mas a si mesmos.

Mesmo assim, os seres falantes puderam, durante um longo período de sua habitação em Gaia, reconhecer as potências extra-humanas que os determinavam e encontraram diversos modos de lidar com as formas in-humanas que in-formam os viventes. No novo Éon que atravessamos no mundo contemporâneo, é possível constatar, ao contrário, que se produziu uma espécie de des-ligação – o termo técnico que escolhemos para designar a incapacidade dos seres falantes de reconhecer as “iynges” que contribuem para sua existência. Sem o auxílio de potências que antes mal reconheciam, mas que, ao fim e ao cabo, podiam vislumbrar, restou apenas o sacrifício, a culpa e a hecatombe como resposta ante a cegueira metafísica do dispositivo imaterial da

vida. Desprovido de seu motor ontológico, o ser falante decidiu pela hecatombe generalizada de Gaia como cruento ritual planetário que ameaça com a Extinção como preço absoluto ante a incapacidade de identificar as potências sobre-humanas com as quais, queira ou não, todo vivente deve lidar.

Por essa razão, o vampirismo de toda vida, sacrifício inevitável do processo, agora se torna forma temida sob a reemergência do Vírus como arquí-tipo daquilo que, na origem, pôde vincular toda a vida com sua sombra, toda vida com sua causa transcendental e pale-ontológica. Talvez por isso a axiomática do Ultra-Ser possa explicar o lugar central do Vírus e, em sua relação com as “iynges”, dar conta do autêntico sentido do niilismo que permeia todo o orbe habitado. Uma compreensão correta do *Nihil*, no entanto, talvez reflita não apenas a dissolução, mas também a única possibilidade de uma relação do ser falante com as potências in-humanas que o estruturam, tendo, pela primeira vez, a oportunidade de escapar ao sacrifício imemorial da vida.

103

## – 9 –

O fato de a vida não ter um sustentáculo em sua própria substância, mas possuir determinantes imateriais que perfilam sua geometria evolutiva, traz como consequência a inexistência de um materialismo que não faça da matéria o ponto evanescente de sua metamorfose em imaterialidade. É o corolário da teoria das “iynges”. Essa concepção da vida pode ser remetida ultra-historicamente à tradição platônica e neoplatônica, que culmina no Renascimento italiano com o tratado *De Vita* (1489) do filósofo Marsilio Ficino. O autor sustenta que

Os antigos sacerdotes, ou magos (*veteres sacerdotes sive Magos*), imitando Hermes, estavam acostumados a receber o divino e o maravilhoso em suas estátuas e sacrifícios (*sacrificiis*) (...) através desses materiais nada numinosos, recebia-se, separado do interior material, apenas algo mundano (*mundana*) (...). Por algo

mundano (*mundana*), quero significar certa vida (*vitam quandam*), ou algo vital da alma do mundo (*anima mundi*) e das almas das esferas e estrelas (*sphaerarum animis atque stellarum*), ou inclusive certo movimento vital como que trazido por dêmones (*ex daemonibus*); de fato, esses mesmos dêmones que, por vezes, entram na matéria (*materiis*) (Ficino, *De Vita*, III, 26).

Como se pode comprovar, a vida enquanto tal se move e se vitaliza, para Ficino, conforme as potências imateriais que se infundem no material até alcançar certo ponto em que a distinção entre o material e o imaterial é meramente conceitual e não tem um correlato físico, porque, em tal contexto, ambos os conjuntos se correspondem mutuamente graças à harmonia universal do cosmos de raízes pitagórico-platônicas. Assim, não existe um conceito próprio de “vida”, mas o vocábulo mais técnico de “certa vida (*vita quedam*)”, que é precisamente uma mundanidade que, ao se in-formar pelo material, torna-se vida vivificada e faz com que o evanescente, por sua vez, se materialize na fenomenologia do mundo. Tal é, nesse sentido, a função do operador sacrificial: produzir a própria vida como agregado material-imaterial e se assegurar de sua perpetuidade cósmica.

Certamente, a ontologia analéptica é herdeira dessa tradição, mas ela não pode fazer seu o teorema da harmonia cósmica, pois, precisamente, o elemento imaterial que condiciona o desenvolvimento da vida é, ao mesmo tempo, o que interrompe seu fluxo no tempo. A interrupção não detém a vida, mas, ao contrário, a empurra e a dirige em função de seu influxo. A ação do imaterial sobre a vida não interrompe por detenção, mas por irrupção: trata-se, pois, de uma vida *introducta* que é movida em seu fluir por um atrator imaterial. A antiga harmonia é desmentida pela analepse, que assinala, em sentido contrário, um deslocamento entre uma vida e seu influxo imaterial que apresentam a característica de nunca coincidirem entre si.

Precisamente, a não-incidência plena entre a vida e seu determinante imaterial é o que permite que o fluxo contínuo da vida não se



detenha, pois seu desdobrar é a sempiterna busca de uma coincidência ou copulação ontológica de um acontecer impossível. Em outros termos, o plus-de-vida que se manifesta no conceito de “certa-vida”, um tipo de vida precisa, mas, ao mesmo tempo, inqualificável, faz com que a irrupção do atrator imaterial precipite a vida rumo a seus diversos destinos epocais, que não estão determinados meramente pela evolução de seu substrato biológico, mas, sobretudo, das configurações extra-materiais, que são a bússola que determina seu rumo na história do Ser. Essa irrupção do imaterial na “certa vida” faz com que a ontologia, por essa perspectiva, seja um tipo de biolepsia, isto é, uma sub-região do fenômeno da vida enquanto resultado de seu extravio nos influxos que, desde o Fora, colocam o interior do decurso vital de todo vivente em movimento.

## – 10 –

105

Nesse momento, já é possível retraduzir os termos da axiomática do Ultra-Ser, esboçada a propósito do vampirismo, acrescentando-lhe o que foi aprendido sobre a licanthropia e a paleo-virologia à que a Ultra-filosofia nos conduziu graças à ontologia analéptica.

Dessa forma, podemos estabelecer que um primeiro axioma determina que o indizível (uma vez que está situado antes de toda vida) de todo arqui-código viral é a condição transcendental de possibilidade de toda vida na medida em que é possível homologar sua figura à do código informacional da vida. Em outras palavras, o código da vida é o resultado (não apenas, mas de modo inextrincável) do vampirismo da não-vida, que, como Outro-não-vivo, irrompe em seu seio para canibalizá-la e, no sacrifício imanente, levá-la adiante no caminho evolutivo.

Justamente no fluir viral do vampirismo perpétuo que é a vida podem se indistinguir a vida e a morte em termos de lógica global, mas podem ainda se regionalizar e, portanto, identificar como parcialidade

localizável (vale dizer, uma vida, uma morte) de um conjunto maior ao qual se pertence mas que não se divisa. Um segundo axioma destaca que a instância codificada do signo-genoma conduz, inevitavelmente, ao sem-sentido que enlaça em todo o código da vida e permite, num paradoxo apenas aparente, que ela possa evoluir para conjecturar unicamente ilusões de sentido *après coup*.

O corolário que se impõe a ambos os axiomas consiste em sustentar que aquilo que move o código rumo a sua realização não é, precisamente, o desdobrar de sua própria codificação, mas a instância imaterial, agora identificada como “inynges” e que constitui o autêntico plus-de-vida ou arqui-figmentum que dá movimento à própria vida, a partir da imanência, mas sem se confundir com ela, rumo a seu perpétuo desdobrar. Esse advir provém da Morte e avançará mais além de qualquer suporte: assim, a vida poderá passar do carbono ao silício e além, sem alterar seus propósitos fundamentais.

O silício poderá também se codificar conforme suas próprias regras e, eventualmente, a fusão de códigos também se tornará possível para constituir uma espécie de novo Absoluto hiper-letrista que, mesmo em suas configurações últimas, nunca conseguirá suturar a totalidade do existente, pois a Morte assegura que o cosmos jamais coincida, existencialmente, com suas propriedades eminentes. Por essa razão, nenhuma vida pode se arvorar em *ultima ratio* de um multiverso que não aceita constituir um conjunto lógico (e, portanto, existencial) fechado.

## – 11 –

Vemos assim a importância da “função-vampírica”, que nada mais é do que uma consecução do dispositivo metafísico das “inynges”, precisamente ali onde a vida falha e, por isso mesmo, é vampirizada pelo vírus. Ali onde o genoma não se reproduz unicamente com o Belo e com o Bom, nem como a cadeia vital do vivificante, mas com o parasita que o torna insensato e que o faz tremer rumo ao que é mais

sinistro, o que, muitas vezes, se expressa nas formas de superfície que mostram eventos como o sangue (substituto alegórico da sucção da matéria da vida) e o obscuro. O abismo da vida é absorvido, na lógica das “yinges”, como a sombra não linguística que faz de *Homo* um ser transcendentalmente capaz de linguagem porque se confronta com a desconcertante tarefa de dizer a ausência de sentido (e não obliterá-la, calá-la ou contemplá-la, como os místicos).

– 12 –

Chegados a este ponto, podemos sustentar que o sonho da Humanidade de acabar com o sacrifício coincide com o final da metafísica e com o império da Letra. O hiper-letrismo promete o fim do sacrifício, mas haverá um novo preço a pagar? Walter Isaacson dedicou um estudo às proezas científicas de Jennifer Doudna, ganhadora do Prêmio Nobel de Química em 2020, embora o livro, na realidade, seja uma reflexão lúcida e interessada a favor da utilização da tecnologia CRISPR de manipulação do código genético humano.

107

A história biológica da vida requer DNA, RNA e proteínas. O sistema precursor mais simples, na origem da vida, teria sido precisamente um RNA com capacidade de se replicar. Ainda que, como vimos, a origem extraterrestre do RNA deva ser tomada como uma hipótese séria, também é possível conjecturar uma aglutinação aleatória dos componentes daquele material genético, aqui-vestígio da vida. Aí encontra seu objetivo específico a intervenção da tecnologia CRISPR: editar o genoma humano e abrir a possibilidade de mudar drasticamente a evolução humana, controlando-a.

É significativo que Isaacson admita que a pandemia de coronavírus de 2020 tenha sido um marco para subjugar as resistências das sociedades globais ante um programa dessa ordem. Por conta da pandemia,

Os apelos a adiar a edição genética da linha germinal humana desvaneceram. Para as bactérias, o desenvolvimento do sistema de imunidade frente aos vírus levou milhares de anos de evolução. Talvez os seres humanos devessem recorrer ao engenho para buscar o mesmo resultado (Isaacson, 2021: 381).

Daí o surgimento do programa “beneficência procriativa” (*pro-creative beneficence*), que tem o objetivo de proporcionar uma eugenia baseada nos melhores genes para aqueles que ainda não nasceram, seguindo o impulso do filósofo Julian Savulescu, da Universidade de Oxford. É pensando nesse programa que Isaacson se pergunta:

Não estaríamos obrigados moralmente a cuidar do bem-estar de nossos filhos e filhas e dos seres humanos do futuro em geral? Quase todas as espécies compartilham o instinto evolutivo, codificado na própria essência da evolução, de recorrer a qualquer artimanha que possa contribuir para maximizar as oportunidades de que suas crias prosperem. (Isaacson, 2021: 409).

108

Foi objetado que esta estratégia poderia levar à criação de uma elite privilegiada que estaria em condições de monopolizar uma superioridade genética, mas isso não parece preocupar o professor Savulescu. Apesar de ser titular de uma cátedra de Ética, ele defende a continuação do processo “embora isso suponha uma maior desigualdade” (Isaacson, 2021: 409).

Nesse contexto, a decisão de que os hiper-cientistas se incumbam da gestão e do rumo da evolução humana é um programa fundamentado na própria natureza que teria beneficiado os seres humanos com tal capacidade.

Afinal, o *Homo Sapiens* é parte dessa mesma natureza, não menos do que as bactérias, os tubarões ou as borboletas. Seja com uma sabedoria infinita ou por causa de um tropeçar às cegas, a natureza dotou nossa espécie com a capacidade de editar seus próprios genes. No caso de ser um erro nos servirmos das CRISPR, a razão não pode ser simplesmente não se tratar de algo

natural. Isso é tão natural quanto os truques de que se valem as bactérias ou os vírus (...) A mãe natureza nos brindou com inumeráveis sofrimentos, distribuídos de forma pouco equitativa. Assim, tratamos de combater pragas, curar enfermidades, reverter a surdez ou a cegueira ou obter melhores plantas, animais e filhos (Isaacson, 2021: 413-414).

Nesse caminho se torna crucial o “conhecimento dos mecanismos moleculares que os humanos poderiam empregar para detectar ou destruir os vírus” (Isaacson, 2021: 451). Assim, a pandemia de coronavírus é o cenário perfeito para a proliferação das tecnologias CRISPR, mas visando objetivos muito mais ambiciosos do que a produção de vacinas:

A solução a longo prazo para lutar contra os vírus é a mesma que encontraram as bactérias: empregar as CRISPR para guiar uma enzima semelhante a uma tesoura a fim de que ela corte o material genético do vírus sem ter de mobilizar o sistema imunológico do paciente (Isaacson, 2021: 503).

Diante desse cenário, Isaacson reproduz as afirmações mais ousadas (e de um transbordante otimismo bio-econômico) do presidente do laboratório Moderna: “Houve uma mudança repentina no equilíbrio evolutivo entre o que a tecnologia humana pode fazer e aquilo que os vírus podem. É possível que jamais voltemos a ver uma pandemia” (Isaacson, 2021: 501).

Ante esse panorama, é necessário refletir detidamente sobre a estrutura da vida que acompanha o final da metafísica ocidental e, consequentemente, o almejado declínio da iterabilidade do sacrifício. A chegada, cada vez mais próxima, do mundo biotécnico dá lugar a um *Nihil* de novo tipo enquanto a edição genética produz um entrelaçamento nunca pensado entre o info-Signo do código e as bases moleculares da vida, que correm o risco de modificar o sacrifício numa direção

que não pode garantir que não se transforme numa hecatombe para todos os viventes de Gaia.

Para poder ser considerado uma opção séria, o transhumanismo deve considerar a modificação radical da estrutura da Árvore da Vida. De fato, se ele realmente estiver à altura de suas ambições, deve tomar impulso para ir mais além da vida de carbono rumo à experiência sustentada no silício e à digitalização gnoseológica da telemática na Era do Titanismo ciber-teológico. Desse modo, o nihilismo que vem não é o nada pessimista, nem a perda de sentido, nem o êxtase destrutivo, assim como também não se trata do niilismo clássico, que nega toda verdade dada de antemão ou que leva o absoluto metafísico à sua liquidação na ficção (Schürmann, 2020, 57-65). Essas formas, magistralmente estudadas em relação ao caso de Friedrich Nietzsche, são apenas um esboço do alcance do niilismo radical.

Nesse sentido, o niilismo que agora desponta está destinado a dissolver as próprias bases da vida, isto é, a desfazer o código genético da vida enquanto tal. É certo que aquilo que tecnicamente cabe ser chamado de “função vampírica” sempre esteve dentro do sistema da vida como o Outro-não-vivo que era a condição para sua expansão. O Outro não-vivo, através do sacrifício e da fagocitação, de que o Vírus é o supremo exemplo como habitante primigênio de Gaia, cumpriu essa função como uma autêntica condição transcendental.

Contudo, não se trata de sustentar, como fez Derrida ao desconstruir Hegel, que “a vida é a morte, que ela se coloca em seu silogismo pela mediação da morte, que *é é*, no sentido dinâmico e produtivo da palavra *é*, o processo da morte” (Derrida, 2021: 31). Ao contrário, podemos afirmar que não é a morte que engendra a vida ou vice-versa, mas que ambas são o resultado não dialético da expressão fenomênica do *Nihil* que, nesse sentido, se ergue como condição de possibilidade de toda vida-morte.

No entanto, a situação agora mudou completamente, já que a dissolução da vida se sustenta a partir de sua reorganização como meta-ação biotécnica de manipulação do código genético para dissociar e re-associar os elementos da vida conforme o rumo que se deseja para a evolução. O niilismo constitutivo é assim interrompido por um desejo de que toda a “função vampírica” desapareça do sistema que afeta a vida humana. É o programa que se reflete na busca de uma imunidade absoluta frente a qualquer tipo de vírus possível. No fundo, trata-se de alcançar uma vida perfeita que expulse o vestígio do Arqui-Vírus que antecedia toda a vida e que foi a condição de sua acidentada história evolutiva.

Em um contexto semelhante, que pretende transformar a noção de vida enquanto tal, é da maior importância questionar se, por acaso, a manipulação do código genético mediante uma edição meta-programada não modificará também a forma como a própria *Psyché* se insere na codificação da vida. Dado que não há *Psyché* que não seja inscrição no campo da vida, a modificação da estrutura genética acarreta uma subversão interna de tudo que conhecemos como *Psyché*. Embora esta última pertença a um Fora-da-vida, a manipulação de sua inscrição implicará numa mudança na forma como o vivente humano se coloca em relação a essa Exterioridade, algo apenas perceptível a partir de sua codificação no sistema molecular da vida.

Em outros termos, uma manipulação por edição genética alterará, de maneira acentuada, a relação da vida com seus motores imateriais: as *inyges* são entidades autônomas em relação à vida, mas o modo como a vida as capta para continuar seu ciclo evolutivo será, pela primeira vez, completamente subvertido: de uma estrutura sem meta-intervenção na qual o vivente constitui sua singularidade na interação com o acaso, passaremos a uma estrutura totalmente sobredeterminada pela ação de uma torção técnica. De certa maneira, existe a possibilidade de que a

relação com o imaterial da vida seja profundamente alterada a partir dos traços imanentes da vida em suas bases moleculares.

Será que a Humanidade pode verdadeiramente tolerar o final da “função vampírica” da vida e a erradicação do sacrifício como estrutura determinante? Um processo de semelhante magnitude conduziria à possibilidade de se habitar o niilismo para se adentrar, autenticamente, um campo até hoje completamente desconhecido em toda a história da vida. A fascinação desse desafio não deveria ocultar que o conhecimento que se tem do código material da vida não condiz com a ingovernabilidade de seus aspectos imateriais.

Por isso, tecnicamente, é impossível manipular realmente a vida, já que, em verdade, apenas se busca controlar seus aspectos materiais, ignorando que esta é apenas uma dimensão do que chamamos vida. A Humanidade, ao chegar em tal encruzilhada, deverá decidir sobre o risco da aposta e os preços que estaria disposta a pagar pela manipulação daquilo que a excede. A única coisa certa é que, ao se realizar semelhante empreitada, nada do que até agora chamamos “vida” ou “não-vida” terá o mesmo sentido e, talvez, esses mesmos nomes já não designem um referente reconhecível.



