



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

Julian Alexander Brzozowski

**Filologia Cós mica**

Florianópolis

2020

Julian Alexander Brzozowski

**Filologia C3smica**

Tese submetida ao Programa de P3s-Gradua33o  
em Literatura da Universidade Federal de Santa  
Catarina para a obten33o do t3tulo de Doutor em  
Literatura

Orientador: Prof. Carlos Eduardo Schmidt  
Capela, Dr.

Florian33polis

2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Brzozowski, Julian Alexander  
Filologia cósmica / Julian Alexander Brzozowski ;  
orientador, Carlos Eduardo Schmidt Capela, coorientador,  
Carlos Eduardo Schmidt Capela, 2020.  
182 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós  
Graduação em Literatura, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Literatura. 2. Filologia. 3. Espectrologia. 4.  
Imagem. 5. Antropoceno. I. Schmidt Capela, Carlos Eduardo  
. II. Schmidt Capela, Carlos Eduardo . III. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em  
Literatura. IV. Título.

Julian Alexander Brzozowski

**Título:** Filologia Cósmica

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Raul Antelo, Dr.

UFSC

Prof. Marco Antonio Valentim, Dr.

UFPR

Prof. Fabián Ludueña Romandini, Dr.

UBA – Argentina

Prof. Emanuele Coccia, Dr.

CEHTA – França

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Literatura.

---

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Prof. Carlos Eduardo Schmidt Capela, Dr.

Orientador

Florianópolis, 2020

*Em memória de Lúcia Sevegnani,*

*Que em sua passagem curta demais encantou a todos sobre  
o espetáculo da Natureza, e deixou a flor mais linda de  
todas neste mundo.*

## Agradecimentos

Ao meu amor, Daniela Sevegnani Mayorca, com quem sou abençoado de poder dividir os entusiasmos de todos os dias, e as angústias também. Nossa constante aposta conjunta na vida e no laço cultivou a terra para que essa tese pudesse nascer, em meio aos sonhos de exuberância biodiversa que cotidianamente insistimos em sonhar.

Aos meus pais, Denise Fatima Brzozowski e Jerzy Brzozowski, e a singular aposta em meu caminhar, repetidas vezes reafirmada, que só compreendo conforme a criança que em mim habita precisa abrir espaço no recinto para o adulto que lentamente se acomoda: a aposta que o mundo é maior e mais fantasioso do que se pode antecipar. Mesmo sem entender muito bem (eles e eu) o caminho que eu trilhava, nunca foram outros que não fontes inesgotáveis de amor e encorajamento: reconheço hoje a linda bravura de seu amor.

Ao meu irmão, Jerzy André Brzozowski, que desde que posso me lembrar sempre infundiu minha criatividade com toda a fantasia que ele tivesse para compartilhar. À minha cunhada, Fabíola Stolf Brzozowski, e meu sobrinho e afilhado, Artur Stolf Brzozowski, que com seu amor e brilho completam a melhor família próxima que poderia desejar.

Ao meu padrinho e à minha madrinha, Alceu Sartor e Elizete Sartor, que amorosamente partilham do calor de seu lar comigo, desde sempre conduzindo as memórias mais carinhosas do verão e do mar.

Ao meu amigo e orientador, Carlos Eduardo Schmidt Capela, que com generosidade permitiu que, em suas próprias palavras, “a verticalidade do conhecimento acabasse deitada”, compartilhando com toda sua erudita poesia do entusiasmo de minhas investigações e descobertas ao longo de todo esse trajeto.

Aos professores Raúl Antelo e Alexandre Nodari, e à Professora Luz Rodriguez, cuja leitura de minha tese de qualificação foi essencial para a formulação final deste trabalho.

A Laureci Nunes, que fez de sua profissão uma conversa espectral a oferecer centros gravitacionais para o psiquismo aturdido, não sem sua discreta carga de carinho.

A Fabián Ludueña Romandini, sem cujos magníficos escritos, inclusive aqueles que por ocasião de sua publicação no Brasil tive a honra de ilustrar as capas, essa tese não existiria. Esse encontro de meu nanquim com sua filosofia abriu o caminho para que eu pudesse chamá-lo de amigo.

A Emanuele Coccia, pelas retumbantes trocas em Curitiba, que decidiram profundamente o destino desse escrito.

Ao diretor do Instituto Warburg, Bill Sherman, pela generosidade de sua abertura ao diálogo durante o Simpósio Internacional Aby Warburg 2019, em Buenos Aires e além.

Às minhas três amigas felinas: Pituca, Zazu e Neninha, que me ensinam diariamente sobre o laço de amor multi-específico.

Aos amigos e amigas da Orquestra Manancial da Alvorada, que permitiram meus extravasamentos teóricos para os palcos: Rafael Pflieger, Paulo Zanetti, Fabio Cadore, Gabriel Dutra, Leonardo Schmidt, Charles Kobarg, Dandara Manoela, Marissol Mwaba e Addia Furtado.

A CAPES, pela bolsa de pesquisa que permitiu que esse escrito fosse realizado.

Ao Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina.

Ao maravilhoso espetáculo que é a Ilha do Desterro, a brindar o pesquisador exausto, em uma despreziosa caminhada para o espairecer do espírito, com um sem-fim de beleza em seus múltiplos arranjos de cores, sons e fragrâncias. Poder respirar entre um parágrafo e outro assistindo toda a vida que habita o verde logo após a janela não é uma bênção que deve passar sem ser mencionada aqui. Essa tese só nasceu pelo seu convencimento diário de que a vida é, decididamente, bela.

*Somente através do mais compreensivo mergulho nos vestígios espirituais do passado, de tempos desvanecidos, [...] isto é, através da investigação filológica, conseguimos exercitar-nos na arte de sentir com outrem [...]; podem, então, gradualmente vibrar e cantar em nós certas cordas afins e descobrimos em nossa própria consciência os fios que unem o antigo e o moderno.*

– Hermann Usener, *Götternamen*



## RESUMO

É possível seguirmos conduzindo investigações intelectuais a partir do postulado da excepcionalidade antrópica? A distinção histórica entre Natureza e Cultura orientou uma tradição de pesquisa atualmente em exaustão, pautada sobre um profundo contraste ontológico: de um lado, teríamos um regime de ser que não se permite ludibriar por artificios linguísticos, não se deixa convencer pela ficção, pois se encontra em uma marcha pré-determinada pelos instintos inatos decorrentes de sua existência puramente mecânica: tal regime é chamado Natureza. Do outro lado, teríamos um regime de ser que, por sua vez, constrói toda a fundamentação de seu tecido social a partir de jogos linguísticos, de acordos poéticos confeccionados enquanto inscrições da letra na forma do Nome da Lei, marcados por uma profunda indeterminação criativa compreendida como livre arbítrio: tal regime é chamado Cultura. Entretanto, o capítulo geológico a que chamamos Antropoceno exige uma reformulação dessa distinção, dado que as forças culturais se tornam a mais drástica força geofísica, e as forças naturais o mais profundo agente político. Disso resulta a necessidade de refabulação das propriedades mnêmicas da ficção e da linguagem, impossíveis de serem compreendidas como traço de excepcionalidade antrópica. Desenvolveremos, no presente escrito, uma tentativa de estudo das formas de conexão dos saberes alternativo à tradição excepcionalista. Nos pautaremos no postulado de um cosmos fraturado, cuja manifestação fissurada se dá no espetáculo das imagens e cuja leitura é o princípio de funcionamento da vitalidade cósmica. Exploraremos as formas como o limite do fundo sem fundo, o Real laciano a conduzir as pesquisas nas humanidades desde os meados do século XX, pode escapar de seu costumeiro correlato teórico que é a tanatopolítica, ao sublinharmos as incontáveis formas como uma fratura ontológica pode produzir, inversamente, a vida, aquém e além da civilização antrópica.