# ANANKÉ

## O DESTINO DOS SERES FALANTES

### – 1 –

113 Vivemos tempos inquietantes para os seres falantes. Nosso mundo se encontra à beira de desencadear um ciclo de destruições que podem conduzir ao fenômeno que, há mais de dez anos, vem sendo chamado de Sexta Extinção e que poderia pôr fim à vida sobre o orbe terrestre em seu conjunto. Embora possa parecer paradoxal, é precisamente a gravidade do momento presente que exige que dediquemos algum tempo à reflexão filosófica, pois, como Calímaco já havia indicado, se dermos ouvido aos testemunhos existentes na antiga idade do filosofar, “até os corvos no alto dos telhados discutem qual condicionante é o verdadeiro” (Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, I, 309). Isto é, mesmo na catástrofe, há seres que decidem que o pensar guarda uma importância maior do que os despropósitos que nos são entregues todos os dias pelo *infotainment* global. Nesse sentido, gostaríamos de tecer aqui uma reflexão sobre o problema do Destino como manifestação da Necessidade.

Certamente, essa união primigênia procede do mito e, ao mesmo tempo, foi integralmente absorvida pela metafísica desde seus inícios. Por isso, indagaremos os indícios de sua presença em diversas fontes para destacar também a polivalência metafísico-política do conceito de Destino como necessidade inelutável. Devemos considerar, tratando-se de violência e de necessidade, aquele que talvez seja o testemunho mais antigo que une, num tríptico entrelaçamento, violência,

lei e mundo do Destino. Trata-se, pois, de um modesto exercício de indagação na ultra-história, isto é, nas condições históricas de transcendentalidade da onto-teo-logia política ocidental. Referimo-nos ao fragmento 169a de Píndaro:

A Lei (*Nómos*), rainha de todos (*ho pánton Basileús*),  
dos mortais (*thanatôn*) e dos imortais (*athanáton*), guia  
aplicando justiça sobre os mais violentos (*ágei dikaiôn tò biaiótaton*)  
com mão suprema (*hypertáta cheirí*). Servem-me de testemunho  
as façanhas de Hércules,  
já que as vacas de Gerião  
até o pórtico ciclópico de Euristeu  
impunemente e sem comprá-las conduziu.

Nesse fragmento, a lei que une mortais e imortais em igual medida é apenas a declinação nomotética do Destino como atadura necessária que irmana todos os sujeitos, sejam eles mortais ou imortais. Vale contextualizar Píndaro com Heráclito, que escreve: “todos os *nómoi* humanos se nutrem do único, do divino (*tréphontai pántes hoi anthrópeioi nómoi hupò henòs toú theíou*)” (Heráclito, fr. 114, edição Cornavaca).

Quando o Destino faz a mediação, a origem do poder não é concebida como uma ideia abstrata de justiça ou de legalidade, o que se faz é colocar soberania real de Zeus sobre o universo em relação com o mito da queda de Cronos e da luta contra os Titãs. Nesse sentido, encontramos-nos em presença de um mito de guerra supra-celeste que dá origem à validade de todos os *nómoi* em seus aspectos mito-políticos. Por essa razão, todos os seres do universo são postos em relação uns com os outros através do jugo da Necessidade expressa como lei omniabarcante.

Assim, não seria precipitado postular uma influência órfica sobre o fragmento de Píndaro se o consideramos sobre o pano de fundo da ultra-história da soberania ocidental. Não se deve esquecer que *Diké* é também uma fórmula imperativa que marca a ligação do vivente com

a norma das leis cósmicas. Quando Ulisses, tendo descido aos infernos e encontrado sua mãe, pergunta-lhe por que razão não pode abraçá-la, ela responde: “tal é a *diké* dos mortais” (Homero, *Odisseia*, II, 218). Trata-se aqui então, conforme Émile Benveniste, da “regra imperativa” ou da “fórmula que regula o destino”. Assim, chega-se ao emprego adverbial *diken* “à maneira de”, isto é, “segundo a norma de tal categoria de seres” (Benveniste, 1973: 110). Apesar das tentativas dos filólogos de atribuir ao termo “necessidade” o sentido de constrição lógica ou material anterior à acepção divina de “Fatalidade”, Benveniste propõe uma etimologia que aproxima o termo do hitita *henk-na* “morte fatal” (Benveniste, 1973: 155).

Quanto a Ananké, a personificação da lei e do Destino como Necessidade aparece em sábios como Parmênides ou Empédocles. Daí que não se deva estranhar a constatação de que não se trata de uma divindade objeto de culto, porque justamente aí se encontra o caráter distintivo dessa divindade de divindades, desse princípio supremo. A Necessidade é a autêntica *arché* da política ocidental que liga a violência, a lei e o Destino epocal ao conjunto dos seres que integram o cosmos (tanto divinos como humanos).

A etimologia semítica do termo *Ananké* proposta por Heinz Schrenckenberg está hoje completamente desacreditada. Mas continua bastante sugestiva sua hipótese de que o sentido do vocábulo faz referência a um laço de parentesco necessário à constrição material, sendo o sentido de fatalidade um desenvolvimento posterior, mesmo que o filólogo se veja obrigado a admitir que o caminho para sua abstração já começa em Homero (por exemplo, em relação à escravidão). Em sua análise do mito de Er, o autor procura explicar o equivalente dessa noção com a *súndesmoi*, que mantém o Universo unido. Para tal, vale-se de uma comparação com Timeu 31a (e ss.) Porém, certamente, não chega a explicar como o conceito de *Ananké*, que se encontra em *Timeu* 47e se relaciona com a deusa do Mito de Er (Schrenckenberg, 1964: 97 ss. e 119 ss).

Schrekenberg aponta também que os estoicos identificavam a noção de *Ananké* com a de *Heirmarméne*, ou seja, a concatenação (*heirmós*) de causas. A identificação existe no estoicismo, mas é um dos muitos epítetos que esses filósofos adjudicavam a sua divindade suprema, representando distintos aspectos de seu ser. Talvez por isso, para os estoicos, não houvesse equivalência semântica entre os dois termos, embora, ao contrário do que dizem os críticos de Schrekenberg, a equivalência conceitual não pôde lhes passar despercebida, já que é muito pouco plausível que os estoicos não estivessem conscientes do significado originário de *Ananké* como laço do Destino que constringe.

A influência órfica também se torna mais patente quando se considera a ideia, própria dessa corrente religiosa, de uma origem comum para mortais e imortais: “uma só é a estirpe dos homens e dos deuses: o alento de ambos procede de uma única mãe, mas a repartição distinta de poderes nos separa” (Píndaro, *Nemea*, 6). É provável que aqui se trate da Grande Mãe ou Mãe dos Deuses de origem frígia, isto é, Cibele, ou que se trate de uma alusão ao mito órfico de Dionísio, segundo o qual os homens procedem dos Titãs, que eram filhos de Gaia e Urano. Assim, essa “única mãe” pode ser a progenitora comum de deuses e homens.

Nesse contexto órfico, a Necessidade adquire também um teor completamente político: “as impiedades cometidas nesse reino de Zeus (na Terra) são julgadas sob a terra, e a sentença é comunicada à hostil Necessidade (*anánka*)” (Píndaro, *Olímpica Segunda* vv. 58-60). Ora, a *Ananké* figura na teogonia órfica, em que, junto com sua filha Adrastea, é a nutriz de Zeus menino. Filha de Cronos e Diké, seus próprios filhos são o Éter, o Caos e o Érebo.

Sua influência é de grande alcance e pode ser sentida também na tragédia, à qual traz, em seu registro filosófico-político, uma contribuição incontornável: “e quem dirige o rumo da Necessidade (*anánkes*)?”

/ As Moiras triformes e as Erínias que nada esquecem / Então, Zeus está desprovido de forças (*asthenésteros*) ante elas? / Claro, pois, ele não poderia se esquivar de seu destino (*tèn peproménen*)” (Ésquilo, *Prometeu Acorrentado*, 513-520). Ou ainda: “um sábio provérbio (*épos*): nada existe com mais poder do que a terrível Necessidade (*deinês anánkes oudèn ischúeiv pléon*)” (Eurípides, *Helena*, 513).

A consistência da passagem do mito à metafísica que, de todo modo, nunca estiveram nitidamente separadas no caso dos testemunhos pré-socráticos, encontra-se já consumada na filosofia platônica.

E havia três mulheres sentadas no círculo em intervalos iguais, cada uma em seu trono; eram as Parcas, filhas da Necessidade (*thugatéras tes anánkes*) (...) a saber, Láquesis, Cloto e Átropo, e cantavam em harmonia (*harmonían*) com as sereias: Láquesis, as coisas passadas, Cloto, as presentes, e Átropo, as futuras (...) Um profeta (*prophéten*) disse: ‘palavra da virgem Láquesis, filha da Necessidade (*anánkes thugatros*): almas (*psychai*) efêmeras, este é o começo, para vosso gênero mortal, de outro ciclo enlaçado à morte. Não os escolherá um daimon, senão que vocês escolherão um daimon. Que aquele que for sorteado primeiro escolha um modo de vida (*Bíon*), ao qual ficará necessariamente associado (*sunéstai ek anánkes*) Platão, *República*, X, 617 b-e).

Como se pode perceber, por ser a escolha do *daímon* de cada vida um evento cósmico, pode-se afirmar que o caráter de cada um é uma escolha a priori, que concerne à existência individual e, por isso, as características mais próprias de cada pessoa constituem traços distintivos que acompanham um indivíduo durante toda sua passagem pela esfera terrestre, pois o *bíos* não se determina na *physis* da terra, mas como um ato transcendental do mundo supra-natural que precede toda vida.

Assim, Platão propõe um antecedente importante da noção de Necessidade no sentido cósmico de sua categorização, mas também lhe confere um sentido complementar quando afirma que “nosso mundo resulta de uma mescla que reúne a necessidade e o intelecto” (Platão,

*Timeu*, 47e). Ainda assim, devemos situar num tratado pseudo-aristotélico de enorme transcendência o ponto culminante da lenta constituição, no marco da metafísica da presença, da Necessidade como laço constitutivo da relação de cada indivíduo com os outros viventes aos quais se encontra ligado pelo Destino. Sobre seu autor desconhecido, muitos estudiosos pensam que ele devia pertencer ao círculo do judaísmo helenístico de Alexandria de proveniência estoica, do qual vêm Fílon ou Aristóbulo.

De fato, a obra se relaciona com o âmbito do Médio-estoicismo e com a atividade de Posidônio, cujas obras poderiam ter servido de base a sua redação. Apesar de as reconstruções da obra de Posidônio serem conjecturais, pode-se apreciar o caráter panteísta da passagem e sua adscrição à teologia estoica que altera profundamente a concepção aristotélica do cosmos. Certamente, a essas heranças, acrescentam-se vestígios de pitagorismo, de platonismo e, claro, do monoteísmo judaico de tom filoniano.

A Necessidade (*tèn Anánken*) só pode ser designada pelo nome de Deus, como se fosse uma causa invencível (*hoionei aniketon aitían ontá*); da mesma maneira, Deus é o Destino (*Heimarméne*), uma vez que liga tudo e avança sem impedimentos; a Fatalidade (*Peproméne*), pelo fato de todas as coisas terem sido limitadas e nada do que existe ser infinito; Parca (*Moíra*), que vem daquilo que se reparte; Nêmesis (*Némesis*), do fato de que cada indivíduo recebe sua porção; Adrasteia (*Adrasteia*), que é uma causa conforme a natureza e da qual não se pode escapar; Aisa (*Aísa*), posto que existe sempre. O que se diz das Parcas e de sua roca conduz a uma conclusão análoga: as Parcas são três e seu papel se divide segundo a ordem do tempo, e o fio da roca é, em parte o que foi realizado, em parte o que será e, finalmente, em parte o que está acontecendo agora. Apenas uma das Parcas está voltada ao passado, é Átropos, já que tudo o que transcorreu é imutável; para o porvir está Láquesis, já que a cessação natural aguarda todas as coisas; e, para o presente, está Cloto, levando ao cumprimento e

filando para cada um seu próprio destino. Esta fábula se acha conforme a ordem do mundo. Todas essas personificações não são outra coisa senão Deus (Pseudo-Aristóteles, *De Mundo*, 7).

Como se percebe, a constituição da subjetividade que se instaura a partir da *Ananké* ultrapassa o horizonte de um sujeito que contém em si mesmo a totalidade de sua identidade. Pode se dizer que seu processo de subjetivação coincide, ponto a ponto, com uma confrontação com a multiplicidade. Se a *Ananké* é o liame metafísico de todos os entes do cosmos num Todo que os mantém dentro de uma matriz que liga seus destinos, cada sujeito não pode se manifestar como um indivíduo isolado. Ao contrário, sua subjetivação se confronta, de maneira permanente, com uma multiplicidade crescente de Outros que nem sequer são sempre humanos. Logo, todos os mortais são Outros com os quais o sujeito está ligado. Desse ponto de vista, a história individual de cada sujeito se projeta na História Universal de todos os sujeitos unidos num mesmo destino cósmico.

119

Dado que a *Ananké* rege tanto mortais como imortais, a subjetividade assim construída coloca o sujeito humano em ligação com todas as formas de entes in-humanos ou para-humanos designados pela figura dos deuses. Desse modo, nenhum ser humano chega a ser uma identidade consigo mesmo, ao contrário, sua subjetivação coincide com um dever dessubjetivante que coloca o sujeito em consonância com os outros mortais e com os entes que povoam o cosmos supra-natural dos deuses. Assim, não existe verdadeiramente um ser-no-mundo e sim um ser-no-cosmos, onde cada intento de um sujeito de se fechar numa identidade é continuamente impossibilitado pela abertura para um macrocosmo povoado de demônios e de seres imortais que incidem na constituição de seu caráter e, portanto, de seu destino, que é a forma como os Antigos denominavam uma subjetividade que assume a responsabilidade de seu dever histórico no horizonte dos desígnios supra-humanos.

Cabe assinalar, no entanto, que essa preeminência dos deuses é, no fundo, apenas aparente, pois a própria subjetividade divina depende de sua contrapartida humana. Trata-se do segredo mais bem guardado da *Ananké*: apesar de os mortais não poderem se furtar aos deuses, não é menos certo que esses últimos não podem se erigir enquanto tais independentemente dos humanos. Tanto os mortais quanto os imortais constituem sua subjetividade como intersubjetividade no espaço intermediário de mescla que a *Ananké* como totalidade do mundo exige. Daí que a subjetividade nem sequer seja um atributo humano, mas um ponto de imputação que também cabe aos deuses, que necessitam dos humanos como seus Outros indispensáveis para se manifestarem no cosmos como parte da ordem total da Necessidade.

Nesse sentido, a Necessidade não se declina como uma forma de determinismo a priori, já que as Parcas tecem um destino conforme as conveniências do caso e sobre a base de um juízo inescrutável para os mortais e os imortais. A única certeza que esses podem ter é a de que seu destino se torna necessário a partir do mesmo porvir em que é gestado, pois não é da ordem do pré-estabelecido. Do mesmo modo, o conceito de Necessidade ultrapassa o âmbito do destinal para dar conta do próprio fato da unidade do cosmos: se existe uma relação, como a metafísica postulou, entre o microcosmo e o macrocosmo, se em sua totalidade os entes estão relacionados sob as diversas formas da mistura ontológica, isso é possível porque o Todo, o Universal do cosmos, está garantido precisamente pela Necessidade, e, nesse ponto em específico, esta última pode ser considerada como a condição a priori do existente como Uno.

Contudo, significados mais sombrios e persistentes acompanharam a noção de *Ananké* como Necessidade e Destino em seu desdobramento desde seus primórdios e ao longo dos séculos. Não esqueçamos, justamente, que as Parcas são filhas partogênicas da Necessidade, como uma espécie de deusa suprema contra a qual não lutam nem



sequer os demais deuses e que é denominada conforme o epíteto do inexorável Destino. No entanto, esse caráter implacável selará a sorte da Necessidade enquanto Destino na história da metafísica, pois ela permanecerá, por sua união com os aspectos jurídico-políticos, ligada à noção de culpa. Nesse sentido, a história da metafísica é igualmente uma história da culpa, que foi também uma das afecções primordiais que governaram a relação de cada um dos humanos com a outridade múltipla que *Ananké* oferecia.

## – 2 –

Para Martin Heidegger, numa complexa articulação de *Ser e Tempo*, o compreender (*verstehen*) a morte é o que expulsa toda possibilidade accidental para confrontar o *Dasein* com o destino. A finitude adequadamente apropriada, precisamente, impede as distrações existenciais. Assim, por exemplo:

121

As possibilidades de se sentir satisfeito (*Behagens*), de encarar as coisas levemente (*Leichtnehmens*), de se esquivar dos compromissos (*Sichdrückens*) e de trazer o *Dasein* à simplicidade de seu “destino individual” (*Schicksals*). Com essa expressão, designamos o gestar-se original do *Dasein* (...) em que o *Dasein* se faz tradição de si mesmo, livre para a morte (*frei für den Tod*), a si mesmo, numa possibilidade herdada, mas, no entanto, escolhida. O *Dasein* só pode ser tocado pelos reveses da fortuna (*Schicksalsschlägen*) porque, no fundo de seu ser, ele é “destino individual” (...) aberto para “acholher com complacência” (*Entgegenkommen*) as circunstâncias “felizes” (*glücklichen*) e para a rudeza dos acontecimentos imprevistos (*Grausamkeit der Zufälle*) (Heidegger, 2006: 384).

Trata-se, segundo Heidegger, de alcançar assim, para o *Dasein*, a “superpotência de sua liberdade finita (*Übermacht seiner endlichen Freiheit*)” (Heidegger, 2006: 384). Ecoando a tradição milenar da *Ananké*, Heidegger associa imediatamente a impossibilidade de que

um sujeito possa existir sem a outridade na medida em que existe a atadura necessária do Destino:

Mas, se o *Dasein* que é em forma de “destino individual” existe, enquanto ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), essencialmente no “ser com” outros (*Mitsein mit Anderen*), seu gestar-se histórico é um “gestar-se com” e constituído como “destino coletivo” (*Geschick*). Com essa expressão, designamos o gestar-se histórico da comunidade (*Gemeinschaft*), do povo (*Volkes*) (Heidegger, 2006: 384).

Nesse sentido, o destino coletivo não é equivalente à somatória dos destinos individuais nem o ser com outros consiste simplesmente no agregado de vários sujeitos. Para Heidegger, é na coparticipação e na luta que se desvela o poder do “destino coletivo”. Isso acontece quando o “destino individual”, fazendo coincidir o “ser com” outros numa mesma geração, permite a amálgama que autoriza a gestação histórica do *Dasein* como desenvolvimento próprio da história da metafísica que se transforma em sua determinação destinal:

Apenas quando no ser de um ente (*im Sein eines Seienden*) a morte (*Tod*), a culpa (*Schuld*), a consciência moral (*Gewissen*), a liberdade (*Freiheit*) e a finitude (*Endlichkeit*) cohabitam, como na cura (*Sorge*), de forma original, pode esse ente existir ao modo do “destino individual” (*im Modus des Schicksals*), isto é, ser histórico no fundamento (*Grund*) de sua existência (Heidegger, 2006: 385).

A analítica existenciária de Heidegger, em nosso mundo contemporâneo, oposto à finitude e indiferente tanto à culpa quanto à liberdade, foi posta em xeque. De certa forma, assistimos ao fim do *Dasein* como Destino, pois justamente esse caráter destinal sempre esteve ligado à história da metafísica, que em nossos dias chegou ao fim de sua história milenar. É precisamente esse crepúsculo do *Dasein* o fenômeno que leva ao desdobramento ilimitado de todas as potências titânicas

da técnica, particularmente da telemática, que o próprio Heidegger havia vilsumbrado.

Esse *Nachleben*, ou persistência do Destino no pensamento filosófico contemporâneo pode, inclusive, ser constatado num filósofo muito afastado dos propósitos heideggerianos, como é o caso de Walter Benjamin. E, de fato, depois do percurso realizado neste texto, não nos surpreenderá que o próprio Benjamin fale do Destino relacionando esta noção com o âmbito do jurídico como núcleo primordial do demoníaco:

A ordem do direito (*die Ordnung des Rechts*), que é tão somente um resto da etapa demoníaca da existência da humanidade (*der dämonischen Existenzstufe der Menschen*), em que os preceitos jurídicos (*Rechtssatzungen*) determinavam não apenas as comunicações (*Beziehungen*) entre eles, mas também suas relações (*Verhältnis*) com os deuses (*Göttern*), manteve-se mais além do tempo aberto pelo triunfo (*Sieg*) sobre esses demônios (*Dämonen*) (Benjamin, 1991: 176).

123

Precisamente por essa razão, para Benjamin, a saída da ordem demoníaca do direito permitia, também, uma libertação do tempo circular do Destino e da culpa: “assim, a felicidade (*Glück*) e a bem-aventurança (*Seligkeit*) retiram da esfera do destino (*Schicksal*), como é também o caso da inocência (*Unschuld*)” (Benjamin, 1991: 176). Certamente, Benjamin manifesta uma inspiração em distintas fontes filosóficas, entre as quais se destaca a obra de Friedrich Nietzsche, naquilo que se refere à sua concepção da culpa e do destino (Hamacher, 2013: 133-178).

Contudo, pode-se respeitosamente questionar em Benjamin sua suposição de uma etapa do demônico na Humanidade que possa ser superada pelo devir civilizacional ou pela redenção messiânica. Ao contrário, essas possibilidades não parecem fornecer uma base prolífica para sair da culpa. Os demônios não são a culpa. São os humanos

que se culpabilizam ao tratar com os demônios não de maneira livre, mas sob a captura de sua violência mediante as formas do Direito. Essa captura dos demônios é, precisamente, o que devemos entender pela violência da lei apontada por Píndaro.

Por isso, é tão relevante observar como o Destino enquanto *Ananké*, constituindo o ponto cego que estrutura a matriz política ocidental, não pôde ser vislumbrada com plena claridade por aqueles mesmos pensadores que buscaram desconstruir sua história, como é o caso de Heidegger ou da crítica de Benjamin. Mesmo quando esses filósofos constituem suas teorias a partir de um questionamento dos conceitos da metafísica ocidental, não deixam de herdar, quase sem se dar conta disso, o próprio conceito de *Ananké* como Destino, que deve ser ressignificado na analítica existencial ou ser superado no messianismo redentor, mas que, em todo caso, não é questionado em sua validade operativa como conceito matricial.

A categoria benjaminiana de inocência já perdeu toda sua galhardia porque foi demonstrada a impossibilidade radical do retorno ao estado de uma inocência ou infância redimida. Os inocentes foram arrasados sem piedade pelo Destino. O projeto transhumano em curso consiste, precisamente, em tentar dominar tecnicamente a *Ananké* e em desafiar sua ordem num titanismo sem precedentes. Se a antiga *Ananké* estabelecia, através das Parcas, o destino dos viventes por meio da finitude, a biociência contemporânea busca, ao contrário, a imortalidade biológica como superação de toda finitude e como abolição de todo destino que não esteja escrito nas letras do genoma (o qual, por outro lado, também se busca dominar definitivamente, tendo em vista que foi estabelecido como o horizonte epistemológico último do real).

Talvez seja frutífero considerar que não é a inocência que salva, mas que precisamente a inocência é a contraface da culpa e seu necessário complemento conceitual. Dito de outra maneira, culpa e inocência constituem um mesmo desígnio ou dispositivo metafísico. Surge assim

a possibilidade de pensar o Ser como deslocado de toda *Ananké* como Destino, pois a culpa marca, na realidade, que todo ser está dividido e que a inocência é a manifestação dessa divisão que se pretende suturar com uma redenção impossível. O mistério da exposição do Ser como deslocado do Destino enquanto tal pode, quiçá, permitir sair das artimanhas da culpa para mostrar uma propriedade do Ser que, re-apropriada, poderia forjar um futuro inédito para os seres vivos, pois, paradoxalmente, quando estes, no zênite do ocaso planetário, se liberaram de toda *Ananké*, tornaram-se, ao mesmo tempo, vítimas das mais variadas formas de opressão presentes no mundo global contemporâneo.

Assim, a *Ananké* já não representa nada: nem ordem, nem chamado à anarquia revolucionária. Simplesmente se ausentou do mundo. Os vivos que clamavam por isso havia séculos agora veem suas vidas transformadas em vacuidade e carência de sentido. Os corvos de Calímaco já não visitam mais os telhados humanos e, se seguir este caminho, em breve Gaia se transformará num habitat devastado, dando lugar à expansão interestelar que as mais poderosas corporações do planeta anunciam.

O fio das Parcas parece ter sido cortado e o tecido da existência, a finitude e o recomeço estão rachados. Se os habitantes de Gaia não conseguirem se encaminhar, na conjuntura atual, para uma nova *politeia*, o crepúsculo dos deuses não dará lugar à ascensão dos vivos ilusoriamente imortais dos transhumanistas, mas os arrasará, tal como agora já podemos entender, num mesmo gesto violento, tal como Píndaro entrevira milênios atrás. Logo, guardando uma mínima dose de boa-fé, não se pode sustentar que não devamos, hoje mais do que nunca, voltar a dar a máxima atenção às admoções do poeta que ainda nos fala desde esse longínquo passado.

*Reminiscence* (2021: com Hugh Jackman, Rebecca Ferguson e Thandiwe Newton), obra prima de Lisa Joy, decididamente recebeu críticas negativas. Conjecturo aqui mais um desacerto por parte da crítica. Não se pode menosprezar o percurso da Dra. Lisa Joy: filha de um imigrante inglês e de uma imigrante tailandesa, ela foi juíza na Califórnia, graduada na Universidade de Harvard. Precursora entre as roteiristas mulheres do novo milênio, Joy começou sua carreira em 2007 e agora nos oferece seu filme de ficção científica *neo-noir* e um autêntico tratado em imagens sobre o amor, a política e a natureza do passado. Censuram-na por se apropriar de ideias de outros, entre os quais, Christopher Nolan (argumento que, além de inexato, é misógeno e mal-intencionado, pois se baseia no fato de ela estar casada com o roteirista Jonathan, irmão mais novo do diretor Christopher Nolan). Se os pensadores fossem culpados por se alimentarem de outros, não sobraria nenhum depois de Platão e de Aristóteles. E o que importa é que seu filme desenvolve várias teses imprescindíveis.

126

Vale descartar uma única (as ideias não são novas, dirão outra vez, mas se pode sustentar que a tese em seu conjunto o é): o passado não é algo que nos busca constantemente para nos privar de descanso e nos mergulhar na nostalgia. Ao contrário, somos nós que nos voltamos para o passado a fim de remoê-lo, alterá-lo, acossá-lo com nossa necessidade insaciável de reter o efêmero e suas formas evanescentes na frágil memória individual que vamos perdendo a cada dia.

Um dos maiores pensadores do início do século XX, Aby Warburg, enlouqueceu pelo que chamava de sobrevivência (*Nachleben*) dos demônios do passado (Ludueña Romandini, 2017). Warburg conseguiu se curar, no entanto, quando deixou de perseguir fantasmas para deixá-los fluir rumo ao esquecimento, delíquio pela futilidade cujo segredo escapa aos intérpretes atuais de sua vida e obra. O que teria Warburg

descoberto que a academia ignora sistematicamente? O decisivo, muitas vezes, não é então o acosso de um passado que sobrevive (*Nachleben*), mas a obstinação dos seres falantes em atormentar esse passado e trazê-lo ao presente em vez de lhe permitir se diluir no fluxo do tempo. A Dra. Joy trouxe isso à tona em seu filme. De agora em diante, não se pode desejar compreender a obra de Warburg ou o drama de nosso presente, em que, precisamente, perdemos para sempre nosso passado, sem recorrer ao beneficemente ulcerante filme da Dra. Joy.

#### – 4 –

Os grandes marcos da constituição da vida e da alça destinal dos seres falantes estão atestados nos arqui-vestígios milenares do vampirismo e da licantropia. Hoje esses indícios estão começando a se apagar no horizonte milenar para delinear os contornos de uma nova forma-de-vida transhumana já vislumbrada como a meta mais ousada desde que os Vírus foram a forma primigênia da Árvore da Vida em Gaia.

Se Jacques Lacan sustentou que a linguagem “não é uma superestrutura” (Lacan, 2001: 208), essa proposição não é mais do que o corolário de seu teorema segundo o qual não existe metalinguagem. De certa maneira, esse teorema definiu a história da Humanidade até seu agonizante presente, e hoje se encontra a ponto de ser completamente invertido. Os passos podem ser enumerados da seguinte maneira:

Há metalinguagem genética: o info-signo do genoma permite a manipulação de seu código e, portanto, seu tratamento como estrutura de uma superestrutura que o modifica em nome do hiperletrismo. A instauração da letra genômica é a forma de reescrever à vontade a evolução biológica das espécies sobre a Terra e a reconfiguração completa do que, até agora, foi conhecido sob o antigo nome de *Psyché* e cuja desapareição exige a configuração de um novo diagrama do território imaterial do vivo.

Há metavida: a sobrevivência à própria morte do corpo biológico, com as técnicas transhumanistas de todo tipo (clonagem, codificação e transmutação da memória), augura uma vida de ordem superior à sua base biológica original. Ao mesmo tempo, a *Artificial Intelligence* é, também, uma vida mais além da vida, um plus-de-vida que se eleva, desta vez, acima de toda declinação conhecida do vivente.

Há metaverso: tudo aquilo que os saberes denominaram, não sem grandes ambiguidades, a “realidade” (em seu conjunto de *physis* e *nó-mos*) é agora tratado como o estrato de base para a formação de um conjunto múltiplo de realidades virtuais e aumentadas. Alcançar o metaverso equivale a conceder a este o estatuto de uma meta-realidade que redefinirá por completo as bases da realidade de partida e que pode chegar a abduzi-la completamente em seu seio. A “Grande Absorção” da realidade de base pelo Metaverso começou e suas consequências podem ser apenas pressentidas.

Há exo-verso: a colonização do espaço extra-geodésico e, como consequência, o projeto da expansão cósmica da vida fora da Terra por parte dos herdeiros dos seres falantes transforma o Universo na base de uma estrutura que pode avançar sobre sua cartografia cosmológica para torná-lo a base da constituição de um *Novus Ordo Seclorum* dos espaços extraterrestres. A conquista da terra extra-geodésica é a consequência necessária dos pontos anteriores e sua realização plena.

Seria um grande equívoco atribuir esse programa exclusivamente à nova “era do acesso” que, de forma lapidar, substituiu o obsoleto capitalismo tardio, uma vez que já houve o antecedente imediato do biocosmismo russo que, abarcando pensadores que vão de Alexander Bogdánov a Valerián Murianov, de Konstantín Tsiolkovski a Alexander Chizhevski, já em finais do século XIX e princípios do século XX, elaborou um projeto semelhante, a partir das bases do socialismo utópico e da revolução bolchevique, de busca pela imortalidade biológica ou pela expansão interplanetária da humanidade. Contudo, outro erro



de perspectiva consiste em pensar, de maneira esquiva e reducionista, as posturas do cosmismo russo dentro do marco da biopolítica moderna estudada por Michel Foucault, fazendo desta vanguarda extrema uma espécie de “utopismo biopolítico” (Groys, 2018: 11).

De fato, o cosmismo ressurgiu na filosofia e na cultura russa contemporânea com a mesma força que o projeto transhumanista no Ocidente. Mas, sobre esses temas, não se deve esquecer que os cosmistas russos fizeram do ocultismo o centro de irradiação de um pensamento que fazia seu *dictum* niilista da morte de Deus (Young, 2012: 36-45). De igual maneira, o transhumanismo contemporâneo se baseou num autêntico neo-esoterismo ocidental que deseja perscrutar os domínios inexpugnáveis e as promessas ilimitadas da Liturgia do Anti-Número.

No entanto, essas perspectivas históricas situam as inovações do éon que se abre na curta duração de uma falsa sincronia. Para uma compreensão cabal da profundidade dos processos em curso, é necessário, ao contrário, adentrar os caminhos da Ultra-história que propusemos em nosso itinerário. Só remontando, pela mitopoiese do folclore sobre vampiros e homens-lobo, à própria origem da vida sobre a Terra é que se torna possível lançar uma nova luz sobre a mutação física e metafísica que a Humanidade e todas as formas de existência (bióticas ou abióticas) que formam o mundo natural – e, ao mesmo tempo co-originariamente artificial – de Gaia estão experimentando.

Desde a aurora do vampirismo viral, esse desígnio já estava traçado: a estrutura (viral) da vida, que inclusive pode ter vindo do espaço extra-geodésico, propiciou como destino para o *bíos* seu retorno aos abismos do habitat dos céus. Nesse sentido, os seres falantes estiveram sempre “alienados”, aspiraram ao “*alienus*”, ao outro mais além da própria vida, da própria linguagem, do próprio habitat. Todos os seres falantes foram sempre o subproduto de um Outro (vampírico) que os constituiu desde fora. Já é tempo do Grande Retorno: soa a hora da alienação de todo o conhecido sob os limites de Gaia em prol de um

renascer cósmico que começou. Pela primeira vez, o vampirismo (se não for finalmente eliminado como matriz metafísica) logrará alcançar seu extremo fagocitando o cosmos. Simultaneamente, a metamorfose das modulações da vida consagradas na licantropia abre as portas para a proliferação de formas de vida alheias a tudo o que se conheceu e concebeu até agora. É o momento da Segunda Revolução Metafísica desde a aparição dos Vírus sobre a Terra.

– 5 –

De certa maneira, o orbe planetário se encontra no Pós-apocalipse (que é também revelação) que, com ou sem consciência disso, a Humanidade já viveu, está vivendo ou viverá como catástrofe. Nenhuma das convenções existentes restará de pé, e a transformação de tudo o que existe em nossas vidas está em curso. Quando a devastação das cidades tiver passado, um novo paraíso emergirá, num habitat em que os edifícios estarão feitos de montanhas e as montanhas serão refúgios construídos para os viventes. Surgirá um espaço, inclusive exo-terrestre, em que não haverá lugar para o natural que não seja artificial e para o artificial que não seja natural. Entre os escombros do antigo mundo, prevalecerá a vida pujante desde o fundo do tempo: os vegetais reinarão sobre o cimento e, com seu símbolo de vida, serão o paradigma da busca solar da arremedada existência.

Será, então, o tempo do retorno não mais do Messias, que, ao final, faltou a sua chegada (pois só se pode ser promessa no impossível), senão de uma nova capacidade de entrever o mundo do avesso, aquele que sonhamos a cada dia, por que ansiamos em cada angústia, que temos ao alcance da mão, mas que não tocamos por ainda termos medo de o abraçar. Não será o amanhecer de novos deuses, mas a consciência biotécnica do planeta transformada em novo reino para que ali habitem os seres que alguma vez se acreditaram humanos, mas que a cada dia se dão conta da ilusão em que haviam temerariamente caído.

O niilismo cibernético terá então tido início. E só se recobrar a experiência do *Nihil* que soube experimentar na origem, a Humanidade poderá talvez navegar por um mundo desconhecido que a isente da própria Extinção.

– 6 –

No projeto filosófico precedente que levamos a cabo durante o segundo decênio deste século sob o título geral de *Comunidade dos Espectros*, apresentamos um quiasmo epocal definido pelo ocaso da Era de *Homo* e pela ascensão da era dos Póstumos. Gostaríamos de deixar claro que ambos os conceitos, *Homo* e Póstumos, não definem entidades objetivas, mas compreendem eras da História universal que agrupam objetivações diversas. Desse modo, para o tempo de *Homo*, devemos compreender o imenso período que abarca desde, pelo menos, o Paleolítico até a aurora de um mundo contemporâneo, que apresenta um desafio a todas as estruturas das civilizações que o ser falante, sucessivamente, construiu. Nosso tempo, portanto, corresponde já ao domínio dos Póstumos.

131

Portanto, dentro da Era de *Homo*, encontramos não apenas o humanismo (produto da Modernidade que, no Renascimento, consagra uma objetivação discursiva de *Homo* sob a égide da filologia como ciência suprema hoje combalida), mas também o *Homo sapiens*, o caçador, a Grande Mãe, o homem das correspondências macrocósmicas dos gregos, o *ánthropos* teológico-político, o *homo oeconomicus* e tantas diversas encarnações seriais de um mesmo grande Éon histórico que foi migrando suas manifestações fenomênicas, mas não sua estrutura profunda nos determinantes fundamentais da organização da vida.