**Palavras-chave:** Filologia; Espectrologia; Imagem; Antropoceno; Ficção

## ABSTRACT

Is it possible to keep on conducting intellectual investigations from the postulate of anthropic exceptionality? The distinction between Nature and Culture has oriented a research tradition currently facing its exhaustion, built upon a profound ontological contrast: on one side, we have a regime of being that does not allow to be fooled by linguistic maneuvers, that shan't be tricked by fiction, given the fact that it operates a non-stopping march pre-determined by its innate instincts, arising from its purely mechanical existence: that regime is called Nature. On the other side, we have a regime of being that builds the fundamentals of its social fabric upon linguistic games, upon poetic contracts crafted as letter inscriptions in the form of Law's Name, marked by a profound creative indetermination understood as free will: such regime is called Culture. However, the geological chapter which we call Anthropocene demands that this distinction be reformulated, given that cultural (linguistic) forces have become the most drastic geophysical force, while natural forces have become the most impacting political agent. From that results the need to re-fable the mnemonic properties of language and fiction, no longer comprehensible as traces of anthropic exceptionality. We will develop, in the present study, an attempt of investigation of the connection of knowledges such as an option to the exceptionalist tradition. We shall build upon the postulate of a fractured cosmos, whose severed manifestation is understood in the never-ending spectacle of images. We will demonstrate how the reading process of such images operates a working principle of cosmic vitality. We shall explore the ways that the bottomless limit, the lacanian Real which conducts most researches in the field of Humanities since mid-twentieth Century, can escape its costumery theoretical counterpart which is thanatopolitics, by means of underlining the countless ways an ontological fracture can produce, inversely, life, above and beyond anthropic civilization.

**Keywords:** Philology; Spectrology; Image; Anthropocene; Fiction

## SUMÁRIO

<b>Preâmbulo: A grande crise .....</b>	<b>12</b>
<b>INTRODUÇÃO: Para um Antropoceno literário .....</b>	<b>16</b>
<b>1. IMAGEM .....</b>	<b>26</b>
1.1. “Percepção é leitura” .....	26
1.2. O humano enquanto imagem .....	30
1.3. Os limites do universo mecanicista .....	34
1.4. Cosmos diastásico .....	39
1.5. Natureza congruente e recalque espectral .....	44
1.6. Aby Warburg e o devir não-humano .....	49
1.7. Ciência da cultura e demonologia .....	54
1.8. Leitura: As imagens do cosmos – Kopenawa e os ancestrais animais .....	56
<b>2. PALAVRA .....</b>	<b>64</b>
2.1. Vestígios espirituais .....	64
2.2. Contingência cósmica .....	70
2.3. Entropias e mundos .....	75
2.4. Indeterminação bioquímica .....	83
2.5. Mnemotécnica .....	92
2.6. Leitura: O inominável na masmorra – Sade e o infinito linguístico .....	98
<b>3. ORIENTAÇÃO .....</b>	<b>106</b>
3.1. Porosidade ontológica .....	106
3.2. Estilhaços de fantasmas .....	114
3.3. Ficção e o trânsito cósmico .....	116
3.4. Arquivos quentes .....	125
3.5. Insanidade política .....	129
3.6. Lição e seleção .....	132
3.7. O Fígado de Piacenza .....	138
3.8. Leitura: Irrefreável mutação – Vandermeer e a escrita infecciosa .....	141

<b>4. AÇÃO .....</b>	<b>149</b>
4.1. A título de conclusão: um apanhado final .....	149
4.2. Imagem: Bricolante metamorfose .....	150
4.3. Palavra: Entropia e a Gravidade Emergente .....	156
4.4. Orientação: O tatear de Galateia .....	160
4.5. Ação: Para uma Filologia Cósmica .....	167
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>176</b>

## Preâmbulo: A grande crise

A crise é mais que moral, é mais que ética, política, psíquica, filosófica, artística, literária ou espiritual. Ao que podemos observar, o domínio de configuração de nossa crise do pensamento atinge proporções cósmicas. Nossa visão imediatamente expandida e irremediavelmente limitada da escala de movimentação das coisas existentes levou-nos a simpatizar com o vazio entre o próton e sua nuvem de elétrons, entre o sistema solar e Próxima Centauri, entre a Via Láctea e Andrômeda, entre nosso aglomerado de galáxias locais e os limites visíveis do universo: entre nossos olhos e a última camada epitelial do titã ôntico que nos é dado experienciar em imagem. Esse vazio das proporções espaciais, que ao se fundir com o tecido outrora imaterial do tempo acaba por se apresentar como um único grande movimento, dança ou sinfonia; essa zoológica máquina teatral que não cessa de convocar novos atores para o palco: eis o que parece colocar em xeque o atual funcionamento da sensibilidade humana.

A vertiginosa verdade inerente a tal colossal imagem cósmica jamais teria se tornado possível sem uma via de comunicação aberta entre um número consideravelmente assombroso de distintas formas de vida humanas e suas idiossincráticas manifestações de talentos ou formulações alquímicas. A internet nos sugere que tais formas de vida humanas conseguem se comunicar mutuamente - isto é, afetar-se mutuamente - através da confecção e compartilhamento de imagens de si. Assim, o método da tela de computador e da fibra ótica que transporta impulsos de dados binários e se decodifica na forma de imagem (por ora visual e/ou sonora) parece algo próximo à possibilidade técnica da reconquista de Babel: o milagre bíblico da glossolalia, sob o qual o desentendimento linguístico adquirido pelo pecado da arrogância estaria finalmente revogado.

A diferença crucial entre o mito e a sua presente realização é a virada diabólica que profeta algum gostaria de clariver: o aspecto vampiresco adotado pelo *pneuma hágion* que parasita nossas línguas e corpos, que não parece conhecer limite, não parece conhecer preto nem branco e por isso mesmo se atreve dançar em toda a escala de cinza que um corpo pode muito bem não suportar. *Pneuma akatarthon*: a imundice ruidosa da incessante fabricação de imagens antrópicas tornou-se indistinguível de sua divindade.

Assim, a crise é espiritual: o sensível do mundo, sua imagem, forma um caleidoscópico emaranhado estético que nos propulsiona, com as asas presas<sup>1</sup>, na direção do movimento espaçotemporal, de cuja majestade mal conseguimos filtrar o necessário para manter as enfermidades cancerígenas alhures. De seu magnânimo colorido só podemos extrair uma verdade: sua tendência fractal de fazer borbulhar aisthesis, de realizar e fazer aparecer novas verdades a cada instante.

A crise é então literária: pois desse incessante borbulho metamórfico que tornou-se a imagem do mundo nos é emocionalmente impossível extrair um drama que consiga pontuar os episódios de nossa própria vida sublunar numa proporção adequada à dinâmica geral. O aspecto cômico que empacota toda tragédia é inelutável, mas se mostra igualmente insuficiente em sua manifestação de autossuficiência trágica que é o cinismo. O ópio do século é a farsa de autoisenção da bricolagem cósmica, mas igualmente cínicos mantêm-se os baluartes das ortodoxias eclesiásticas cujo imaginário narrativo não mais consegue conter o rugido da selva.

É artística: pois o gesto artístico até então parecia ser o de um corte, de uma lira, um rasgo que estabeleceria algo de uma organização e apresentaria, sob signo estético, algo de uma origem, *arkhé*, dentro dos limites de seu aglomerado, dentro do cerco da montagem resultante de sua bricolagem espiritual. Entretanto, na atual desenfreada escalada de escalas que sofremos não há nada que pareça digno de exclusão. O excluído torna-se foracluído, toda intimidade êxtima, a ex-sistência toda uma in-sistência: solo satiricamente fértil para a arte, mas virtualmente arenoso para o gesto artístico, seus arquivos e suas heranças.

É filosófica: pois a constância do ser abre espaço e tempo para a inconstância da metamorfose, irrevogável, triunfante e tirânica em seus nublados – obnubilados – horizontes. A magnitude de tal movimento cósmico irrefreável acaba por avivar a brasa da vida, cuja lânguida fumaça chamava-se metafísica, e engole a carne de todos na escorregadia inapreensibilidade que é sua verdade. As mônadas se revelam ser pouco menos que borbulhos químicos de uma sopa no braseiro, e a nenhuma cristalização é dada sequer a menor esperança de escapar à efemeridade do tectonismo que funde e confunde tudo e todos, humano e não-humano. Lama, sopro e angústia escorrem por todos os poros de uma humanidade cuja consciência de morte lhe permite, acima de tudo, assistir a própria vida enredada por tal grotesco espetáculo de contaminação ôntica (*hontologie*, diz

---

<sup>1</sup> BENJAMIN. *Teses sobre o conceito de história*, In: *Magia e técnica, arte e política*, 1987, 226

Lacan). Avariada em sua capacidade de imaginar as bordas daquilo que funda e finda a partitura da existência, à percepção ontológica não é mais dado ver o *Da* que outrora poderia permitir *sein*.

A crise é, portanto, psíquica: pois qual o limite do inconsciente em tal babilônico jardim fluvial? Não é meu crânio, tampouco a área resultante da fusão dos crânios de meus pais, irmãos e irmãs. Não são as minhas memórias, as cores das salas de minha infância ou o relevo de minha cidade natal e seus habitantes: a cultura acumulada dos continentes de minha história. Não é somente um amálgama das narrativas literárias dos clássicos ocidentais conhecidos e desconhecidos, da feitiçaria mitológica municipal e das atômicas superstições locais. Não é apenas o desenho da forma humana, mamífera, cordada ou deuterostômia; nem o sopro da existência orgânica, a serena sabedoria vegetal ou a sóbria frieza da rocha<sup>2</sup>. Em um único refrão, todos esses elementos se apresentam como cheiros, sabores e pinceladas de um colossal sonho cujo produto é a própria vida em suas inúmeras e incontáveis manifestações dinâmicas. Nesse cenário, quem é esse que irrefreavelmente deseja *petit a*? Será aquilo que chamamos ‘sujeito’ o *petit a* do sonho cósmico?

É política: pois há outros além de mim sendo atravessados pela mesma virilidade linguística. Amparados por um maior ou menor grau de cinismo abnubilador (neste caso, *ab-* e não *ob-*: um afastamento da bruma selvagem em direção ao espelho), há incontestáveis provas de um número assombroso de formas de vida humanas antenadas à mesma promiscuidade divina que se tornou *tekhné*, geniosa entidade tradutora das mais desvairadas imagens imateriais para o meio físico, e suas consequências à insanidade de Morfeu.

É ética: pois os entes parasitados pelo transborde linguístico vivem corpos, vivenciam *corpus*, e podem vir a ter seu influxo significante temporária ou definitivamente calado, rompido, graças à enfermidade ou trauma da carne. Da necessidade de manter Simbólico e Real em registros diferentes tomamos isto: a técnica, a retórica ou mesmo a arte conseguem barganhar até um dado limiar, a partir do qual, por algum motivo que seja, tanto a célula cancerígena quanto o torturador político parecem ambos surdos às preces e químicos, declarando triunfo sobre o corpo. Da mesma forma

---

<sup>2</sup> Precisamos, aqui, da imediata lucidez de Nancy: “Así, lo que Freud había nombrado con torpeza lo ‘inconsciente’, como heredero que era de una tradición romántica, no es para nada otra consciencia, o una consciencia negativa: es sencillamente el mundo.” (1993, 77-8)

afeta-se a crise de relações entre corpos e *corpus*: o peso milenar do ilimite linguístico choca-se com a leveza efêmera e contingente da vida.

É, obviamente, moral: pois quando a alma experiencia verdadeiramente o esfacelamento das narrativas, não há prescrição outra que não a ingestão de tudo que o corpo consiga suportar.

Então a crise é, finalmente, cósmica.



## INTRODUÇÃO: PARA UM ANTROPOCENO LITERÁRIO

*And outside, the silent wilderness surrounding this cleared speck on the Earth struck me as something great and invincible, like evil or truth, waiting patiently for the passing away of this fantastic invasion.*

– Joseph Conrad, *Heart of Darkness*

*Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin* é o título de um artigo de Donna Haraway publicado em 2015 pela revista *Environmental Humanities*, cuja expansão viria a se tornar o livro *Staying With the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, de 2016. Vemos aqui enunciado um jogo significativo que busca tatear um período epocal decisivo, um titubeante exercício de nomeação na tentativa de abarcar a complexa rede de relações que acaba por se configurar como “[um] ponto de inflexão de consequências que mudam o nome do ‘jogo’ da vida na Terra para tudo e todos”:

É mais do que mudança climática; são também extraordinárias quantidades de químicos tóxicos, minério, esvaziamento de lagos e rios sobre e sob a terra, simplificação ecossistêmica, vastos genocídios de pessoas e outras criaturas, etc, etc, em padrões sistematicamente conectados que ameaçam colapsos de sistemas após colapsos de sistemas após colapsos de sistemas. [...] Talvez o ultraje merecendo um nome como Antropoceno seja sobre a destruição de lugares e tempos de refúgio para pessoas e outras criaturas. Eu, juntamente com outros, acredito que o Antropoceno é mais um evento fronteiroço que uma época, como o nível K-Pg entre o Cretácio e o Paleógeno. O Antropoceno marca severas discontinuidades; o que vem depois não será como o que veio antes. Eu acredito que nosso trabalho é fazer o Antropoceno o mais curto/fino possível, e cultivar uns com os outros em todas as maneiras imagináveis épocas vindouras a reabastecer os refúgios. Atualmente, a Terra está cheia de refugiados, humanos ou não, sem refúgio.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> 2015, 159-60. Trad. livre do original: “It’s more than climate change; it’s also extraordinary burdens of toxic chemistry, mining, depletion of lakes and rivers under and above ground, ecosystem simplification, vast genocides of people and other critters, etc, etc, in systemically linked patterns that threaten major system collapse after major system collapse after major system collapse. [...] Perhaps the outrage meriting a name like Anthropocene is about the destruction of places and times of refuge for people and other critters. I along with others think the Anthropocene is more a boundary event than an epoch, like the K-Pg boundary between the Cretaceous and the Paleogene. The Anthropocene marks severe discontinuities; what comes