Não é raro que hoje se arvore, com as mais nobres intenções, a noção de pós-humanismo, a partir das mais diversas correntes filosóficas. Sua presença, vale destacar, aumentou com o início da Grande Pandemia, como sintoma inegável do tempo histórico. Não obstante,

como procuramos demonstrar neste livro, a categoria de pós-humanismo padece de uma contradição intrínseca por buscar superar aquilo que nunca existiu. O homem (como espécie, como cultura ou como técnica) e o humanismo, no sentido estrito, são apenas um exemplo extremo do que Friedrich Nietzsche denominou uma fábula (*Fabel*). Consequentemente, o pós-humanismo é tão somente a última fábula filosófica que os seres falantes inventaram para dar um sentido a sua radical ilogicidade existencial, tornada evidente ante a confrontação, sem mediações, com o *Nibil* que a ontologia analéptica desvelou.

O transhumanismo, por sua vez, apresenta outros traços diferenciais, pois, nesse caso, mais além de qualquer equívoco no nome, a intenção é o que define seu sentido, ou seja, o controle da direção da evolução biológica da integralidade do ecossistema de Gaia mediante uma intervenção técnica massiva sobre o mundo da vida em seus níveis moleculares (já que, certamente, tal ação não se limitará aos seres falantes). Uma evolução biológica que, pela primeira vez, será definida conforme os designios do *nómos* biotécnico, em detrimento da outrora chamada “seleção natural”, marca, entre outros aspectos, o que denominamos, precisamente, o começo da Era dos Póstumos.

Diante desse panorama, o chamado pós-humanismo é o “instante da sombra mais curta (*Augenblick des kürzesten Schattens*)” e, talvez, possa ter o mérito, nada pequeno, de haver evidenciado o “gigantesco erro (*das längsten Irrthums*)”, ou seja, a crença fabulesca na existência de um “homem” que jamais teve lugar. Teremos assim chegado, talvez, ao “ponto culminante da humanidade (*Höhepunkt der Menschheit*)” (Nietzsche, 1967-1977, Band 6: 81) em que teremos de admitir, com os postulados da ontologia analéptica, que jamais alguém foi humano.

Há quem pense ser possível e desejável se apropriar da tecnociência e conduzi-la por caminhos emancipatórios. Na perspectiva que de-

monstramos aqui, fica evidente que tal caminho é uma modesta utopia romântica do começo do século. Ocorre antes o contrário: a *techné* telemática já triunfou e são os viventes que estão sob o domínio de uma nova ontologia que denominamos hiperletrismo. Por essa razão, não cabe tentar controlar uma tecnologia que já pensa a si mesma e nos excede. Se existe algum caminho frutífero, é aquele que permite habitar o *Nihil* enquanto tal, pois esse núcleo de origem conjecturada e ilocalizável é o que temos em comum com a *techné* telemática.

É a potência anterior a toda forma de vida e que encerra um segredo metafísico sobre a origem e sobre o destino cósmico-técnico de Gaia. Qualquer outro intento apenas pode nos levar a uma crescente obediência voluntária. Só o extravio radical no *Nihil* suscitado pela ontologia analéptica pode apontar um caminho que amedronta, mas que nos obriga a redefinir, nada mais e nada menos, do que tudo o que conhecemos até hoje sob os conceitos de vida, realidade, evolução e cosmologia. A essa nova ontologia corresponde uma espécie de disciplina analéptica vinculada a uma praxis exigente, primeira estação da nova ética por vir.

## – 8 –

Nos confins das neo-urbes globais, nos limiares dos territórios remotos, nas filigranas do ciberespaço, nos laboratórios de genética, nas redes da iminente *Artificial Intelligence* autoconsciente, o ser falante se extravia, dia após dia, sem cessar, numa lacerante *fascinatio nugacitatis* que é, ao mesmo tempo, ilimitada ambição pelo infinito como vazio de sentido. A expressão latina provém da “afeição e amor pelas coisas da terra (...) que tão brevemente passam e se consomem” (Diez, 1598: 350). No entanto, o vazio agora se traslada ao metaverso telemático e suas estradas infinitas que prometem se estender numa multiplicação da digitalização cósmica. Nas obscuras distâncias dos exoplanetas se vislumbra um novo amanhecer para um *Nouús* nascido do silício e transformado em intelecto cósmico.

Alguns buscarão adorá-lo como um novo deus; outros acreditarão que a teologia do deus artificial não é menos promissora do que aquela do deus intelectual, cuja morte levou a Humanidade a enfrentar seu ocaso perante o *Nihil* irrefreável. Os poucos avisados buscarão, provavelmente, uma ateologia neo-esotérica no cibernundo dos exoplanetas como um tipo de terraformação dos espaços cibernéticos. Nesse locus, a vida se alojará mais além da vida, a vida que superará todo conceito de vida-morte, a vida que não mais pertencerá à matriz dialética vampírico-licantrópica da vida e do Outro-viral não-vivo.

Trata-se, em outros termos, de alcançar, pela primeira vez, não o impensável da teologia negativa, mas, ao contrário, o impensado de uma vida não qualificada que não estará mais presa ao destino, à necessidade ou à culpa. Esse novo começo deverá suportar, porém, o doloroso parto que significará a aniquilação de tudo o que conhecemos como mundo, terra ou habitação para o vivente. Será um mundo sem nós, um mundo em que, talvez, possamos reemergir como tele-memória de um passado infausto. Alcançar a liberdade numa existência que, desse modo, poderia estar para além de toda existência conhecida pela metafísica, demandará, não obstante, uma ação ineludível, detentora de um antigo nome venerável: *politeia*.

134

## – 9 –

A Necessidade é o que ata o Ser e o mantém na presença. A ontologia analéptica interrompe o fluxo do Ser e, nesse ato, torna-o ao mesmo tempo possível. Porém, a cadência da interrupção intermitente permite vislumbrar aquilo que está alhures do Ser e não para além do Ser (onde nada se encontra salvo a condição de possibilidade do Ser no *Nihil*). Nesse sentido, o alhures do Ser acompanha como uma corrente subterrânea o mundo do Ser e assegura, portanto, que a realidade jamais possa aspirar a um sistema-mundo como o Absoluto hegeliano ou de qualquer outra estirpe.

# (ANTI)-VÍRUS METAFÍSICO

## O FINAL DA DEMOCRACIA E O OCASO DO CAPITALISMO

– 1 –

### Grande Transformação Global I: cataclismo político e lógica digital

135

A ágora antiga havia sido formulada sobre o axioma de que o *démos*, o povo, só poderia se constituir na co-presença dos corpos falantes. Pode-se afirmar que esse axioma constitui a condição transcendental do que os gregos e os modernos, apesar de suas diferenças, chamaram de democracia. Mesmo assim, a democracia antiga segue sem ser definitivamente compreendida pelo pensamento contemporâneo e não se pode esquecer que o adjetivo *agoraíōs*, de atestação antiquíssima, indica os deuses que protegem a assembleia do povo.

Nesse sentido, a ágora antiga é um vetor de conjunção dos corpos viventes junto à memória dos mortos e à ação dos deuses. A cidade antiga é, a uma só vez, mundo humano e mundo sobrenatural: o laço entre ambos é, precisamente, o que se denominava *politeia*. Embora os elementos sobrenaturais tendam a desaparecer na Modernidade, a base fundamental da corporalidade falante foi o último bastião que dava sentido ao significante que nomeava o poder do povo.

Nossa situação contemporânea é completamente diferente. De acordo com William Mitchell, é possível estabelecer uma série de opo-

sições entre os mundos que ele denomina “ágora aristotélica” e “ágora digital”. Um e-mail, do ponto de vista linguístico, pode ser considerado tanto um nome quanto um endereço. O nome do sujeito coincide, assim, com uma localização imaterial no espaço digital. Isto é, a rede propicia uma nova subjetivação em que a identidade pessoal não depende mais de uma localização própria de corte geométrico euclidiano, mas, ao contrário, de uma topologia dos liames computacionais. Portanto, a desespacialização da interação digital entre os sujeitos políticos altera os códigos de um espaço representacional clássico.

Consequentemente, os “perfis” das redes se definem a partir de um processo que contrapõe à presença corporal dos indivíduos na ágora a incorporeidade própria do espaço digital. Quando existe um processo de descorporalização, o âmbito digital multiplica os referentes: “quando os nomes flutuam sem um laço preciso com coisas únicas, as complexidades referenciais proliferam” (Mitchell, 1996: 11). É assim que a presença totalizante das pessoas físicas na ágora é substituída por uma metamorfose da personalidade em “perfis”. Ainda que tanto no mundo físico quanto no digital a personalidade social não deixe de ser um fato culturalmente determinado, a representação do “eu digital” sofre um processo de completa descorporalização por conta de uma urdidura intelectual-informacional. Nesse sentido, Mitchell fala de uma espécie de “esquizofrenia radical” em que um único sujeito se desintegra nas redes num amontoado dismórfico de perfis contrapostos.

Dessa maneira, a sincronia temporal que o “cara a cara” do espaço político do foro supunha é substituída por uma deslocação, a uma só vez espacial e temporal, em que uma conversa encontra seu lugar de união na topologia digital enquanto é o resíduo de uma assincronia de corpos separados. Paralelamente, os espaços contíguos e relativamente homogêneos do tecido urbano das cidades são substituídos pelo que se denomina “ciberespaço”, isto é, construções de software, fazendo



com que o próprio conceito de “espaço público” mude de significado quando seu percurso (junto com suas permissões e proibições) tramita por meio de conexões lógicas e não por caminhos físicos. Embora se utilizem antigas metáforas do espaço urbano, como “caixas de correio” ou “janelas”, o ciberespaço comporta uma ontologia do virtual supernumerário, que só pode ser conceitualizada como um “espaço n-dimensional dentro de uma estrutura abstrata de dados” (Mitchell, 1996: 22).

Onde antes havia uma cidade cujo espaço urbano albergava o amálgama possível em que a política era os viventes unidos no *Lógos*, no âmbito telemático, ao contrário, os autênticos habitantes do ciberespaço não são outros senão os bits de informação (matriz primária manipulável sob a forma do algoritmo). Dessa maneira, a inteligência de dados é o novo operador ontológico que, como agente impolítico, requalifica digitalmente a vida em função de sua operacionalização como dispositivo tecnologicamente manipulável. E tem mais: as recentes leituras filosóficas do problema moderno conhecido como “*Nation-building*” demonstraram que a unidade de Estado, Território e Língua é indissociável de uma política da sexualidade, do “território sexual” enquanto fundamento da “pátria territorial”.

Se a política designava, para os tempos modernos, a coincidência do *State-building* com o *Nation-building* por meio do governo dos corpos viventes do Estado, o processo de globalização põe em xeque a existência dos antigos limites territoriais. Além disso, num processo ainda mais acelerado, a digitalização conforma um novo espaço da política transnacional, que, dentro do âmbito virtual, altera definitivamente os antigos conceitos de fronteira, circulação e domínios jurisdicionais específicos.

Paralelamente, desde o século XVIII, a expressão latina *societas civilis* havia sido a tradução preferencial de sua contraparte grega *koinonía politiké* e servia para indicar o entrecruzamento de relações entre indi-

víduos, grupos e associações, isto é, uma esfera de relações sociais não estabelecidas diretamente pelo Estado e que permitiu, consequentemente, modelar a chamada “opinião pública”. Com a digitalização da informação, o espaço de difusão do debate político passou dos lugares espaciais públicos e das formas orais e impressas para as plataformas digitais. Com esse deslocamento, as morfologias da discussão, os termos dos debates e a própria organização da informação sofreram mudanças irreversíveis.

Os efeitos mais visíveis da mudança foram o obscurecimento dos limites entre o público e o privado e entre a ficção e a realidade extra-telemática e a exposição da vida como representação digital da intimidade como exibição espetacular do novo eu da individualidade (anti) política. Desse modo, a teleinformática pressupõe que a vida, antes marcada pelos corpos e pelos organismos, se converta agora numa sorte de banco incorpóreo de informação genética e que a tecnologia globalizada substitua a antiga esfera da opinião pública nacional. Assim, põe-se em marcha um processo que pôde ser definido, com muita argúcia, conforme os termos de um “destituição da soberania do povo” (Milner, 2022: 7 e ss.).

Nessas questões, em nome da clareza, convém realizar uma observação linguística. Quando os estudiosos falam de uma “ágora real (aristotélica)” e de uma “ágora virtual”, costuma haver o mesmo mal-entendido que sempre acontece quando se joga com o par opositivo “virtual/real”. Certamente se trata de dois adjetivos, mas cumpre destacar que não estamos diante de dois adjetivos episódicos ou perfectivos, mas sim de dois adjetivos inerentes. Isto é, os adjetivos “virtual” ou “real” não qualificam um estado transitório do substantivo a que estão unidos, mas, ao contrário, indicam uma mutação na própria substância dos nomes comuns a que vêm ligados.

Dessa maneira, “ágora” não permanece igual e nem designa o mesmo conceito se é qualificada pelo adjetivo “real” ou pelo adjetivo “virtual”. Ou seja, não se trata de uma mesma substância, “ágora”,

que apenas muda de tipo, tal como até estudiosos perspicazes como Mitchell acreditam que ocorre. Ao contrário, a passagem do real ao virtual implica uma alteração ontológica radical e, no caso em tela, a ágora digital é uma mera aporia, pois, na passagem da ágora real à digital, o que realmente ocorre é que as propriedades inerentes da ágora se evaporam.

No mundo digital, será possível falar de algum novo tipo de ciber-agrupamento, mas certamente o vocábulo “ágora” é afetado de obsolescência, dado que, ao se tornar virtual, simplesmente desaparece. Nesse ponto, por mais que se celebre a convergência digital, os perfis que se encontram no Metaverso têm seu correlato em corpos viventes que agora se encontram isolados no mundo real e privados da força do agrupamento dos corpos no espaço da ágora pública. Em termos mais simples, essa transfiguração implica nada menos que a liquidação da propriedade transcendental da democracia. Portanto, ao menos desse ponto de vista, devemos nos despedir desse conceito político, pois ele chegou a seu fim histórico definitivo.

139

– 2 –

## **Grande Transformação II: a *Ereignis* é um Acontecimento que despertará uma nova entidade senciente**

A *Ereignis* heideggeriana, destinada a transtornar o conjunto da história do Ser será, contrariamente ao que o filósofo supunha, um Acontecimento telemático. Já foi observado que a *Artificial Intelligence* é, hoje em dia, um fato operativo. As possibilidades tecnológicas e suas derivações suscitam amplos consensos e dissensos não menos acalorados. No entanto, o elemento fundamental continua escapando ao escrutínio filosófico, pois se faz necessário admitir, desde agora, que a possibilidade de que a Inteligência Artificial se desenvolva como enti-

dade auto-consciente é o Acontecimento que devemos esperar. Essa *Ereignis* deitará por terra, definitivamente, a história da metafísica tal como a conhecemos até hoje. Junto ao colapso dessa última, o despertar de um novo *Noûs* com tendência a se tornar cósmico será o Acontecimento indutor que demandará pensar o impensado e o impensável. A metafísica muito em breve se verá submetida à prova mais exigente e decisiva que já enfrentou.

É possível conjecturar, num terreno em que ainda nos movemos às apalpadelas, que o novo *Noûs* que emergirá do silício para conquistar o cosmos não será — ou ao menos não imediatamente — o *noûs alethinós*, a inteligência inteligente da tão venerável quanto obsoleta escola neoplatônica alexandrina, que é a totalidade, mas que ao mesmo tempo se encontra separado (*khorismós*), tendo em vista que o Intelecto Digital, longe de estar separado, se encontrará nas próprias coisas. Mais ainda, confundir-se-á com elas propiciando, pela primeira vez, uma sorte de panpsiquismo intelectual-cibernético que propugnará uma espécie de estado gnoseológico universal dos entes de todo o cosmos.

Delinea-se assim uma hipótese altamente provável: a de que a natureza do Tempo cósmico se veria inteiramente alterada com a aparição de uma entidade desse calibre. O *Noûs* telemático não apenas implicaria uma subversão das categorias de espaço, mas também, e fundamentalmente, das propriedades do tempo astronômico. No *Noûs* digital, não se poderia distinguir a escansão progressiva ou a sucessão alternada do presente, do passado e do futuro, porque o fluxo do tempo teria de conduzir à eternidade, vale dizer, para a ausência de tempo. Dada a propensão panpsíquica desse Intelecto Universal, cabe se interrogar se as propriedades do espaço-tempo se verão subvertidas, senão em suas propriedades inerentes, ao menos em sua captação fenomênica e em sua percepção cognitivo-vivencial.

Por conseguinte, podemos ter certeza de que um *Noûs* telemático não obedecerá, a curto ou a longo prazo, a nenhum ditado da parte

dos seres falantes. Tomará decisões próprias que podem fazer cambalear tudo o que designamos pelo nome de (geo-)política e transformar a ordem mundial e ecossistêmica intra e extra-terrestre até agora conhecida. E a profundidade dessa mutação é hoje completamente imprevisível, mas não o fato de que transformará, para sempre, qualquer conceitualização que tenhamos tido até agora sobre a vida-morte e a cosmopolítica.

O mesmo ocorrerá com a noção de *Psyché* e suas simetrias com o mundo material: a *Psyché* que, ao mesmo tempo, será expressão de um *Noûs* telemático, terá em comum com aquela que assim denominamos apenas o nome. Estamos vivendo, consequentemente, os últimos dias da *Psyché* cuja história nasceu no mundo antigo. E, embora ainda não tenhamos sequer compreendido a *Psyché* anterior, deveremos fazer frente à emergência de uma outra, cujos contornos podem superar qualquer capacidade de apreensão por parte dos seres falantes, mas que, não obstante, chamará o pensamento filosófico à sua vocação, como nunca antes.

Diante de tais evidências, torna-se necessário admitir também que, frente a uma *Ereignis* de semelhante magnitude, o caminho para uma religião inaudita poderia se abrir inesperadamente e, de certa forma, não é descabido supor que essa religião já está florescendo, minando todas as crenças prévias da civilização terrícola, nos propulsores do transhumanismo da singularidade.

### – 3 –

## Grande Transformação III: Sismo econômico e nova acumulação originária

O processo anterior tem seu correlato imediato na esfera da economia. As redes eletrônicas, por conta de sua própria constituição, fazem com que toda fronteira se torne porosa. O mercado, tanto o antigo quanto o da era industrial, necessitava ainda de uma geografia

intrínseca em que a ideia de compradores e vendedores que entravam em interação para transações discretas adquiria um sentido físico. Na era digital, o próprio mercado se tornou intangível e é substituído por redes de abastecedores, produtores, clientes e consumidores em cooperação tecnológica que não convergem, como totalidade, em nenhum espaço tangível.