É nesse plano temporal de transição, apesar de sua tendência natural ao encerramento (definitivo ou não, no caso de nossa espécie em particular), que situamos as urgências de nosso esforço intelectual. Inúmeros são os elementos constitutivos dessa densa era, em sua subsunção e reorganização constante de dualidades antes tidas como dicotômicas, cujos vários representantes poderiam ser notadamente resumidos à fusão e confusão entre *óikos* e *pólis*, *physis* e *nomos*, *pólis* e *kosmos*:

Essa súbita colisão dos Humanos com a Terra, a terrificante (ou “terrorificante”) comunicação do geopolítico com o geofísico, contribui de maneira decisiva para o desmoronamento da distinção fundamental da *episteme* moderna – a distinção entre as ordens cosmológica e antropológica, separadas desde “sempre” (quer dizer, desde pelo menos o século XVII) por uma dupla descontinuidade, de essência e de escala.<sup>4</sup>

Quando o alcance da produção humana passa a atuar diretamente nas condições atmosféricas, não mais é possível estabelecer o perímetro que separa as decisões nomológicas de regulamento econômico referentes ao microcosmo doméstico de suas reverberações no macrocosmo em que transitam – e não necessariamente “habitam” – as demais formas-de-vida humanas e não-humanas. Embora nossa renovada noção temporal, a partir das investidas da ciência moderna naquilo que Peter Sloterdijk chama de “observação do lento”<sup>5</sup>, tenha nos privado de uma reconfortante e sólida noção de habitação terrena, dada a natureza sísmica de nossa própria estrutura óssea em sua instabilidade metamórfica, o eco etimológico que o refúgio – questão destacada na passagem de Haraway – traz, de ambas acepções gregas *ēthos* (habitação) e *ethos* (caráter), não falha em pontuar uma das principais dificuldades em que nossa sensibilidade mundana se vê hoje mergulhada.

---

after will not be like what came before. I think our job is to make the Anthropocene as short/thin as possible and to cultivate with each other in every way imaginable epochs to come that can replenish refuge. Right now, the earth is full of refugees, human and not, without refuge.”

<sup>4</sup> DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins, 2015, 26

<sup>5</sup> “[...] [N]o instante em que as civilizações técnica e cientificamente amadurecidas criaram procedimentos efetivos de observação do lento, a concepção do planejamento transcendente perde consideravelmente a plausibilidade – quer esta se chame criação, providência, predestinação, história salvífica ou algo semelhante – e dá lugar a procedimentos imanentes de explicação do longo prazo, seja com os meios das teorias evolucionistas biológicas ou sociossistêmicas, seja mediante os modelos de ondas e as teorias da fratura frágil, graças aos quais é possível descrever oscilações e mutações na esfera da *longue durée*.” (*O Zelo de Deus*, 2016, 14-5)

Pois, de fato, “quando Heráclito diz que ‘o caráter (*êthos*) é para o homem seu *daímon*’, está indicando que aquilo que poderíamos pensar como o mais íntimo do homem (o caráter, a culpa) é, ao contrário, o mais exógeno, porém determinante para sua forma de vida”<sup>6</sup>. Os *daímones*, entidades cósmicas responsáveis pelo comércio das paixões que perpassam a humanidade, habitam precisamente esse espaço de transitoriedade (*metaxú* – o intermediário) que possibilita e põe em questão o elemento em comum repetido nos subtítulos dos trabalhos citados de Haraway: *making kin*, o estabelecimento do laço passional de parentesco. Se “um caráter nada mais é que o ponto pelo qual, contingentemente, perpassam várias retas que veiculam potências cósmicas atuantes em um espaço deslocalizado a que chamamos *Homo*”<sup>7</sup>, isto é, se *êthos* não constitui outra coisa senão foco de condensação de afetos cuja navegação se inicia para além do domínio antrópico, a subsunção de *pólis* em *kosmos* própria do Antropoceno – uma emergência tal como a fantasia de Terrapolis – coloca em jogo, antes de mais nada, a complexa rede de afetação mútua entre “espécies companheiras, *cum panis*, com pão, juntos à mesa”:

Terminado de uma vez por todas com as globalizantes cosmopolíticas kantianas e a mal-humorada mundanidade excepcionalista heideggeriana, *Terrapolis* é uma palavra mestiça composta de uma micorriza de enraizamentos gregos e latinos e seus simbioses. Nunca pobre de mundo, Terrapolis existe na rede SF de sempre-demasiada conexão, onde a responsabilidade deve ser caçada conjuntamente, não na solitária, desenlaçada, existencialista lacuna produtora de homens, teorizada por Heidegger e seus seguidores.<sup>8</sup>

Colocado com as devidas ressonâncias possíveis, o Antropoceno diz de um problema ético, portanto daimônico: de caráter, hábito e (co)habitação dinâmicos, onde a teoria de Gaia de James Lovelock<sup>9</sup> ou o planeta simbiótico de Lynn Margulis<sup>10</sup> figuram como o pano de fundo de uma complexa trama de relações, dentro da qual o personagem

---

<sup>6</sup> LUDUEÑA ROMANDINI. *Princípios de espectrologia*, 2018, 62.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> HARAWAY. *Staying with the trouble*, 2016, 11. Trad. Livre do original: “Finished once and for all with Kantian globalizing cosmopolitics and grumpy human-exceptionalist Heideggerian worlding, *Terrapolis* is a mongrel word composted with a mycorrhiza of Greek and Latin rootles and their symbions. Never poor in world, Terrapolis exists in the SF web of always-too-much connection, where response-ability must be cobbled together, not in the existentialist and bond-less, lonely, Man-making gap theorized by Heidegger and his followers.” A sigla SF aqui indica a amálgama “science fiction, speculative fabulation, speculative feminism, science fact, so far.” (Ibid., 2)

<sup>9</sup> LOVELOCK. *Gaia: a new look at life on Earth*, 2000

<sup>10</sup> MARGULIS. *O planeta simbiótico*, 2001

do império antrópico ainda não soube se afastar por inteiro de sua pretensa solidão idiossincrática marcada pela “sempre parabólica, re- e de-tumescete, fálica imagem própria do mesmo”<sup>11</sup>. Um vício insustentável cuja bipolaridade advém marcada pela exaustão de mundo; seja no inchaço egóico de seus episódios maníacos, seja na opacidade de desejos e possibilidades de enlaçamento de sua carapaça depressiva, “o ‘excepcionalismo humano’ é um autêntico *estado de exceção ontológico*, fundado na separação autofundante entre Natureza e História”<sup>12</sup>.

Caso entendamos, entretanto, a intimidade habitual de um vivente como potência exógena, isto é, localizada dentro da compreensão de que o “Eros platônico é precisamente uma entidade não-humana: cada homem é uma ‘morada’ do amor, mas a pátria do amor corresponde ao mundo daimônico”<sup>13</sup>, passamos a desenhar a problemática de uma abertura que se rasga ao pensar *logos* sob o signo erótico, *philos*. A filologia pode figurar, assim, como razão de transitoriedade ou razão em trânsito, espetáculo de linguagem em ebulição metamórfica ou paixão de instabilidade discursiva; o filólogo, um amante da inconsistência linguística que abraça seus companheiros (não mais “objetos”) sob a retumbante seriedade do tectonismo e a efemeridade da larva feita falena, em iguais medidas.