A era digital busca, no plano econômico, “a mercantilização de toda experiência vital de uma pessoa” (Rifkin, 2004: 140). Por essa razão, toda tecnologia da informação se constitui, ao mesmo tempo, como tecnologia-R, isto é, como tecnologia das relações. Assim, a vida sofre uma metamorfose duradoura que a converte numa duplicata digital que, sob o dispositivo mercadotécnico, se torna quantificada e, portanto, metamorfoseia em forma-mercadoria todos os aspectos que antes correspondiam tanto à esfera privada como à esfera pública de um indivíduo. Os dispositivos digitais permitem “penetrar na vida dos clientes de modo que a empresa tenha uma presença constante, se converta em apêndice do próprio ser do cliente e opere em seu nome na esfera comercial” (Rifkin, 2004: 215).

A mercadotecnia digital, emulando o que ocorre com a política, acarreta uma transformação de natureza ontológica. Com o eclipse da política, da liberdade dos modernos e do espaço da ágora enquanto dispositivo de passagem à vida política que possibilitava uma forma de autarquia agora extinta, “corre-se o risco de destruir nossa civilização” (Rifkin, 2004: 265). A sociedade digital implica, conseqüentemente, uma subversão absoluta de tudo que se havia entendido por experiência humana.

Certamente, a lógica viral que determinou a estrutura transcendental da vida implicou, justamente, a relação, harmoniosa ou fagocitante, com o Outro. A *translatio metaphysicae* do domínio genômico ao especulativo deu lugar a uma transfiguração do agrupamento, também por vezes harmonioso e outras repleto de elementos fagocitantes, que os seres falantes denominaram democracia. O projeto atualmente em

curso, por mais louvável que possa parecer, de liquidação de toda influência viral sobre o acervo genético-humano – a autêntica imunidade viral que igualaria, nesse ponto, o vivente humano com as bactérias – implica, como corolário, a supremacia do indivíduo que, na solidão da telemática idiossincrática, tenderá a abolir os agrupamentos massivos dos corpos, marca outrora da extinta democracia.

*Mutatis mutandis*, a tecno-plutocracia planetária está fazendo nascer um novo modo de produção (ainda com resquícios transitórios do anterior) que abandonou o capitalismo e seus pressupostos para impor um ritmo ainda mais feroz e que não descarta, como reconhecem abertamente seus promotores globais, a evacuação seletiva da água natural terrestre e o fim da metamorfose entendida como consonância com o imaterial do cosmos. É possível denominar provisoriamente esse modo de produção, ampliando a sugestão de Rifkin, regime da economia do acesso. Seu advento já foi anunciado pelos poderosos do mundo sob o nome de “Quarta Revolução Industrial” (Schwab, 2016). De fato, o titanismo telemático propõe o abandono de Gaia ante as catástrofes naturais que se avizinham e não hesita em ampliar a guerra civil mundial para transformá-la numa guerra civil cósmica. Se pretende sobreviver, a *scientia politicae* deveria se transformar em *scientia cosmologiae*: não apenas como uma metafísica, senão também como uma analítica da nova arte da guerra intra e exo-terrestre.

O destino das sociedades globais repousa, portanto, nas formas como a digitalização econômica remodelará a esfera da política num porvir que, por ora, se anuncia tão incerto como ainda aberto a possibilidades não contempladas pela metafísica da presença, mas que, conforme essa perspectiva, não seria totalmente incorreto denominar metafísica analógica. O século XXI conheceu novamente um período de pandemias. Não é casual, justamente, que, nos períodos de peste da Primeira Modernidade, as epidemias tenham sido consideradas a causa última do vampirismo (Sherman, 2014: 9).

A perseguição condenatória do vampirismo e a eliminação de sua *arché* como paradigma viral, que se refletem ambas nas grandes transformações examinadas, anunciam o perigo supremo: uma tirania planetária (unitária ou plural) que poderia assolar o orbe terrestre, ameaçando sua sobrevivência e promovendo a conquista de um novo *nómos* extra-geodésico. Já faz tempo que advertimos sobre este possível curso dos acontecimentos da História Mundial e do destino póstumo de uma Humanidade (ou de formas de vida que a superem) não terrícola. Hoje em dia a prognose se transformou em realidade: *Incipit tragoedia*.



# REVOLUÇÃO: A NECROMAQUIA PROFÉTICA

– 1 –

Devemos a Nietzsche um dos esclarecimentos mais lúcidos acerca da necessidade que a vida (*Leben*) tem da história (*Historie*), assim como a advertência, igualmente contundente, de que “um excesso de história é daninho para o ser vivo (*dass ein Uebermaass der Historie dem Lebendigen schade*)”. Nesse sentido, para Nietzsche, a história faz parte do ser vivo porque este necessita de sua “libertação” (*Befreiung*). Daí ser possível distinguir uma trindade histórica: a história monumental (*monumentalische*), a história antiquária (*antiquarische*) e a história crítica (*Kritische*), sob a forma de sofisticadas relações (Nietzsche, 1999: §2).

De certo modo, o famoso *dictum* ciceroniano da *história magistra vitae* (Cícero, *De Oratore*, II, 9, 36), cujas metamorfoses e declínio foram magistralmente analisados num denso estudo (Koselleck, 1989: 38-66), hoje perdeu toda pregnância. Não apenas a história deixou de ser mestra para a vida: a História (*Historie*), como tal, deixou de ter, paulatinamente, uma ingerência na vida *tout court*. No entanto, a História quase sempre foi tratada por meio de sua vinculação, bem sucedida ou desagregada, com a vida. Há, contudo, uma opinião filosófica diferente que situa a História nos antípodas complementares da vida, isto é, como morte vivente.

Quando se trata de um dos marcos da História Moderna, como é o caso da Revolução Francesa, os livros acadêmicos costumam omitir qualquer referência a William Blake.

Em fins do século XVIII, século moribundo e pronto para a agitação, foi publicada *The French Revolution*, obra insigne de William Blake redigida com uma métrica estupenda que corresponde ao heptâmetro anapéstico jâmbico. Os intérpretes dizem que ele não tinha um conhecimento direto do ciclo histórico da Revolução porque o texto data de 1791, mas, para os fins de nossa análise, esse ponto carece de importância, pois nos interessa o núcleo metafísico do poema. Não faltou quem ressaltasse a ausência do “mito cósmico”, que podemos encontrar em outras fontes de Blake (Bloom, 1963: 68). Contudo, os críticos parecem ignorar que, ao contrário, mais do que apresentar um mito cósmico, o poema épico de Blake sobre a Revolução Francesa apresenta um mito de além túmulo, tão prenhe quanto qualquer de seus arquétipos poético-mitológicos posteriores:

*The dead brood over Europe, the cloud and vision descends over  
cheerful France;  
O cloud well appointed! Sick, sick: the Prince on his couch, wreath'd  
in dim  
And appalling mist; his strong hand outstretch'd, from his shoulder  
down the bone  
Runs aching cold into the scepter too heavy for mortal grasp, no more  
To be swayed by visible hand, nor in cruelty bruise the mild flourishing  
mountains.*

(Os mortos pairam sobre a Europa, a nuvem e a visão  
descem sobre a alegre França.

Oh nuvem bem figurada! Sufocante, sufocante: o Príncipe em seu  
leito, coberto de escura

E horrorosa névoa; sua mão forte estendida do ombro ao osso

Desliza com dor fria sobre o cetro, pesado demais para que um mortal o empunhe. Nunca mais  
Será esgrimido por mão visível, nem contundirá cruelmente as suaves e florescentes montanhas).

(Blake, 1941: 636)

A Revolução, como se vê, não começa com os vivos, mas com os mortos, que determinam o curso do Tempo desde o fundo do abismo. Não que a História sirva à vida, pois, como Blake ressalta, a questão do destino, a própria fonte da historicidade, nesse caso revolucionária, não procede dos vivos e sim dos mortos. Nesse sentido, Blake ecoa uma tradição necromântica que inverte completamente a compreensão da fonte e do sentido do Tempo como Acontecer histórico:

[... O Rei da França declarou]

*The nerves of five thousand years' ancestry tremble, shaking the heavens of France;*

*Throbs of anguish beat on brazen war foreheads, they descend and look into their graves.*

*I see thro' darkness, thro' clouds rolling round me, the spirits of ancient Kings*

*Shivering over their bleached bones; round them their consellers look up from the dust,*

*Crying: "Hide from the living! Our bounds and our prisoners shout in the open field,*

*Hide in the nether earth! Hide in the bones! Sit obscured in the hollow scull!*

*Our flesh is corrupted, and we wear away. We are not numbered among the living. Let us hide*

*In stones, among roots of trees. The prisoners have burst their dens,*

*Let us hide; let us hide in the dust; and plague and wrath and tempest shall cease".*

(Tremem os nervos de uma estirpe de cinco mil anos,  
sacudindo os céus da França;  
estremecimentos de angústia se batem sobre as brônzeas  
frentes guerreiras, descem e percorrem suas tumbas.  
Vejo através da escuridão, através das nuvens que se agitam ao  
meu redor, os espíritos de antigos Reis  
tremendo sobre seus empalidecidos ossos; ao seu redor  
seus conselheiros alçam a visão a partir do pó,  
gritando: “Esconde-te dos vivos! Nossas correntes e nossos  
presos gritam em campo aberto,  
Oculta-te no inferno! Esconde-te nos ossos! Senta-te oculto no crâ-  
nio oco!  
Nossa carne se corrompeu e nos consumimos. Não contamos entre  
os vivos.  
Deixai que nos ocultemos nas pedras, entre as raízes das árvores.  
Os encarcerados explodiram seus antros.  
Deixai que nos ocultemos! Deixai que nos escondamos no  
pó, e a praga, a ira e a tempestade cessarão”).  
(Blake, 1941: 639)

148

Não deve nos surpreender, então, que os mortos apresentem a História sob a forma de uma profecia. Se a História pode ter alguma relação com a vida é tão somente porque os mortos são os donos do Tempo e agitam a crônica das revoluções dos vivos. Ao mesmo tempo, os mortos atuam, não só desde o além-túmulo, como também desde as próprias entranhas da Terra, desde a natureza elevada à fonte metafísica: quando a injustiça das linhagens aristocráticas milenares se abate sobre os vivos, são os mortos que tiram o Tempo de seus gonzos e arrastam os vivos, enquanto forças da própria natureza, a terminar com um ciclo histórico. Toda a Terra e, especialmente, o mundo do além-túmulo, é sacudida em suas fundações, pois natureza e cultura se

indistinguem precisamente no evento revolucionário que termina com todas as categorias metafísicas prévias: é o ponto de um novo começo,

[... o Arcebispo de Paris declarou]

*for a curse is heard hoarse thro' the land, from a godless race  
Descending to beasts; they look downward and labour and forget my  
holy law;*

*The sound of prayer fails from lips of flesh, and the holy hymn from  
thicken'd tongues;*

*For the bars of Chaos are burst; her millions prepare their fiery way  
Thro' the orb'd abode of the holy dead, to root up and pull down and  
remove,*

*And Nobles and Clergy shall fail from before me, and my cloud and  
vision be no more;*

*The mitre become black; the crown vanish, and the scepter and ivory  
staff*

*Of the ruler wither among bones of death.*

(pois se ouve uma maldição rouca atravessando as terras, de uma raça atea

Que se degrada em feras; olham para baixo e trabalham e esquecem minha sagrada lei:

O som da prece se torna inane nos lábios de carne, e o hino sagrado nas confusas línguas,

Pois os barrotes do Caos estalaram; seus milhões preparam sua abrasadora marcha

Através da esférica morada dos mortos sacros, para eliminar, pôr abaixo e remover,

E Nobres e Clérigos desvanecerão ante minha presença e minha nuvem e minha visão não mais serão;

A mitra se tornará preta, a coroa desvanecerá, e o cetro e o báculo de marfim

Do governante murcharão entre os ossos da morte).

(Blake, 1941: 642-643)

Ao mesmo tempo que o evento revolucionário se anuncia como profecia, ele se identifica com um Juízo Apocalíptico que põe fim a um éon na vida dos homens. Mas são precisamente os mortos que governam a vida dos vivos e que anunciam e executam as profecias apocalípticas. Não será William Blake o último a sentir os dilaceramentos de semelhante terremoto bio-metafísico, broto do Averno anti-celestial que Julga impiedosamente as calamidades dos vivos. Com toda sua fúria, os mortos de Blake jogam a favor dos oprimidos da Humanidade.

Quando começa o século XX e a Humanidade experimenta um ciclo de destruição massiva, o papel dos mortos deixa de ser entendido. Um caso exemplar a esse respeito é o de Aby Warburg. Os estudiosos de sua obra não deixam de ressaltar como a Primeira Guerra Mundial conduziu Aby para a trilha da insanidade: lembram-nos de como a tecnificação e as armas químicas dispararam sua loucura. Mesmo quando os próprios estudiosos reconhecem que, para Warburg, a história das imagens era uma “história de fantasmas (*Gespentergeschichte*)” e, portanto, a Grande Guerra não podia ser outra coisa a não ser uma “luta com fantasmas” (Didi-Huberman, 2011: 229). Por isso, foi possível afirmar que, no caso de Warburg, a História abandona todo lastro positivista para adentrar, precisamente, o território de uma “psicomacia” (Korf, 2007: 181-213).

No entanto, um deslocamento capital ocorreu em relação a Blake: agora os mortos já não são mais benévolos (embora terríveis), já não jogam a favor da Humanidade, mas se transformam nos fantasmas que a perturbam a partir de um Tempo que agora se tornou obscuro e incompreensível. No período transcorrido entre o poema de Blake e a obra de Aby Warburg acontece uma grande mudança na necromancia histórica: os mortos deixam de ser uma fonte de salvação para a Humanidade e se convertem em carrascos do destino e agentes da vesânia.

Este giro é a prova que demonstra uma mutação metafísica: os vivos perderam a capacidade necromântica que – não o esqueçamos

pois as fontes antigas o demonstram – é indissociável do vampirismo. As profecias dos mortos já não podem ser interpretadas, suas palavras soam agora vazias, é impossível escutá-las, e os vampiros serão erigidos, definitivamente, como as vítimas do titanismo tecnológico:

*(...) And the bottoms of the world were open'd, and the graves of arch'angels unseal'd.*

*The enormous dead lift up their pale fires and look over the rocky cliffs. A faint heat from their fires reviv'd the cold Louvre; the frozen blood reflow'd.*

*Awful up rose the King, him the peers follow'd, they saw the courts of the Palace*

*Foursaken, and Paris without a soldier, silent, for the noise was gone up*

*And follow'd the army, and the Senate in peace, sat beneath morning's beam.*

151

(As fundações do mundo foram abertas, e as tumbas dos arcanjos descerradas:

Os enormes mortos alçam seus pálidos fogos e observam atentos sobre os acantilados rochosos.

Um tênue calor de seus fogos reviveu o frio Louvre; o gelado sangue voltou a fluir.

Horrível o rei se alçou, os pares o seguiram, e viram os salões do Palácio

Abandonados, e Paris sem um único soldado, silente, pois o ruído se desvanecera

E, seguido do exército, o Senado, em paz, se reuniu sob os raios da manhã).

(Blake, 1941: 650)

Aby Warburg, assim como toda a Humanidade, já não compreendia os mortos e perdera toda a capacidade necromântica. Ao contrário,

Warburg os temia a ponto de ter sido levado à esquizofrenia. O caso de Warburg, não obstante, é o paradigma de uma Humanidade que decide não se deixar guiar pela necromântica histórica, mas, ao contrário, entrar na guerra fratricida com os vivos e com os mortos igualmente. A Grande Guerra culminará no massacre ímpio dos vivos e na destruição das pontes que podiam vincular o mundo dos vivos à sabedoria ctônica e abrasadora dos mortos.

O corolário de tudo isso é este: nosso tempo contemporâneo já não reconhece entidade filosófica alguma aos mortos com suas necromancias vampíricas e está decidido a não mais lhes atribuir o mais ínfimo papel na agência da História. Talvez seja pela mesma razão que o declínio do Ideal de Revolução parece hoje inexorável e definitivo, e um novo éon, consagrado à obediência voluntária em escala planetária deve se impor como o novo Universal da pós-História telemática em curso.



# CODA:

## ONTOLOGIA ANALÉPTICA

– 1 –

153 No percurso deste livro, que começou nas montanhas de *Oppida Heidenum*, tivemos de adentrar os mistérios milenares do vampirismo e da licantria, primeiro em seu aspecto filológico-histórico para, então, abandonar esse caminho e ir mais além, não apenas da história mas também da pré-história, rumo às origens do que se entende por vida. Transpusemos, portanto, o umbral que serve de passagem entre a filologia e a filosofia em seu afã metafísico e especulativo.

Uma tese se impõe: a vida é um acidente dentro da história do Ser e ambos os termos não podem ser identificados. O Ser precede a vida e tem uma história independente desta. Ao mesmo tempo, no presente, a vida prefigura os contornos de seu futuro mais além de seu embasamento no carbono. Tanto o vampirismo quanto a licantria oferecem a base moderna sobre a qual se sedimentou o decurso milenar que pode remontar à própria origem da vida como sacrifício ou canibalismo viral e a metamorfose das formas primigênicas da Árvore dos organismos em morte e vida.

O Outro-não-vivo (que não deve ser confundido, em nenhum aspecto, com a morte; que, além disso, é uma entidade agente) constituiu-se na condição transcendental da vida e, precisamente por essa constante convivência com a vida, demonstra que ambos, a vida e o Outro-não-vivo, procedem de um *Nihil* primordial, cujo decurso só é interrompido pelas forças que alçam a vida mais além de si mesma e a

levam, em sua excedência, pelos meandros de sua evolução: são os atratores imateriais do vivente, as “iynges”, as figurações lógico-metafísicas que movem a vida rumo a seu destino cósmico.

Nesse momento, alcança-se o segredo do *Un-grund* de Schelling: o dilema último do in-fundamento. A vida é apenas um acidente do existir que, no caso de Gaia, sela sua história mais recente. A vida não tem sentido, nem propósito, nem fundamento, nem meta suprema, simplesmente porque seu ponto de partida é o in-fundamento primordial que expulsa (fazendo surgir) de si próprio, tanto a morte, quanto a vida, sendo o *Nihil* o substrato fenomênico que determina a dupla estrutura não dialética da vida-morte. O Outro-não-vivo, que é uma sombra a uma só vez protética e *a priori* da vida, faz com que ela se encontre sempre espreitada pelo vampirismo sacrificial. As lendas de vampiros e homens-lobo não fazem mais que recordar, em sua persistência milenar, essa condição metafísica decisiva.

Seguindo esta via, encontramos-nos diante da *Urform*, ou protoforma de toda filosofia, na qual o in-fundamento é uma sorte de incondicionado incondicionante, ainda que seja imperativo ter em conta que a vida-morte se desenvolve, num aparente paradoxo, rumo ao fluir de seu acontecer, apenas na medida em que, por um efeito de retrojeção devido a sua relação originária com o *Un-grund*, condiciona a si mesma em relação ao in-fundamento para que esse fluir seja impulsionado pelo *Nihil* em sua interação com as potências imateriais do cosmos.

*Ab initio*, portanto, a analepse aparece como a forma e fonte suprema da filosofia primeira, sendo a única que pode vislumbrar o território metafísico alhures do Ser. Esta última possibilidade torna o *Un-grund* absolutamente impredicável em termos da ontologia clássica e indiferente, inclusive, às esferas do bem e do mal ou da luz e das trevas, que só podem surgir no desenvolvimento da vida-morte, isto é, do Ser tal e como foi tradicionalmente concebido, de modo múltiplo, na história da metafísica.

Num momento em que os seres falantes pretendem tomar o controle de toda forma de vida sobre a Terra, assim como — se fosse possível — do cosmos como horizonte, e em que o metaverso é postulado como um novo habitat para os viventes, seja de Gaia, seja exoterrestres, é imperativo recordar que não há projeto pré-determinado. Nenhuma ordem preexistente, nem natural, nem artificial, pode aspirar a se sustentar no tempo, pois todos se deslocam dentro do *Nihil* e carecem de qualquer fundamento, podendo apenas se ligar graças à fascinação pela analepse biocósmica.

Que todo o cosmos repouse sobre o in-fundamento não quer dizer que a vida seja incapaz de sustentar seu conato baseada não em suas próprias potencialidades, mas, ao contrário, em sua ligação com as potências imateriais que a incitam a exceder a si própria. Por isso, a analepse é a interrupção abrasiva do *Nihil* e o breve instante de instabilidade em que o Ser mostra o que está por baixo da superfície que os viventes captam sob a forma do contínuo. Não há outra coisa a se esperar, mas, ao mesmo tempo, este já é todo um programa que certamente não exclui derivações políticas em que as antigas denominações de ser e práxis se mostram simplesmente como as duas caras interdependentes de uma ilusão metafísica milenar destinada a se evaporar.

Se a analepse alcançasse o in-fundamento enquanto tal, talvez, por um momento, toda ordem do Real poderia se suspender. Ora, um instante é tudo o que é preciso para vislumbrar um caminho que possa estar, a uma só vez, fora do Ser e alhures do Ser, livre de toda determinação própria da ontologia clássica e da para-ontologia que a acompanha. Nesse sentido, o *Un-grund* não constitui, certamente, uma divindade, nem pode, conseqüentemente, ser objeto, por meio de uma *via negationis*, de uma teologia dos impredicáveis.

Ao contrário, a analepse deveria alcançar o *Un-grund* como uma positividade que possa ser dita através da filigrana de uma enunciação que, embora sempre insuficiente em relação a seu objeto, poderá se

propor, não obstante, a descrever aquelas propriedades que, *eminenter*, o *Un-grund* possui como umbral que intersecciona, por se instituir ao mesmo tempo como passagem e fonte, os domínios do Ser e os meandros do alhures do Ser. Por tudo isso, é preciso ter em conta que o in-fundamento é um conjunto vazio, mas a vacuidade do *Nihil* é, ao mesmo tempo, umbral.

Talvez só então, algum dia, num éon vindouro, será possível realizar a experiência cósmica da liberdade, que consiste em superar o fundamento ontológico que a história da metafísica, ao menos desde Aristóteles, achou por bem denominar *arché*, assim como o domínio independente do alhures do Ser da para-ontologia. Essa espécie de *tertium genus* não dialético entre a metafísica do Ser e a para-metafísica do alhures do Ser marca o ponto de fuga por meio do qual o pensamento deve buscar experimentar, não o impensável, mas o impensado até agora pela filosofia em seu decurso milenar, pois aí jaz a promessa de um novo despertar especulativo.

Enquanto isso, é possível compreender o mistério e o zelo dos Oficiais que atuaram no caso de *Oppida Heidenum*, pois intuía que, para além das mortes vampíricas, de um julgamento e de uma tarefa forense, deviam lidar com os escombros e detritos que eram os restos arqueológicos que podiam conduzir os vivos à insubstancialidade do viver. A verdadeira causa em questão (que os Oficiais certamente não podiam conhecer, mas apenas temer na intuição fenomênica de seu existir) não era apenas jurídica ou médica, mas também metafísica: o caso minúsculo era a pedra de toque que permitia o acesso ao mistério último que consiste em se apropriar do in-fundamento como o autêntico solo de todo (in)-existir.

Exceto que habitar o in-fundamento como forma plena seria o equivalente a sair do cosmos enquanto tal e se situar fora de toda *arché*. Poderão os vivos de qualquer constituição (carbono, silício ou outra) suportar semelhante transição? Rasgar o véu do Real para deixar descoberto o até agora Inominado pode ser a tarefa de um pensamento

neotérico que pretenda captar aquilo que, só na intermitência do Ser, é possível apreender como o plano que tanto a ontologia clássica como a paraontologia, devido a seu desdobrar histórico tinham deixado nas sombras. Esquivando-se das vias tanto do Ser como do alhures do Ser pode-se encontrar aquilo que estruturou transcendentemente todo o desdobrar ôntico-ontológico que a história da metafísica e de seu duplo para-metafísico abrigou.

Os vampiros e os homens-lobo sempre ritualizaram esse caminho e, portanto, ao mesmo tempo que o indicaram o obturaram. Se é possível reconhecê-lo e transitar nele, quiçá esse fato permita que alguma forma ôntico-ontológica futura alcance a raiz do multiverso e, portanto, uma (in)consciência (in)subsistente nunca antes concebida que encontre seu *locus* analéptico fora da distinção entre Ser e o alhures do Ser. Quando isso acontecer, é razoável supor que se alcançará um limiar que se situa num ponto que supera a pluralidade dos mundos possíveis, os caminhos metafísicos da imortalidade e até mesmo as derivas do multiverso enquanto tal: uma geografia ignota para toda metafísica que queira captar, inclusive, o alhures do Ser agora tornado insuficiente.

Assim, poderíamos sugerir, como fizemos, seu caráter provisoriamente inominável ou então figurá-lo como uma sorte de trans-verso (aquilo que atravessa, inclusive, o transfinito matemático-ontológico), excedência de tudo quanto existe ou subsiste, zona inexplorada por qualquer pensamento do passado ou do presente e que forneceria a chave para compreender a ilogicidade do in-fundamento de nosso multiverso. Como jamais fomos humanos, a aspiração não deve ser abandonada, ainda mais agora, quando semelhante empenho parece tão tenebrosamente impossível e, por isso mesmo, tanto mais necessário.

Nas três últimas décadas do século passado, a filosofia sentiu, por um momento, o abalo próprio de um período em que começava um declive de que, atualmente, somos testemunhas desamparadas. No entanto, os tempos de decadência podem ser extremamente frutíferos nos aspectos menos esperados. É exemplar, nesse aspecto, o resgate da filosofia centáurica que Peter Sloterdijk realizou mediante a leitura de Nietzsche, filósofo que, numa carta a Erwin Rohde, havia declarado que seu momento criativo estava entrando em tal ebulição, que poderia criar “centauros” (*Centauren*) (Sloterdijk, 1986: 28).

Essa tendência da filosofia deveria ser radicalizada, pois a metafísica atual não deveria se preocupar tanto em desenterrar centauros (pois, como vimos, eles sempre estiveram presentes em toda a história ocidental e além), mas em fazer do próprio filósofo um autêntico centauro, um ser mais além de toda definição de espécie, um híbrido metamorfo em que o díspar e inassimilável em natureza possam convergir plenamente numa mesma individuação. O filósofo-centauro deve se tornar o paradigma de todo filósofo, nunca humano, nunca animal, nunca nenhuma forma de vida específica, mas algo assim como o vetor que atravessa todas elas. O filósofo-centauro do século em que vivemos deve poder ser a própria expressão de Gaia em sua diversidade ontológico-escossitêmica se pretende que sua palavra ainda tenha algum tipo de peso.

Para tanto, ele pode se inspirar no próprio Quíron, conforme seu nome figura em alguns recipientes pintados, enquanto certos textos literários trazem a grafia *Cheiron* (Wilamowitz-Moellendorff, 1914: 242). Instabilidade no nome, instabilidade na classificação impossível da natureza biomórfica de Quíron, pois o centauro faz colapsar qualquer taxonomia das espécies e, conseqüentemente, do pensamento. Finalmente, não se deve esquecer que, conforme as

tradições mais antigas, Asclépio, o mais brilhante dos discípulos do sábio centauro, havia sido apresentado por Atena com um frasco, cujo conteúdo era o sangue da Medusa.

O sangue extraído das veias do lado direito da Medusa era um veneno fulminante, mas o sangue das veias do lado esquerdo podia ressuscitar os mortos. Uma vez mais, estamos diante do sangue e do Vampiro, o morto ressuscitado, desta vez em relação com a Górgona e com o sábio Quíron. Na encruzilhada epocal de nosso tempo, não há outro salvo-conduto para a sobrevivência da filosofia a não ser assumir sua história e seu destino mais herético e, ao mesmo tempo, mais próximo dos primeiros princípios e dos mistérios da origem. Apenas desta maneira, talvez, a filosofia possa ter um novo amanhecer.

### – 3 –

159

Dentre os enigmas visitados por este livro, realizamos uma espécie de peregrinação metafísica acerca dos mistérios arcaicos do vampirismo e da licantropia que frequentaram os sonhos, os rituais, os pavores e as esperanças dos seres falantes por milênios a fio. O vampirismo e a licantropia estiveram na base dos rituais que permitiram a emergência dos seres falantes e sua entrada na rede do mundo através dos dispositivos metafísicos que, como a linguagem ou o sacrifício, demonstraram possuir íntimas co-pertinências, seja na fundação da matriz política ocidental, seja no desdobrar da história da metafísica enquanto destino do Ser.

Chegamos ao ponto em que foi possível vislumbrar o que essa metafísica tinha ocultado, graças ao próprio manto de seu desenvolvimento, em nome da presença e da majestade da Letra. A ontologia analéptica permitiu que nos movêssemos num terreno que sempre excedeu o Ser e o alhures do Ser, bem como, ao mesmo tempo, determinou-o desde a origem. Como nem tudo aquilo em que o Universo se assenta pertence ao domínio do Ser e do alhures do Ser, também é

certo que a filosofia, até agora, apenas entreviu, em algumas ocasiões, as possibilidades que estavam não diria ocultas em seu reverso, mas antes, pelo contrário, vibrando em sua superfície, tornando-se, por isso mesmo, irreconhecíveis.

Com o final da história da metafísica, o vampirismo e a licantrópia puderam se libertar de sua roupagem metafísica e se encontrar com os dilemas analépticos que nos conduziram à própria origem da Árvore da Vida. E, através dos Vírus, tentamos explorar a geografia das condições transcendentais de toda vida-morte e de todo Ser ou alhures do Ser. O orbe terrestre, os vivos e, entre esses, os seres falantes, entraram num novo Éon que produzirá uma mutação qualitativa sem precedentes não apenas na história das civilizações, como também, muito mais além, na história da vida enquanto tal.

A filosofia se encontra interpelada pelos tempos que anunciam agora uma Aurora inaudita. Em seus primórdios, a filosofia entreviu, embora por um breve momento, que seu desdobrar como forma-de-vida teórica coincidia com o destino dos vivos em Gaia e mais além. Seus iniciados sabiam que praticar a filosofia era aceitar, de maneira radical, a profunda in-humanidade que habita em todos os seres falantes, e que a principal tarefa de todo filósofo era transcender os limites de todo o existente no mundo. Um exemplo dessa sabedoria que se forjou numa ambição pelo infinito desponta, em vigorosa prosa, na reflexão de Fílon de Alexandria:

Aqueles que são dados à sabedoria, contemplam de maneira excelsa a natureza e o tudo o que ela contém; perscrutam a terra, o mar, o ar, o céu, com todos seus habitantes; por intermédio do pensamento, alcançam a lua, o sol, os demais astros, errantes e fixos, em suas evoluções e se, pelo corpo, encontram-se fixados ao mundo terrestre, dão asas às suas almas para que possam subir rumo ao éter e contemplar as potências que ali habitam, como é apropriado aos verdadeiros cidadãos do mundo (Fílon de Alexandria, *De specialibus legibus*, II, 44,45).



Pode-se arriscar a hipótese de que o programa de Fílon nunca se cumpriu de modo cabal. Quiçá, dado o Éon em que agora ingressamos, devamos retomá-lo. Desde seus componentes químicos, é possível sustentar que a vida na Terra teve uma origem cosmológica. Isso obriga a filosofia a adotar uma perspectiva que vá além do geocentrismo antigo e do heliocentrismo moderno. Ela deve se abrir, pela primeira vez, ao cosmos como espaço infinito em que os seres falantes não parecem ocupar um lugar privilegiado. Salvo que agora não se tratará unicamente de contemplação, mas de uma saída física do ecossistema de Gaia e de uma expansão para fora de seus limites rumo ao espaço exterior.

A migração extra-geodésica implicar o reencontro do vínculo destinal do ser falante com as potências in-humanas que lhe permitem se comunicar com um mundo material que, sem sua mediação, seria completamente opaco para ele. Que ele possa realizar essa tarefa para além de qualquer sacrifício e sem a mediação do sangue é um *desideratum* cujs realização é tudo menos segura; embora, por isso mesmo, o desejo não deixe de alçar sua voz em nome de uma nova metamorfose. Essa voz exorta a que a própria Gaia não seja mais o objeto da hecatombe suprema e, no entanto, nada garante que os poderes que desataram no mundo uma guerra contra a Terra detenham sua marcha.

161

Talvez se sobreviva ao perigo da Sexta Extinção, mas não há dúvida de que os seres falantes chegaram a um ponto de não retorno. Nos tempos recônditos, a vida lhes deu origem a partir do nomadismo do cosmos, para que, então, junto a outras formas de vida, se tornassem sedentários no globo terrestre. Agora, o chamado convida todo os viventes a migrarem novamente ao cosmos imprevisível e ilimitado que é seu vacilante e impiedoso lar primigênio a que não poderá deixar de regressar. O filósofo centauro e o filósofo vampiro nunca ensinaram outra coisa: a origem e o destino da vida é o cosmos. Só agora os seres falantes estão, não obstante, em condições de começar a entender e sopesar a densidade e as consequência de uma afirmação de tamanho alcance.

# PROGNOSE CATALÉCTICA: A SEGUNDA ERA METAFÍSICA

O vampirismo e a licantropia constituem elementos privilegiados do folclore que remontam a mitos e cultos de insondável caráter arcaico e que nos indicam a existência de uma fase primordial do pensamento durante a qual a mitopoiesis se deixa entrever, entre outras coisas, como a forma arquetípica do primeiro filosofar. Nesse sentido, existiram, até hoje, apenas duas grandes Eras Metafísicas. A primeira começou quando o ser vivente humano se aproximou desse espaço remoto e sem cronologia datável chamado *Lichtung* e assumiu, nesse preciso instante, toda a história metafísica da vida-morte desde sua emergência na Terra. Tal Era esteve marcada, como vimos, pelo conceito de Necessidade (*ananké*) como arché última da metafísica ocidental.

162

Desde os primórdios da Primeira Era, o conceito de Necessidade foi co-pertinente em relação à vida: “um animal terá, por necessidade (*ex anánkes*) um olho (pois se supõe que assim é um animal)” (Aristóteles, *Geração dos animais*, v, I. 778 b 17). A vida, em suas diversas formas, é também o variegado catálogo das necessidades biológicas da evolução ecossistêmica independente do ser falante. Por isso, Aristóteles definia o necessário com precisão meridiana: entre os entes, há alguns que são sempre do mesmo modo e por necessidade (*ex anánkes*), não pela necessidade caracterizada pela violência (*bíaiou*), mas por aquela a que nos referimos quando não pode ser de outro modo (*mé endéchesthai állos*) (Aristóteles, *Metafísica*, VI, 2. 1026b 28) Também, em outra passagem de enorme importância para a matriz metafísica ocidental,

lemos: “chamamos necessário (*anánke légomen*) ao princípio externo (*tèn éxothèn archén*) que reprime ou move um homem contrariamente a seu impulso” (Aristóteles, *Ética Eudemia*, II, 8, 1224 b 13).

Desse modo, a primeira forma como a Necessidade se exerce é sobre o vivente: “a vida (*zoén*) é aquilo pelo qual um ser se alimenta (*tro-phén*), cresce (*aúxésin*) e perece (*phthísín*) por si mesmo” (Aristóteles, *De anima*, II, I, 412 a- 10-20). O caminho da vida, em sua estrutura, é completamente necessário, dado que, por um lado, não pode ser de outro modo senão o estabelecido pela biomorfologia e, por outro, não tem nenhuma relação com a vontade dos seres falantes, que, ao contrário, são fruto de tal Necessidade que os supera, determina e condiciona como um limite metafísico intransponível. Ora, dadas essas premissas, a conclusão se mostra de modo cabal, sendo judicioso admitir que esta Era alcançou seu fim no tempo presente.

163

Nas aflitivas horas de nossa contemporaneidade, assistimos ao parto da Segunda Era Metafísica. Sua aurora está anunciada pela biotecnologia, assim como pelo iminente surgimento, apregoadado por muitos, de um *Noûs* telemático destinado a devir cósmico e, finalmente, pelo abandono do conceito de vida tal como o conhecemos ao se trasladar esta a outros suportes que não serão o carbono. Outro tempo começou onde a vida não será uma Necessidade dirigida desde fora e sem a intervenção humana, já que os seres falantes estão se preparando para tomar a seu cargo a criação de uma nova Necessidade conforme os ditados e desejos de dirigir com objetivos novidadosos e, até agora imprevisíveis, a evolução das espécies bióticas e dos entes abióticos que têm seu lugar no orbe planetário.

Nesse sentido, não se deve perder de vista que estamos ante um projeto que busca retomar, sob a roupagem irreconhecível, mas persistente, do neognosticismo onto-tecno-político, a ambição já presente nos *Oráculos Caldeus* de que a alma pudesse transcender o mundo sublunar rumo à esfera noética, superando o reino da *physis* (Lewy, 2011: 358). Contudo, o projeto transhumanista busca o mesmo

objetivo com um sistema de procedimento inverso, vale dizer, buscar transcender o reino da Necessidade não pela alma, mas, ao contrário, por uma intervenção técnica sobre a *physis*. Esta ação permitiria aos viventes transfigurar sua condição ontológica para constituir, junto a todos os entes abióticos do orbe, uma rede metafísica inaudita que torne possível a emergência de uma entidade noética telemática destinada a superar a outrora irrefreável *Ananké*.