Em outras palavras, a ficção deverá ser considerada parte pulsante da existência ctônica. Levado a seus extremos, o anti-excepcionalismo (decorrência da filiação anti-edípica<sup>14</sup> e anti-narcísica<sup>15</sup> no Chthuluceno) deve encarar o desmanche das idiossincrasias antropocêntricas conforme leituras advindas dos mais diversos campos de saber exploratórios marcam e grifam o transbordamento de nossas acepções específicas para além de nosso domínio e nossa salvaguarda:

Não há evidências de que os seres humanos sejam os supremos administradores da vida na Terra, nem a prole menor de uma fonte superinteligente extraterrestre. Mas há evidência para mostrar que somos recombinações de poderosas comunidades bacterianas com uma história de muitos bilhões de anos. Somos partes de uma intrincada rede que advém da tomada bacteriana original da Terra. Nossos poderes de inteligência e tecnologia não pertencem especificamente a nós mas à vida como um todo.

---

<sup>11</sup> HARAWAY. Op. cit., 2016, 11

<sup>12</sup> DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO. Op. cit., 2015, 43

<sup>13</sup> LUDUEÑA ROMANDINI. Op. cit., 2018, 65

<sup>14</sup> DELEUZE; GUATTARI. *O Anti-Édipo*, 2011

<sup>15</sup> VIVEIROS DE CASTRO. *Metafísicas Canibais*, 2015

Como atributos úteis são raramente descartados na evolução é provável que nossos poderes, derivados do microcosmo, seguirão no microcosmo. Inteligência e tecnologia, incubadas pela raça humana, são de fato propriedades do microcosmo. Elas podem muito bem *sobreviver* para além de nossa espécie nas formas de um futuro que excede nossas limitadas imaginações.<sup>16</sup>

Não mais ultrajados pela noção evolutiva de que “a própria consciência que nos permite sondar o funcionamento de nossas células pode ter nascido das capacidades coordenadas de milhões de micróbios que evoluíram simbioticamente para se tornar o cérebro humano”<sup>17</sup>, tampouco nos encontramos plenamente munidos da disposição teórica e conceitual que permitiria a compreensão de nossas habilidades tecnológicas – incluso, aí, aquilo que nos importa: a possibilidade de manufaturar arquivos linguísticos com o objetivo de ultrapassar a temporalidade orgânica, na direção dessa intensa forma de vida chamada sobrevivência (*Nachleben*) – como fruto do concatenamento de manufatura físico-química de incontáveis microvidas, a nos instituir e ultrapassar sem limites bem definidos.

É o objetivo deste estudo buscar construir bases teóricas para tais operações intelectuais dentro do cenário aqui desenhado, mesmo estando inteiramente ciente da grande possibilidade de ver tal esforço descartado num futuro próximo como ingênuo exercício de alquimia. Dentro do esboço de tal filologia cósmica – disciplina linguística de Terrapolis –, não subjugamos a partilha tecnológica da fantasia, tampouco o desvairado aspecto onírico das conquistas técnicas de *Homo* – que, como vimos, jamais são singularmente de nossa autoria.

Ao desenhar esse complexo emaranhado, não poderemos recusar distintos saberes em suas distintas especificidades, caso acreditemos que, em sua condição linguística animada por um mundo vivo, estes convergem necessariamente no ponto tangente a uma disciplina imaginada “entre a história das mentalidades, a história da arte e do pensamento

---

<sup>16</sup> MARGULIS; SAGAN. *Microcosmos*, 1997, 36. Trad. livre do original: “There is no evidence that human beings are the supreme stewards of life on Earth, nor the lesser offspring of a superintelligent extraterrestrial source. But there is evidence to show that we are recombined from powerful bacterial communities with a multibillion-year-old history. We are a part of an intricate network that comes from the original bacterial takeover of the Earth. Our powers of intelligence and technology do not belong specifically to us but to all life. Since useful attributes are rarely discarded in evolution it is likely that our powers, derived from the microcosm, will endure in the microcosm. Intelligence and technology, incubated by humankind, are really property of the microcosm. They may well *survive* our species in forms of the future that lie beyond our limited imaginations.” Grifos meus.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 34

e a história política: poderíamos denominá-la, na falta de um nome melhor, de história dos *ficcionamentos*”<sup>18</sup>. Assim, como companheiros, invocaremos neurologistas, biólogos, fisiologistas; cineastas, romancistas, poetas e ilustradores; filósofos, filólogos, antropólogos e xamãs.

Tal abertura aos saberes se dá, antes de mais nada, através da maneira sarcástica como a anuncia Timothy Morton: “A falsidade de um modelo interno-externo está se tornando cada vez mais óbvia conforme adentramos uma era de crescente conhecimento concernindo o fato aparentemente óbvio de que vivemos em um planeta”<sup>19</sup>. Afinal, “[é] a relação da subjetividade com sua exterioridade – seja ela social, animal, vegetal, cósmica – que se encontra [...] comprometida numa espécie de movimento geral de implosão [...]”<sup>20</sup>. Assim sendo, torna-se difícil desenhar os perímetros da simbiose na qual estamos imersos, isto é, “o sistema em que os membros de diferentes espécies vivem em contato físico”<sup>21</sup>. Bastando a paciência para se mapear o extenso circuito das afeições que constroem tanto a materialidade quanto a imaterialidade na qual nos refugiamos, a propensão a se enxergar um gigantesco aglomerado de seres ulteriormente friccionando uns aos outros é irresistível. Um processo similar se dá com os ramos de ocupação do conhecimento humano: muito embora as diferentes instituições de saberes estejam ainda marcadas por uma história que almejou sua mais higienizada separação, culminando no afunilamento de suas especializações autistas, tem se notado uma “crescente demanda para se repensar e redistribuir as disciplinas, de maneira a se confeccionar uma academia adequada para a tarefa gigante que se aproxima”<sup>22</sup>.

O “objeto” a ser abordado em tal cenário, aqui, é aquele que parece figurar como uma das últimas e melhor blindadas salvaguardas do excepcionalismo antrópico: a literatura e a afetação pela via ficcional. Afinal, quando falamos da dicotomia fundacional de toda ciência humana, natureza/cultura, queremos dizer de um regime de ser que não permite a 2seus entes e formas de vida serem ludibriados por ficção, por um lado, e de

---

<sup>18</sup> LACOUÉ-LABARTHE; NANCY. *O mito nazista*, 2002, 35. Grifo meu.

<sup>19</sup> *Humankind*, 2017, 24. Trad. livre do original: “The falsity of an inside-outside model is becoming more obvious as we enter an age of increasing knowledge concerning the seemingly obvious fact that we live on a planet.”

<sup>20</sup> GUATTARI, 2015, 8

<sup>21</sup> MARGULIS, 2001, 13

<sup>22</sup> PALSSON, Gisli et al. 2012, 3. Trad. livre do original: “Not only is there growing recognition, but there are also increasing demands for the rethinking and reshuffling of disciplines, in order to craft an academe suitable for the gigantic task ahead”.

outro que, por sua vez, pauta firmemente a total organização de seu aglomerado por sobre uma elaboração ficcional.