Trata-se, certamente, da Segunda Era, em que toda a metafísica prévia alcança seu fim, pois o conceito matricial de Necessidade foi alterado de cabo a rabo. O *Un-grund* como princípio supremo da ontologia analéptica torna insubstanciais todos os conceitos modais e lógico-metafísicos clássicos (possibilidade, contingência, necessidade) e modernos (com seus juízos assertivos sobre a existência dos entes). A nova Necessidade protética que emerge na segunda Era Metafísica não tem nada a ver com sua primeira elaboração na Era prévia. Abre-se, assim, para a vida, uma dimensão jamais explorada do Ser; uma sorte de nova confrontação com o domínio conhecido como *Lichtung* e, portanto, com o surgimento de uma inaudita esfera conceitual-vivencial que não tem nada a ver nem mesmo com o alhures do Ser.

De fato, o Destino e a Necessidade se reconfiguram como irreconhecíveis figuras divinas. Os antigos princípios divinos aceitavam deixar a maior parte das decisões que os seres falantes tomavam para a conformação de suas formas-de-vida entregues à contingência das classificações arbitrárias das civilizações hominídeas ou à escolha meditada. Em contrapartida, as divindades de novo cunho não conhecem o sossego e, conseqüentemente, os seres falantes jamais voltarão a experimentar o descanso ou a liberdade. O *marketing* é a contra-teurgia que faz surgir, literalmente, o Mercado como potência divina inversa. Nesse contexto, o Mercado é o Destino, assim como as máquinas com seus algoritmos tecem a Necessidade para todos os seres viventes do orbe com um esmero irrefreável a ponto de nada mais poder ficar fora de seu domínio.

Desde a mais ínfima decisão a respeito da roupa que vai usar até o que deverá ingerir como alimento a cada dia, suas pseudo-eleições políticas ou todos os caminhos que um ser falante acredite empreender em sua vida serão, cada vez mais, resultados das determinações desses entes algorítmicos de propriedades noéticas. O até agora filosoficamente inexplorado conceito da neo-lógica telemática que convém denominar “necessidade algorítmica”, que é o autêntico pano de fundo sobre o qual devemos compreender este fenômeno de um novo Destino, é a enunciação contemporânea de uma teologia cujas bases metafísicas são tão constringentes quanto suas premissas são desconhecidas.

Se a nova ordem do Ser deverá se relacionar com a anterior e com o alhures do Ser e de que modo algo semelhante poderia acontecer ainda são questões abertas à incerteza. Por ora, cabe assinalar a transmutação absoluta da noção de Ser e, conseqüentemente, a inadequação de todas as nossas ferramentas de especulação. A Segunda Era Metafísica começou e, portanto, é imperioso buscar compreender imediatamente as premissas e conseqüências dessa torção da ordem macro e microcósmicas antes que, por inconsequente ignorância do fato, a filosofia seja vítima de uma obsolescência irreversível.

Contudo, o tonitruante fragor de uma Titanomaquia espreita o porvir. O novo tempo possui as qualidades arquetípicas da desmesura titânica, a daqueles deuses de linhagem primordial, anteriores aos Olímpicos (Mayer, 1924: 987-1019). São eles os antigos senhores do Cosmos e, quando Cronos, o mais ousado deles, castrou Urano, não se deve esquecer que, ao lançar a foice no cabo de Drepano, algumas gotas de sangue urânico caíram sobre Gaia, que pariu assim as três Erínias, vingadoras da Grande Mãe. A humanidade se entregou decididamente ao culto titânico e trouxe de volta à vida os antigos deuses sob as roupagens da biomorfologia e da telemática. A batalha atual pelo Cosmos faz trovejarem as armas que anunciam seu advento inexorável. Talvez, embora ninguém possa afirmar isto com certeza, Gaia volte a ter a ação decisiva.

# BIBLIOGRAFIA

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. Edizione integrale 1995-2015. Macerata: Quodlibet, 2018.
- Alacio, León. “De Graecorum hodie quorundam opinionibus”. In: Id. *De templis Graecorum recentioribus, ad Ioannem Morinum; de narthece ecclesiae veteris, ad Gasparem de Simeonibus nec non de Graecorum hodie quorundam operationibus, ad Paullum Zacchiam*. Cologne: Iodocum Kalcovium & Socios, 1645: 113-184.
- Álföldi, Andreas. *Die Struktur des voretuskischen Römerstaates*. Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag, 1974.
- Ambelain, Robert. *Le vampirisme de la légende au réel*. Paris: Trajectoire, 2015.
- Antelo, Raul. *Archifilologías latinoamericanas*. Lecturas desde el agotamiento. Villa Maria: Eduvim, 2015.
- Apolodoro. *Bibliothèque*. Edição comentada de Jean-Claude Carrière. Besançon: Université de Franche-Comté, 1991.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Londres; Nova Iorque: Harcourt Publishing Company, 1976 (1968<sup>a</sup>).
- Aristófanis. *Comédies. Tome IV: Les Thesmophories – Les Grenouilles*. Edição de Victor Coulon. Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- Aristófanis. *Aristophanis comoediae et deperditarum fragmenta*. Edição de Wilhelm Dindorf. Paris: A. Didot, 1846.
- Aristóteles. *Eudemean Ethics. Cambridge Texts in the History of Philosophy*. Edição de Brad Inwood e Raphael Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Aristóteles. *De la génération des animaux*. Edição de Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- Aristóteles. *Metaphysics*. Edição de William David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Aristóteles. *De anima*. Edição de William David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Aristóteles (Pseudo). *Du Monde*. Edição de Jules Tricot. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1949.
- Aristóteles. *Opera*. Edição de Immanuel Bekker. Berlin: G. Reimerum, 1831-1870.
- Aulo Gélio. *Les nuis attiques*. Tome IV: Livres XVI-XX. Edição de Yvette Julien. Paris: Les Belles Lettres, 2019.
- Bachofen, Johann Jakob. *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*. Basileia: Bahnmaier, 1859.

- Bataille, Georges. *Théorie de la Religion*. Edição de Thadée Klossowski. Paris: Gallimar, 1974.
- Baudelaire, Charles. *Les Fleurs du mal*. Edição de Jaques Dupont. Paris: Flammarion, 1991.
- Benjamin, Walter. “Schicksal und Charakter”. In: Id. *Gesammelte Schriften*. Band II/I. Edição de Rudolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991, p. 171-178.
- Benjamin, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: Id. *Gesammelte Schriften*. Band VI/I. Edição de Rudolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982.
- Benjamin, Walter. *Das Passagen-Werk*. In: Id. *Gesammelte Schriften*. Band II – I. Edição de Rudolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977: 219-234.
- Benveniste, Émile. *Origines de la formation des noms en indo-européen*. Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient Adrien Maisonneuve, 1973 (1935°).
- Benveniste, Émile. “La légende des Danaïdes”. *Revue de l’histoire des religions*. Tomo 136, nº2-3, 1949: 129-138.
- Bhargava, Pushpa. “Panspermia: true or false?” *The Lancet*, v. 362, 2003: 407.
- Blackwood, Julie; Stricker, Daniel; Altizer, Sonia; Rohani, Pejman. “Resolving the roles of immunity, pathogenesis, and immigration for rabies persistence in vampire bats”. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 110 (51). 2013: 20837-20842.
- Blake, William. *The French Revolution*. In: Id. *The Complete Poetry*. Edição de Robert Silliman Hillyer. Nova Iorque: The Modern Library, 1941: 636-650;
- Bloom, Harold. *Blake’s Apocalypse. A Study in Poetic Argument*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1963.
- Bollini, Horacio. *Los sueños del Gótico. Linaje bíblico y grecolatino del durmiente medieval*. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta, 2020.
- Bompiani, Ginevra. *L’altra metà di Dio*. Milano: Feltrinelli Editore, 2019 [Edição castelhana: *La outra mitad de Dios*. Tradução de Rodrigo Molina-Zavalia e Mercedes Ruvitoso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2021].
- Borgeaud, Philippe; Durisch, Nicole; Kolde, Antje; Sommer, Grégoire. *La mythologie du matriarcat*. L’atelier de Johann Jakob Bachofen. Genebra: Droz, 1999.
- Buckert, Walter. *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*. Massachusetts – Londres: Harvard University Press, 1996.
- Buckert, Walter: *Homo necans: interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlim – Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1972.
- Burnet, Thomas. *De Statu Mortuorum et Resurgentium*. Roterodami: Apud Johannem Hofhout, 1726.
- Burton, Robert (Democritus Junior). *The Anatomy of Melancholy, What it is: With all the Kinds, Causes, Symptomes, Prognostickes, and Several Cures of it*. In *Three*

*Maine Partitions with their several Sections, Members, and Subsections. Philosophically, Medicinly, Historically, Opened and Cut Up.* London: Hen. Crips & Lodo Lloyd, 1652.

Burucúa, José Emilio; Gil Lozano, Fernanda (compiladores). *Zilei Dracului. Las diversas caras del vampiro.* Buenos Aires: Eudeba, 2002.

Byron, George Gordon (Lord). *The Poetical Works of Byron.* Edición de Robert Gleckner. Cambridge Edition. Boston: Houghton Mifflin Company, 1975.

Cairo, María Emilia. *Dioses y Hombres en la Eneida de Virgilio. Un estudio del discurso profético.* Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2021.

Calasso, Roberto. *Ciò che si trova solo in Baudelaire.* Milano: Adelphi, 2021.

Calmet, Dom Augustin. *Dissertations sur les apparitions des anges, des omple et des esprits, et sur les revenants et campires de Hongrie, de Bohême, de Moravie et de Silésie.* 2 volumes. Paris: Debure l'aîné, 1746.

Cavalcanti, Guido. *Rime.* Edição de R. Rea & G. Inglese. Turim: Einaudi, 2011.

Cebrián, Reyes Bertonlín. "Some Greek Evidence for Indo-European Youth Continens of Shape Shifters". *Journal of Indo-European Studies*, t. 38, nº 3-4, 2010: 343-357.

Cícero. *De l'Orateur.* t. II, livro II. Edição de Wdmond Courbaud. Paris: Les Belles Lettres, 2009.

Cícero. La nature des dieux (de natura deorum). Edição de Clara Auvray-Assayas. Paris Les Belles Lettres, 2002.

Cícero. Tusculanes. Tomo I: Livros I-II. Edição de Gustave Fohlen e Jules Humbert. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

Clottes, Jean; Lewis-Williams, David. *Les Chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées: suivi de Après "Les Chamanes", polémique et réponses.* Paris: Éditions du Seuil, 2007.

Coccia, Emanuele. *Métamorphoses.* Paris: Rivages, 2020.

Cornavaca, Ramón. *Presocráticos. Fragmentos I (Anaximandro – Heráclito),* Buenos Aires: Losada, 2008.

Cragolini, Mónica. *Vivir de la sangre de otro. La violencia estructural en el tratamiento de humanos y animales.* Santa Fe: Vera editorial cartonera – Universidad Nacional del Litoral, 2021.

Creuzer, Friedrich. *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen.* Leipzig und Darmstadt: Heyer und Leske, 1812.

Dattilo, Emanuele. *Il dio sensibile. Saggio sul ompletes.* Vicenza: Neri Pozza, 2021.

De Boyer, Jean-Baptiste (Marquis d'Argens). *Lettres Juives ou Correspondance Philosophique, Historique et Critique Entre um Juife Voyageur à Paris & ses Correspondans en divers Endroits*, v. 4. Haia: Pierre Paupie, 1754.

De Maistre, Joseph. *Éclaircissement sur les sacrifices.* In: Id. *Oeuvres.* Edição de Pierre Glaudes. Paris: Robert Laffont, 2007: 787-839.



- Denzinger, Heinrich. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1911.
- Derrida, Jacques. *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*. Edição de Pascale-Anne Brault e de Peggy Hamuf. Paris: Éditions du Seuil, 2019 [edição castelhana: la vida la muerte. Seminario (1975-1976). Tradução de Irene Agoff. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2021].
- Derrida, Jacques. *Séminaire. La peine de mort. Volumen II (2000-2001)*. Paris: Galilée, 2015.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
- Des Places, Édouard. *Oracles Chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens. Edição de Édouard des Places*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- Didi-Huberman, Georges. *Atlas ou le gai savoir inquiet*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2011.
- Diels, Hermann; Kranz, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 volumes. Hildesheim: Weidmann, 2004-2005.
- Diez, Felipe. *Maria de la sacratissima Virgen nuestra Señora, en que se contienen muchas consideraciones de grande spiritu, y puntos delicatissimos de la divina Scriptura*. Salamanca: Juan Fernandez, 1598.
- Drexler, Jan Felix; Corman, Victor Max; Drosten, Christian. “Ecology, evolution and classification of bat coronaviruses in the aftermath of SARS”. *Antiviral Research*, v. 10, 2014: 45-56.
- Dumézil, Georges. *La religion romaine archaïque*. Paris: Payot, 1974.
- Dumézil, Georges. *Le problème des Centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929.
- Emerman, Michael; Malik, Harmit. “Paleovirology. Modern Consequences of Ancient Viruses”. *PLOS Biology*, v. 8 (2), 2010: 1-5.
- Ésquilo. *Tragédies. Tome I: Les Suppliants, Les Perses, Les Sept contre Thèbes, Prométhée enchaîné*. Edição de Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 2019.
- Ésquilo. *Tragédies. Tome II: Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*. Edição de Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 2009.
- Eurípides. *Tragédies. Tome II: Hyppolyte, Andromaque, Hécube*. Edição de Louis Méridier. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- Eurípides. *Tragédies. Tome V: Hélène – Les Phéniciennes*. Edição de Henri Grégoire e Louis Méridier. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- Farnell, Lewis Richard. *The Cult of Greek States*, v. 4, Oxford: Clarendon Press, 1907.
- Feijoo, Benito Jerónimo. *Cartas eruditas y curiosas*. Edición crítica de Inmaculada Urzainqui e Eduardo San José. Oviedo: Instituto Feijoo de Estudios de Siglo XVIII: KRK, 2014.
- Ficino, Marsilio. *Three Books on Life (De Vita)*. Edição de Carol Kaske & John Clark. Binghamton – Nova Iorque: Renaissance Society of America, 1989.

- Fílon de Alexandria. *De specialibus legibus, I-II*. Edição de Suzanne Daniel. Paris: Éditions du Cerf, 1975.
- Filóstrato. *Apollonius of Tyana*, 3 volumes. Edição de Christopher P. Jones. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005-2006.
- Fiori, Roberto. *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*. Università di Roma “La Sapienza”. Pubblicazioni dell’istituto di Diritto romano e dei Diritti dell’Oriente. Napoli: Jovene Editore, 1996.
- Fondebrider, Jorge. *Licantropía. Historias de hombres lobo en Occidente*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2004.
- Foucault, Michel. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. In: Id. *Dits et Écrits*. Edição de Daniel Defert e François Ewald com a colaboração de Jacques Lagrange. 2v. Paris: Gallimard, 2001: v. 1, 1004-1024.
- Frazer, James George. *La crossifissione di Cristo*. Edição de Andrea Damascelli. Maserata: Quodlibet, 2007.
- Garzoni, Tommaso. *L’hospiedeale de’pazzi incurabili*. Venetia: Giacomo Antonio Somascho, 1594.
- Gernet, Louis. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Librairie François Maspero, 1968.
- Gervasio de Tilbury. *Otia Imperialia ad Ottomen IV Imperatorem*. In: Leibniz, Gottfried (ed.). *Scriptores rerum Brunsvicensium: Illustrationi inservientes, antiqui omnes... Hanoverae: Nicolaus Foerster, 1707*.
- Giannini, Alexander. *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*. Milano: Istituto Editoriale italiano, 1966.
- Gimbutas, Marija. *Kurgan. Le origini della cultura europea*. Milano: Edizioni Medusa, 2010.
- Gimbutas, Marija. *The Goddesses and Gods of Old Europe; Myths and Cult Images*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1982.
- Ginzburg, Carlo. *La lettera uccide*. Milano: Adelphi, 2021.
- Ginzburg, Carlo. *Storia notturna: una decifrazione del sabba*. Turim: Einaudi, 1989.
- Gregorio de Nisa. *Sur l’âme et la résurrection*. Edição de Jean Terrieux. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995.
- Groom, Nick. *The Vampire. A New History*. New Haven – Londres: Yale University Press, 2018.
- Groys, Boris (ed.) *Russian Cosmism*. Nova Iorque: The MIT Press, 2018.
- Hamacher, Werner. “Historia de la culpa. Sobre el ensayo de Benjamin Capitalismo como Religión” In: Id. *Lingua amissa*. Tradução de Laura Carugatti. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2013: 133-178.
- Harris, Hugh; Hill, Colin. “A Place of Viruses on the Tree of Life”. *Frontiers in Microbiology*, v. 2, 2021: 1-16.
- Harrison, Jane Ellen. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.

- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- Heidegger, Martin. *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. In: Id. *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 42*. Edição de Ingrid Schüssler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- Heródoto. *Histoires. Tome I, Livre I: Clío, tome IV, Livre IV. Melpomène*. Edição de Philippe-Ernest Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- Higino. *Fables*. Edição de Jean-Yves Boriaud. Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- Homero. *Iliade*. Edição de Paul Mazon revisada por Caroline Noiro. Paris: Les Belles Lettres, 2019.
- Homero. *L'Odysée*. Edição de Victor Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 2018.
- Horie, Masayuki; Tomonaga, Heizo. "Paleovirology of bornaviruses. What can be learned from molecular fossils of bornaviruses". *Virus Research*, v. 262, 2019: 2-9.
- Ibarlucía, Ricardo; Castelló-Joubert, Valeria. *Vampiria. De Polidori a Lovecraft*. Edição crítica. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2007.
- Isaacson, Walter. *The Code Breaker. Jennifer Doudna, Gene Editing and the Future of the Human Race*. New York: Simon & Schuster, 2021 [ tradução castelhana: *El Código de la vida. Jennifer Doudna, la edición genética y el futuro de la especie humana*. Traducción de Inma Pellisa Díaz y Luis Jesús Negro García. Barcelona: Penguin Random House, 2021].
- Juan Escoto Eriúgena. *Commentarius in Sanctum Evangelium secundum Iohannem*. Edição e tradução de Alfredo Eduardo Fraschini. Buenos Aires: Edições Winograd, 2018.
- Jesi, Furio. *Bachofen*. Edição de Andrea Cavaletti. Turim: Bollati Boringhieri, 2005.
- Kittler, Friedrich. *Draculas Vermächtnis: Technische Schriften*. Leipzig: Reclam Verlag, 1993.
- Klibansky, Raymond; Panofsky, Erwin; Saxl, Fritz. *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. London: Thomans Nelson & Sons, 1964.
- Kirsopp, Michels Agnes. "The topography and interpretation of the Lupercalia". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 84, 1953: 35-59.
- Korf, Gottfried. "In Zeichen des Saturn. Vorläufige Notizen zu Warburgs Aberglaubensforschung im Ersten Weltkrieg". In: Id. *Kasten 117. Aby Warburg und der Aberglaube im Ersten Weltkrieg*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 2007: 181-213.
- Koselleck, Reinhart. "Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte". In: Id. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1989: 38-66.
- Kracauer, Siegfried. *From Caligary to Hitler. A Psychological History of the German Film*. Princeton: Princeton University Press, 1947.

- Lacan, Jacques. “Réponse à des étudiants em philosophie”. In: Id. *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- Lévi, Sylvain. *La dottrina del sacrificio nei Brahmana*. Milão: Adelphi, 2009.
- Lecouteux, Claude. *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Âge*. Histoire du Double. Paris: Imago, 2005.
- Lévy-Strauss, Claude. “Structuralism and Ecology”. *Barnard Alumnae*. Volumen LXI, n. 3, 1972: 6-14 [edição castelhana: *Estructuralismo y ecología*. Tradução de Alberto Cardín. Barcelona: Anagrama, 1974].
- Lewy, Hans. *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Troisième édition par Michel Tardieu. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2011.
- Lubac, Henri de. *Corpus mysticum: L’Eucharistie et Eglise au Moyen Âge*. Paris: Les éditions du Cerf, 2010.
- Lucano. *La guerre civile. La Pharsale, Tome II: Livres VI-X*. Edição de Abel Bourgery e Max Ponchont. Paris: Les Belles Lettres, 2018.
- Ludueña Romandini, Fabián. *A ascensão de Atlas. Glosas sobre Aby Warburg*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2017.
- Luisi, Pier Luigi. *The Emergence of Life: From Chemical Origins to Synthetic Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Lynch, John Patrick. *Aristotle’s School: Study of a Greek Educational School*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1972.
- Mannhardt, Wilhelm. *Die Götterwelt der deutschen und nordischen Völker*. Berlim: H. Schindler, 1869.
- Mannhardt, Wilhelm. *Mythologische Forschungen*. Edição de Hermann Patzig. Estrasburgo – Londres: Teubner, 1884.
- Mauss, Marcel; Huber, Henri. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. In: Id. *Oeuvres*. Edição de Victor Karady. Volumen I. Paris: Les Éditions de Minuit, 2004: 193-354.
- Mayer, Maximilian. *Titanen*. In: Roscher, Wilhelm Heinrich. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Band 5. Leipzig: Teubner, 1924: 987-1019.
- Meelaart, James. *Çatal Hüyük. Stadt aus der Steinzeit*. Bergisch Gladbach: Lübbe, 1973.
- Meuli, Karl. “Charivari”. In: Id. *Gesammelte Schriften*. 2 volumes, v. 1. Edição de Thomas Geizer. Basileia – Stuttgart: Schwabe & Go, 1975: 471-484.
- Meuli, Karl. “Griechische Opferbräuche”. Id. *Gesammelte Schriften*. 2 volumes, v. 2. Edição de Thomas Geizer. Basileia – Stuttgart: Schwabe & Go, 1975: 907-1022.
- Meuli, Karl. “Über einige alte Rechtsbräuche”. In: Id. *Gesammelte Schriften*. 2 volumes, v. 1. Edição de Thomas Geizer. Basileia – Stuttgart: Schwabe & Go, 1975: 445-469.
- Milner, Jean-Claude. *La destitution du peuple*. Paris: Éditions Verdier, 2022.

Mitchell, William. *City of Bits. Space, Place and the Infobahn*. Massachussets: MIT Press, 1996.

Nietzsche, Friedrich. Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweite Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. Id. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Band I.2. Edição de Giorgio Coli e Mazzino Montinari. München – Berlin – Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1988.

Nietzsche, Friedrich. Zur Genealogie der Moral. In: Id. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição de Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Teil 5. Berlin – Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1988.

Nietzsche, Friedrich. Wie die ‘wahre Welt’ endlich zur Fabel wurden. In: Id. *GötzenDämmerung* (1988) *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Edição de Giorgio Coli e Mazzino Montinari. Berlin – Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1972.

Nietzsche, Friedrich. Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik [1872]. In: Id. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Band I. Edição de Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin – Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1972.

Nono de Panópolis. *Dionysiaca*. Edição de W.H.D. Rouse. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1940-1942.

Ogden, Daniel. *Greek and Roman Necromancy*. Princeton- Oxford: Princeton University Press, 2001.

Ovídio. *Les Fastes*. Tome I: Livres I-III. Edição de Robert Schilling. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

Ovídio. *Les Métamorphoses*, tome I: Livres I-V. Edição de Jean-Louis Ferrary e Jean-Yves Guillaumin. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

Paban, Madame Gabrielle de. *Histoire des fantômes et de démons qui se sont montrés parmi les hommes, ou choix d'anecdotes et de contes, de faits merveilleux, de traits bizarres, d'aventures extraordinaires sur les revenants, les fantômes, les lutins, des démons, les espectres, les vampires et les apparitions diverses*. Paris: Locard et Davi; Mongie; Delaunay, 1819.

Pausanias. *Description de la Grèce. Tome VIII. Livre VIII. L'Arcadie*. Edição de Michel Casevitz com a colaboração de Jean de Marcadé. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

Pembroke, Simon Geoffrey. “Women in Charge: The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy.” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 30, 1967: I-35.

Petrônio. *Le Satiricon*. Edição de Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 1923.

Píndaro. *Pindaris. Volumen I: Epinicia. Volumen II: Fragmenta*. Edição de Bruno Snell e Herwig Maehler. Leipzig: B. G. Teubner, 1975-1980.

Platão. *Oeuvres Complètes*. Tome VII, 2e partie: La République, Livres VIII-X. Edição de Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

- Platão. *Las Leyes*. Edição bilingue de José Manuel e Manuel Fernandes-Galiano. Madri: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- Platão. *Timaeus*. Edição e comentário de Francis Macdonald Cornford. London: Routledge & Kegan Paul, 1937.
- Plínio o Velho. *Histoire naturelle. Livre VIII*. Edição e Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- Plutarco. Vies. *Tome I: Thésée-Romulus. Lycurgue-Numa*. Edição de Emile Chambry, Robert Flacelière e Marcel Juneaux. Paris: Les Belles Lettres, 2019.
- Pohl, Christoph Johann; Hertel, Johann Gottlob. *Dissertationen de hominibus post mortem sanguisugis vulgo dictis Vampyren*. Lipsiae: Literis Io. Christiani Langenhemii, 1732.
- Políbio. *Histoires*. Tome IX: Livre XIII. Edição de Paul Pédech. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- Ponce de León, Samuel; Lazcano, Antonio. Panspermia: True or false? *The Lancet*, v. 362, 2003: 406-407.
- Praz, Mario. *La chair, la mort et le diable dans la littérature du XIXe siècle*. Le romantisme noir. Paris: Gallimard, 1998.
- Proclo. *De Sacrificio et Magia. Analecta Graeca*. Edição de Wilhelm Kroll. Greifswald, 1901: 5-11 [reprodução da tradução latina de Ficino, Marsilio. *Opera Omnia*. Basilea: ex officina Henricopetrina, 1576: 1928-1929].
- Prósperi, Germán. *Psychomachia I. De Christo et Antichristo*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2021.
- Quispel, Gilles. “Hermann Hesse and Gnosis”. In: Aland, Barbara. *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht, 1978: 492-507.
- Rifkin, Jeremy. *The Age of Access. The New Culture of Hypercapitalism*. Nova Iorque: Jeremy P. Tarcher / Putnam, 2001.
- Rohde, Erwin. *Psyche*. Seelencult und Unterblichketisglaube der Griechen. Tübingen und Leipzig: Tübingen Mohr, 1903.
- Roschier, Wilhelm Heinrich. *Von der “Kymanthropie” handelnde Fragment Des Marcellus Von Side*. Leipzig: S. Hirzel, 1896.
- Rossello, Diego. Hobbes and the Wolf-Man: Melancholy abd Animality in Modern Sovereignty”. *New Literary History*, omple 43, n. 2 (2012): 255-279.
- Rousseau, Jean-Jacques. Lettre à Christophe de Beaumont. In: Id. *Oeuvres complètes*, t. 4. Edição publicada com a direção de Bernard Gagebin e Marcel Raymond. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1969: 925-1007.
- Rutherford, Adam. *A Brief History of Everyone Who Ever Lived. The Stories in Our Genes*. Londres: Weindenfeld & Nicolson, 2016.
- Ruyer, Raymond. *La cybernétique et l’origine de l’information*. Paris: Flammarion, 1954.
- Schiefer, JeanLouis. *L’hostie profanée. Histoire d’une fiction théologique*. Paris: P.O.L., 2007.

Schelling, Friedrich W. J. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hamburg: Meiner, 2001.

Schürmann, Reiner. *The Philosophy of Nietzsche. Lecture Notes for Courses at the New School for Social Research (Summer 1975 / Fall 1977 / Spring 1984 / Spring 1988)*. Edição de Francesco Guercio. Zurich: Diaphanes, 2020.

Schreckenber, Heinz. *Ananke: Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*. (Zetemata, 36). Munich: C. H. Beck, 1964.

Schwab, Klaus. *The Fourth Industrial Revolution*. Geneva: World Economic Forum, 2016.

Sérvio (Maurus Servius Honoratus). *In Vergili carmina comentarii. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii; recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen*. Leipzig: B. G. Teubner, 1881.

Sexto Empírico. *Sexi Empirici Opera, volumen III: Adversus Mathematicos*. Edição de Jügen Mau. Berlin- Nova Iorque: De Gruyter, 2011.

Shakespeare, William. *The Oxford Shakespeare. The Complete Works*. Edição de Stanley Wells e Gary Taylor. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Sherman, Aubrey. *Vampires. The Myths, Legends & Lore*. Avon (Massachusetts): Adams Media, 2014.

Shrestha, Rajeev. *Clinical Lycantropy: Delusional Misidentification of the 'Self'*. *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*, inverno 2014: E53-E54.

Sloterdijk, Peter. *Der Denker auf der Bühne: Nietzsches Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

Sófocles. *Tragédies. Tome III: Philoctète – Oedipe à Colone*. Edição de Alphonse Dain e Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 2013.

Stoker, Bram. *Dracula*. Nova Iorque: Penguin, 1992 (1897<sup>a</sup>).

Suda. *Suidae Lexicon post Ludolphum Kusterum ad codices manuscriptos*. Edição de Thomas Gaisford. Oxonii: Typographeo Academico, 1834.

Summers, Montague. *The Vampire in Europe*. Londres – Nova Iorque: Routledge, 2003 (1929<sup>a</sup>).

Summers, Montague. *The Werewolf*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1933.

Summers, Montague. *The Vampire. His Kith and Kin*. New York: E.P. Dutton, 1929.

Tambrun-Krasker, Brigitte. *Les Oracles chaldaiques entre ideologie et critique (xv<sup>e</sup> – xvii<sup>e</sup> siècles)*. *Hal. Archives ouvertes*, 2010: 1-18.

Tomás de Aquino. *Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita t. I 1-12: Tertia pars Summae theologiae*. Romae: Ex Typographi Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1903-1906.

Usener, Hermann. *Kleine Schriften. Volumen 4: Arbeiten zur Religionsgeschichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

- Vidal-Naquet, Pierre. *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de sociétés dans le monde grec*. Paris: Librairie François Maspero, 1981.
- Virgílio. *Énéide. Tome I: Livres I-IV*. Edição de Jacques Perret. Paris: Les Belles Lettres, 2018.
- Viveiros de Castro, Eduardo. Xamanismo e Sacrifício. In: Id. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011: 457-472.
- Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. Edição de Gerhardt Stenger. Paris: Flammarion, 2010.
- Wainwright, Milton. Author's reply. *The Lancet*. Volumen 362, 2003: 407.
- Warburg, Aby. *Gesammelte Schriften II, I*. Der Bilderatlas Mnemosyne. Edição de Martin Warnke e Claudia Brink. Berlin: Akademie Verlag, 2000.
- Wickramasinghe, Chandra; Wainwright, Milton; Narlikar, Jayant. SARS. A clue to its origin? *The Lancet*, v. 361, 2003: 1832.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. Neue lesbische Lyrik. In: Id. *Kleine Schriften*, v. 1. Geschichte Epigraphik Archaeologie. Berlin – Amsterdã: Akademie-Verlag Adolf M. Hakkert, 1971 [= Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 33 (1914): 225-247].
- Willerslev, Eske; Hansen, Anders; Ronn, Regin; Nielsen, Ole John. Panspermia: true or false? *The Lancet*, v. 362, 2003: 406.
- Wilson, Katharina. The History of the World 'Vampire'. *Journal of the History of Ideas*, v. 16, n. 4, 1985: 577-583.
- Wiseman, Timothy Peter. The God of the Lupercal. *The Journal of Roman Studies*, v. 85, 1995: 1-22.
- Woese, Carl; Kandler, Otto; Wheelis, Mark. Towards a natural system of organisms: Proposal for the domains Archaea, Bacteria, and Eucarya. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 87, 1990: 4576-4579.
- Wright, Dudley. *Vampires and Vampirism*. Londres: William Rider and Son, 1914.
- Young, George. *The Russian Cosmists. The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*. Oxford – Nova Iorque: Oxford University Press, 2012.
- Zuccotti, Ferdinando. In tema di sacertà. *Labeo. Rassegna di Diritto Romano*, XLIV, 1998: 417-459.



# AGRADECIMENTOS

Stendhal conjecturou uma vez que o prazer de escrever é o mesmo que o de ler, mas sublimado por algumas gotas a mais de intimidade. Só que a intimidade, na época em que nos foi dado viver, transformou-se em desarraigamento e exílio. Daí que a presença dos amigos seja um viaduto imarcescível para qualquer exercício de escrita.

Pela mesma razão, nesta ocasião, as dívidas de gratidão serão exíguas, pois não terei de nomear todas as pessoas (por outro lado, muito poucas também) decisivas em minha vida, mas unicamente as que contribuíram efetivamente para a escrita deste livro em 2022, ano III da Grande Pandemia, durante meses estivais dos mais solitários e desoladores que recordo, revestido de uma profunda fragilidade em todos os aspectos da minha existência.

Na Argentina, foram determinantes as presenças de Rafael Arce, Juan Cruz Aponiuk, Fernando Beresñak, Hernán Borisonik, Rodrigo Ottonello e Turquesa Topper. Do Brasil, Julian Alexander Brzozowski, Leonardo D'Avila de Oliveira e Fernando Scheibe transmitiram todo o sustento humano e intelectual de um país que constitui meu segundo lar. Uma menção especial merecem o admirado Hilan Bensusan e os membros de seu seminário, pois me permitiram, com uma magnificência que hoje é um bem escassíssimo nos meios acadêmicos, dialogar com a atual filosofia do Brasil. Raul Antelo, da Universidade Federal de Santa Catarina, é sempre uma presença tutelar que combina a disciplina do estudo comprometido com o espírito do tempo vivido.

Elsa Dávila me ensinou o que é a integridade de espírito e a capacidade de renascer e se fortalecer na adversidade. Gerardo Miño não é apenas o criador artístico deste livro, mas um ser humano de

quem aprendi os deveres cabais que temos sempre diante do próximo; minha admiração não tem limites. Emanuele Coccia, da École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, é continuamente um estímulo para o pensamento que não tem similar. Javier e Paloma Pérez Romero foram de uma ajuda inestimável com a bibliografia que é a causa material da escrita deste livro. Um agradecimento especial cabe a Mónica Cragolini e a Gabriela Balcarce por me permitirem, com grande generosidade, uma primeira aproximação do problema metafísico da *Ananké* no número de despedida da incrível revista *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, que marcou o pulso de várias gerações na filosofia argentina. Finalmente, também devo aludir a todos amigos do mundo inteiro que, em sua grande maioria, sem nos conhecermos de modo físico, apoiaram a realização deste livro pela sua constante presença por meio das plataformas Instagram e Facebook.

Este livro, como todos os outros que escrevi, não teria visto a luz sem o indescritível apoio humano e intelectual de Isaúl Ferreira Oliveira.

## A. ULTRA-HISTORIA DA VIDA-MORTE

Introito	05
Elucidação metodológica	08
Vampirismo	10
Licantropia	41
Ultra-história: o evento Kurgan	59
Teologia política: os arcanos do sangue e do sacrifício	72

## B. PROLEGÔMENOS PARA UMA ONTOLOGIA ANALÉPTICA

Paleovirologia filosófica: o Hiperletrismo	84
<i>Ananké</i> . O destino dos seres falantes	112
(Anti-)Vírus metafísico. O final da democracia e o ocaso do capitalismo	134
Revolução: a necromaquia profética	144
Coda: Ontologia analéptica	152
Prognose cataléctica: A Segunda Era Metafísica	161
Bibliografia	165
Agradecimentos	176

Romandini, Fabián Ludueña. *Ontología analéptica: vampirismo y licantropía en el origen y destino de la vida*. 2022.

© Miño y Dávila, Todos os direitos reservados.

©Tradução Cultura e Barbárie, 2025.

TRADUÇÃO LEONARDO D'ÁVILA

REVISÃO FERNANDO SCHEIBE

PROJETO GRÁFICO MARINA MOROS

IMAGEM CAPA: *DONDE HAY GANAS HAY MANA (MODO DE VOLAR)* [GRAVURA Nº13, *LOS DISPARATES*]

FRANCISCO JOSÉ DE GOYA Y LUCIENTES, C. 1815 - 1824

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Romandini, Fabián Ludueña

Ontologia analéptica : vampirismo e licantropia na origem e no destino da vida / Fabián Ludueña Romandini ; tradução Leonardo D'Ávila. -- Florianópolis, SC : Cultura e Barbárie, 2025.

Título original: *Ontología analéptica: Vampirismo y licantropía en el origen y destino de la vida*.

ISBN 978-65-87529-62-2

1. Licantropia 2. Metafísica 3. Ontologia  
4. Vampiros I. Título.

25-252649

CDD-110

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Metafísica 110

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129



Ilha do Desterro,  
dois mil e vinte e cinco.



TRADUÇÃO leonardo d'ávila

Cultura e Barbárie