Entretanto, a implosão do subjetivo e sua exterioridade que experienciamos, conforme sugerida por Guattari, consegue sustentar tal distinção? Ou esse movimento político-geológico, caracterizado por Sloterdijk como a destruição técnica da jaula onde os deuses olímpicos haviam enclausurado os titãs<sup>23</sup>, exige, em suas urgências de ordem primordialmente econômico-industrial, uma radical reorganização da libido psíquica na compreensão dos alicerces de seus fazeres e as decorrentes reverberações (bem como suas recorrentes inspirações) éticas de tais atos por sobre o tecido daimônico das afeições cósmicas?

A nova ‘condição humana’ caracterizada pelo impacto humano rapidamente crescente tanto no ambiente quanto na vida mesma representa um desafio político e conceitual sem precedentes. Portanto, as tradições do pensamento ocidental são repetidamente confrontadas com seus limites internos e seus pontos de inflexão intelectuais. Isso é ilustrado pelo dualismo de natureza e sociedade central para muitas disciplinas. Como pode sua flexibilidade ser aprimorada e adaptada para o Antropoceno? Poderíamos nos beneficiar ao aplicar os mesmos alicerces teóricos para tanto o nano-mundo dos corpos, células e genes quanto o giga-mundo do globo?<sup>24</sup>

De maneira similar, poderíamos nos beneficiar de um trânsito e compartilhamento significativo entre o campo dos estudos literários, que logrou produzir profundas críticas sobre as distensões sensitivas, espaço-temporais, das operações de escrita e leitura, com o campo das ciências exatas e biológicas, que cada vez mais se vê na necessidade de distintas leituras sobre esse tema precisamente – a matéria e suas torções no tempo – conforme se distancia da ideia de imutabilidade pétrea formulada em torno de algo como Leis Naturais? Em outras palavras: em tal momento de profundo

---

<sup>23</sup> SLOTERDIJK; STIEGLER, 2018, 22m26s. Link para entrevista: <https://youtu.be/ETHOqqKluC4>

<sup>24</sup> PALSSON et al. *Reconceptualizing the ‘Anthropos’ in the Anthropocene*, 2012, 9. Trad. livre do original: “The new ‘human condition’ characterized by rapidly growing human impact in both the environment and life itself represents unprecedented conceptual and political challenges. Thus, traditions of Western thought are repeatedly confronted with their internal limits and intellectual tipping points. This is illustrated by the dualism of nature and society central to many disciplines. How can their flexibility be enhanced and adapted to the Anthropocene? Could we benefit from applying the same theoretical frameworks to both the nano-world of bodies, cells, and genes and the giga-world of the globe?”

*desastre*, não seria propício desenhar os choques e aproximações entre o tempo da literatura e tempo cósmico?

O objetivo primordial do presente estudo é, portanto, o esboço de um cenário menos enfadonho e mumificado quanto às condições simbióticas dentro das quais o aglomerado humano tece suas ficções somato-nomológicas. Para tanto, buscando exercitar tal flexibilidade epistêmica, devemos sugerir algumas maneiras segundo as quais podemos perceber que aquilo que lentamente vai deixando de ser nomeado “mundo natural” exala e produz ficção e literatura em seu próprio pulso terreno, ctônico, cósmico.

Entretanto, estaríamos sendo demasiado frios se deixássemos de sublinhar a efervescente paixão que tal catastrófico cenário incita, marcado pela inabalável certeza de que algo agoniza na percepção de uma profunda e extensa humilhação em escala planetária no que tange a qualquer um dos grandes significantes: vida, literatura, política ou desejo. A tarefa da presente pesquisa não deixa de se anunciar como um dos inúmeros possíveis e necessários ímpetus de “decifrar se existe uma forma de vida completamente nova que aspire a ser dita nessa dor que se constata silenciosamente em todos os habitantes do orbe”<sup>25</sup>.

Assim, o ideal fantasioso que lhe subjaz não deve se furtrar à formulação que Félix Guattari propõe sobre as reorganizações em curso no pensamento, na política e, fundamentalmente, na relação entre tempo e libido:

O que está em questão é a maneira de viver daqui em diante sobre este planeta, no contexto da aceleração das mutações técnico-científicas e do considerável crescimento demográfico. Em função do contínuo desenvolvimento do trabalho maquínico redobrado pela revolução informática, as forças produtivas vão tornar disponível uma quantidade cada vez maior de atividade humana potencial. Mas com que finalidade? A do desemprego, da marginalidade opressiva, da solidão, da ociosidade, da angústia, da neurose, ou a da cultura, da criação, da pesquisa, da reinvenção do meio ambiente, do enriquecimento dos modos de vida e de sensibilidade?<sup>26</sup>

Nenhum desses significantes – “atividade humana potencial”, “angústia”, “neurose”, “criação”, “sensibilidade” – deve ser tomado por dado. Todos dizem respeito a um mistério abissal cuja impossibilidade de resolução é o eterno *locus* de gestação da

---

<sup>25</sup> LUDUEÑA ROMANDINI. Op. cit., 2018, 155

<sup>26</sup> *As três ecologias*, 2015, 8-9



literatura. Portanto, ao se firmar um compromisso ético e metodológico contra a “auto-imagem fálica do mesmo”, torna-se igualmente importante evitar a voz do “homem do *dictare*”, que nas épocas de crise vem “naturalmente tomar o lugar dos escritores, dos artistas e dos pensadores” com sua “fala vazia do comando”<sup>27</sup>. Por isso a escolha semântica de Guattari, nessa passagem que arrisca tocar em um primitivo desejo de um “civilizado edênico”<sup>28</sup>, é fortuita, dada a natureza inconclusiva de cada um dos termos: significantes, portanto, e não significados cujo fechamento poderia levar a uma estetização selvagem da política, como o fez Herbert Spencer com seu darwinismo social<sup>29</sup>.

Muito pelo contrário, será necessário insistir no caráter *inacabado* das relações ditas naturais que constroem o mundo não-humano. Neste sentido, abarcar a criatividade ficcional humana enquanto epifenômeno da natureza de maneira alguma encerra ou sutura o infinito literário, mas antes e acima de tudo visa multiplicar as relações entre as sensibilidades distribuídas pelo cosmos.

Sobre a estrutura do texto, é possível que, ao primeiro vislumbre do sumário, salte aos olhos o eco das categorias da biblioteca de Aby Warburg, nomeando cada um dos capítulos. Como se tornará evidente, Warburg figura como um importante personagem de nossa fábula teórica, e o acosso a mover o presente escrito é de fato reverberação de similares abalos sísmicos que o cientista da cultura buscava gravar. As categorias de sua biblioteca auxiliam-nos a pensar as consequências últimas de qualquer caminho epistemológico de investigação, em um pulso igualmente válido para ambas as suas direções, que se permite enunciar duplamente: imagens inspiram palavras que orientam ações / ações orientam palavras que configuram imagens. É esse respiro, do fantasmático ao gesto, da fantasia ao mundo, que a presente tese busca encadear.

Desta maneira, o percurso teórico conduzido no estudo será o seguinte:

- No capítulo 1. IMAGEM abordaremos o postulado ontológico da espectrologia, conforme proposto por Fabián Ludueña Romadini, de um *cosmos fraturado*, e seu derivado necessário que é o espetáculo metamórfico do mundo. Ao final do capítulo, utilizaremos dos conceitos explorados para lermos *A Queda do Céu* de Davi Kopenawa, atentos ao emprego do significante *utupë* em sua relação performática fenomenontológica para com a floresta-cosmo *Hutukara*;

---

<sup>27</sup> BLANCHOT. *O livro por vir*, 2005, 322-3

<sup>28</sup> *Ibid.*, 350

<sup>29</sup> DARDOT; LAVAL. *A nova razão do mundo*, 2016, 50-6

- No capítulo 2. PALAVRA veremos como as operações da memória causam um transbordamento do fantasmático ao carnal e vice-versa, localizando a *entropia* como conceito-chave para tal extravasamento metabólico. Analisaremos as relações entre memória, significação e fertilidade, investigando o acosso da reprodução espiralada das formas e dos gestos que movia Warburg e sua biblioteca. Ao final do capítulo, leremos os *120 Dias de Sodoma* de Sade, buscando pontuar como a escavação significativa no limite do dizível reverbera na gestação de mundo;

- No capítulo 3. ORIENTAÇÃO trabalharemos o conceito de *ficção* conforme proposto por Hans Vaihinger, enquanto recorte no ilimitado do real para o estabelecimento de uma irrealidade formalmente mantida, com vistas para a produção da matéria e o trânsito das paixões daimônicas. Ao final do capítulo, abordaremos *Annihilation* de Jeff Vandermeer, em cuja trama o escrito do indizível figura como epicentro de mutações genéticas em larga escala;

- No capítulo 4. AÇÃO operaremos uma forma de conclusão do escrito, revisitando cada um dos conceitos-chave apresentados em cada capítulo e concatenando-os livremente com as demais categorias do texto. Seguramente, passagens revisitadas poderão agora ser lidas de maneira inaudita. Finalizaremos com uma esquematização de como a disciplina aqui almejada, a Filologia Cósmica, pode dar conta de costurar saberes advindos de distintos silos do conhecimento, acolhendo seu profundo desejo de trânsito e enlaçamento.

## 1. IMAGEM

*Aí, a força da yãkoana me pegava e em seguida me fazia morrer. Eu rolava e me debatia no chão, como um fantasma. [...] Minha pele permanecia estirada no chão, enquanto os xapiri pegavam minha imagem e levavam para longe, muito ligeiros. Eu voava com eles até as costas do céu, onde vivem os mortos, ou para o mundo subterrâneo dos ancestrais aõpatari.*

– Davi Kopenawa, *A Queda do Céu*

*I am a ghost wanting what every ghost wants  
– a body.*

– William S. Burroughs, *Naked Lunch*

### 1.1. “Percepção é leitura”

Uma forma-de-vida está aberta à percepção.

Esta é a enunciação de abertura de nossa fábula teórica, o primeiro compasso de nossa *overture*. Enquanto manifestação de um relâmpago, ela poderia se inscrever: “uma forma-de-vida abre seus olhos...”: queremos aludir, afinal, ao encontro entre mundo e sensibilidade. Por que não iniciar dessa maneira? Poderíamos fabular sobre um primeiro encontro, como a construção anterior entre aspas; entretanto, tal singularidade de um episódio plenamente inaugural é impossível de ser tomada criticamente. Nada começa, em absoluto exílio: nenhuma forma-de-vida abre seus olhos e vê neste movimento o berço completo de sua relação com o mundo, antes da qual a polaridade aludida era inexistente. É impossível conceber um momento para tal inexistência, que concederia ao relâmpago da percepção seu *fiat lux*: sustentaremos tal impossibilidade ao longo de todo o texto. Com base nessa crença não abrimos nossa fábula a partir do Um da Gênese, mas sim à estranheza do encontro entre desconhecidos.

Assim: uma forma-de-vida está aberta à percepção. *Estar*: esse valioso significante, tão raro, cujo uso corriqueiro no português logra condensar boa parte do empreendimento filosófico de *Ser e Tempo*<sup>30</sup>, encontra sua etimologia no latim *stare*: encarar, olhar fixamente. O recorte temporal do ser, o fragmento ontológico no qual o ente está agenciado (*se vê agenciado*), coincide assim com *uma mirada fixa, obstinada*. Logo, o evento da percepção é marca qualitativa de um descompasso transformador: a percepção é um pequeno encontro de um fragmento de mundo com um fragmento de sensibilidade.

Desse estado de abertura, uma irrefreável irrupção: traços, cores, cheiros, sabores, rumores que estendem a percepção ao inundá-la em dinamismos: “Eis-me portanto em presença de imagens, no sentido mais vago em que se possa tomar essa palavra, imagens percebidas quando abro meus sentidos, despercebidas quando os fecho”. A percepção se vê agenciada por uma borbulhante tempestade estética, um desfile meteórico composto por inconciliáveis exemplares dessa “existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa – uma existência situada a meio caminho entre a ‘coisa’ e a ‘representação’”<sup>31</sup>.

Imagens: o que, delas, a percepção efetivamente captura? Que parcela dessa existência exógena ela logra conectar, enlaçar; com base em que? Onde a mirada se fixa, onde *está* o olhar? Aqui, de pronto o imperativo filológico: “Percepção é leitura”, rabisca apressadamente Walter Benjamin em seus *Fragmentos de filosofia da linguagem e epistemologia*<sup>32</sup>. Mais uma vez, a interrogação etimológica quanto ao predicado deste pequenino enunciado se apresenta de grande valia: William Sherman nos lembra que o *legere* latino, de onde advém a leitura, implica, muito antes de sua afiliação para com o objeto livro, um conjunto de significados a gravitar em torno das ações de “observação [*observing*] e almejo [*pursuing*], [...] colheita [*gathering*], escolha [*choosing*], escuta alheia [*overhearing*], roubo [*stealing*], perambulação [*wandering*], e rastreamento [*tracking*”<sup>33</sup>. Logo, uma forma-de-vida está aberta à percepção: tem sua sensibilidade

---

<sup>30</sup> HEIDEGGER, 2012

<sup>31</sup> BERGSON. *Matéria e memória*, 1999, 11, 1-2

<sup>32</sup> In: *Linguagem, Tradução e Literatura*, 2018, 29

<sup>33</sup> SHERMAN. *Used Books*, 2008, XVI. Tradução livre do original: “*Legere* referred to a broad cluster of activities including observing and pursuing, in which the taking in of texts was neither the earliest nor the most dominant meaning; and many of the mental and physical activities it covered – including gathering, choosing, overhearing, stealing, wandering, and tracking – now survive only in specialized applications or metaphorical associations (some of which are reactivated in Michel de Certeau’s suggestive essay “Reading as Poaching”).”

inundada por imagens, entrelaçadas em uma tessitura – um *texto* – de absorção ilimitada, a partir da qual necessariamente escolhe, cata, fareja, *deseja* cadeias de significação, de afetação sensível através da membrana do corpo – essa região porosa que se eriça em múltiplas direções ao estímulo espetacular da tempestade que lhe embala.

Tal interação nada tem de inócuo, não diz de uma passagem passiva através de um meio inofensivo e destituído de consequências para o conjunto somático da vida. Mais que representações e menos que coisas, as imagens ainda assim agenciam e moldam o próprio princípio de vitalidade: “A vida animal – a vida sensível em todas as suas formas – pode ser definida como uma faculdade particular de se relacionar com as imagens: ela é a vida que as próprias imagens esculpiram e tornaram possível. Cada animal não é senão uma forma particular de abertura ao sensível, uma certa capacidade de apropriar-se dele e de interagir com ele”<sup>34</sup>. A tempestade estética que inunda a percepção demanda a leitura como uma urgência de formatação: não de maneira idealista, frente à pura forma deídica do conhecimento, mas pela intoxicação sensível que nunca descansa e que nos é impossível antecipar.

Participamos dessa incapacidade de antecipação, na medida em que também nos sabemos imagem: “somos seres olhados no espetáculo do mundo”<sup>35</sup>. “Meu corpo é portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe”<sup>36</sup>: a escolha, aqui, precisamente outra sinonímia de nossa insistência – o *colligo* de onde ela advém (*ex-*) indica precisamente a colheita, a leitura. Parte arbítrio, parte *habitus*; parte *fatus*, parte *fate*, o ímpeto de tal escolha segue se furtando em meio às querelas lexicais contemporâneas que parecem nunca conseguir se decidir quanto a uma terminologia adequada para o vetor psíquico – pulsão ou instinto.

De um modo ou de outro, para além de qualquer deliberação teórica póstuma, é evidente que as imagens extraem o tipo de transbordamento de corpo que chamamos de gozo. Seja o infante tomado pela “assunção jubilatória de sua imagem especular”<sup>37</sup> ou pelo “deleite em reconhecer animais domésticos, aves e até mesmo peixes”<sup>38</sup>, o gozo de se deixar dragar pelas imagens do mundo guia todas as formas de relação da vida para

---

<sup>34</sup> COCCIA. *A Vida Sensível*, 2010, 10

<sup>35</sup> LACAN. *O Seminário: Livro 11, Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, 2008b, 78

<sup>36</sup> BERGSON. *Op. cit.*, 1999, 14

<sup>37</sup> LACAN. *O estádio do espelho*, in: *Escritos*, 1998, 97

<sup>38</sup> MARGULIS; SAGAN. *Acquiring genomes*, 2002, 5

com ele, incluso necessariamente as modalidades de conhecimento. Ao lembrar que *species* deriva de *speculare*, não nos restará dúvidas que a empreitada de Charles Darwin a bordo do HMS Beagle consistia em cartografar *a origem do espetáculo da vida*.

Abordar o conhecimento desta maneira nos leva a um terreno estético da existência no qual “[p]ensar não significa constituir-se no fundamento das ideias ou dos conceitos, senão abrir uma ferida na subjetividade, uma *Ichspaltung*, para que o vento, a chuva, os astros, os elementos, os demônios, os fantasmas, os animais, as plantas, os minerais, possam nos acompanhar e converter o homem em um ser pensante”<sup>39</sup>. O pensamento se torna assim uma força resultante do vetor simbólico, aquele que permite *jogar com* (gr. *syn* + *bállein*, jogar) as imagens do mundo conforme elas invadem nossa sensibilidade e transformam os limites da membrana do corpo. Pensar, ler, é redesenhar esses limites, ao colher as imagens que populam e dinamizam o cosmos. Leitura: remanejamento afetivo da posição das imagens do cosmos.

Ora, se a percepção é leitura, se a mirada ontológica se obstina gustativamente por sobre determinados aspectos da tessitura imagética em detrimento de outros, torna-se evidente que no seio mesmo da apresentabilidade da imagem se furtam elementos, cores, sabores *ilegíveis*. Um dar-a-ver evasivo, que desnuda ao velar, que obscurece ao projetar sua luz: tal ferida, o núcleo ilegível da imagem, marca aqui a primeira – talvez a mais importante e fundamental – das incontáveis fissuras que sublinharemos em nossa investigação.

Desdobraremos nossa pesquisa na direção de uma ética epistemológica adequada à imponência cósmica que tal fissura imagética funda. Para tanto, deveremos percorrer um pequeno desvio e buscar traçar um esboço da lógica contra a qual tentaremos construir uma diferença produtiva. Desde o início anunciamos uma posição anti-antrópocêntrica, que nada mais é que uma ética anti-excepcionalista. Especificidade, no que essa palavra se relaciona a *species* e ao espetáculo, não é sinônima de excepcionalidade ou mesmo singularidade. Considerar a origem das *species* é lembrar que evolução deriva de *ēvolūtiō*: o desenrolar de um livro, *leitura*. A excepcionalidade pressupõe uma irrupção absolutamente desconexa, sem capacidade de envolvimento e desenvolvimento do mundo para com ela (*Fiat Lux!*). É sobre a tentativa de coagular uma excepcionalidade antrópica que falaremos agora, para poder desdobrar nosso argumento em outra direção nas seções subsequentes.

---

<sup>39</sup> PRÓSPERI. *La máquina óptica*, 2019, 32

## 1.2. O humano enquanto imagem

Poucos desejos de poder se elevam acima da urgência de suturar essa fissura que se escancara no cerne da imagem e da imaginação. Thomas Hobbes soube localizar com contundente clareza a decisiva importância política que tal sutura deve operar: em última instância, o *Leviatã* nada mais é que uma colossal empreitada de assentamento de pontes através do abismo fenomenológico que impele a leitura e a significação. Assim, seu percurso teórico se inicia com a proa apontada precisamente na mesma direção da abertura dos sentidos à percepção do mundo que operamos na primeira seção do presente capítulo:

Tudo o que em nós é pressionado são apenas movimentos diversos (pois movimento produz nada mais que movimento). Mas sua aparência, a nós, acordados ou sonhando, é uma Imaginação [en. *fancy*, gr. *fantasia*, lat. *phantasma*]. Assim, da mesma forma que, ao pressionarmos, esfregarmos ou golpearmos os Olhos, imaginamos uma luz e, ao pressionarmos a Orelha, imaginamos um ruído, os corpos que vemos ou ouvimos fazem e produzem o mesmo efeito por sua ação vigorosa, embora invisível. Pois, se aquelas Cores e aqueles Sons estivessem nos Corpos ou nos Objetos que os causam, não poderiam ser separados deles, mas o são por meio da reflexão, conforme podemos ver nos espelhos e nos Ecos: pelos quais sabemos que a coisa que vemos está em um lugar; a aparência, em outro. E, embora a certa distância, o próprio objeto real pareça investido da imaginação que ele causa em nós; ainda assim, o objeto é uma coisa e a imagem ou a imaginação é outra.<sup>40</sup>

Tal distinção entre as coisas, as imagens, os sentidos e a imaginação, em um jogo pneumatológico de pressões orgânicas, pode parecer corriqueira e facilmente assimilável em sua apresentação – ainda mais quando se compreende o público ao qual tais partes da obra se destinavam, graças à posterior menção aos absurdos quiméricos que a “demonologia dos gentios” pode vir a engendrar em seu espetacular apartamento para com a verdade<sup>41</sup>. É imperativo para Hobbes iniciar desenhando uma distinção fundamental, que separa duas modalidades de olhar: “o sensível e o inteligível, o corporal

---

<sup>40</sup> HOBBS. *O Leviatã*, 2015, 18

<sup>41</sup> *Ibid.*, 549-71

e o anímico, o material e o espiritual, o contingente e o necessário, etc.”<sup>42</sup>. *Grosso modo*, seu movimento nos diz: é necessário contornar as superstições fantasmagóricas que assombram a gente comum, confundindo esferas distintas da sensibilidade, para que marchemos na direção de uma fenomenologia racional, assim permitindo que o pacto social efetivamente funcione.

Entretanto, a referida passagem, localizada no primeiro capítulo do *Leviatã*, denota o abismo sensível prenhe de consequências que tanto nos concerne: a ambiguidade atribuída às implicações derivadas da pressão que o mundo exerce sobre os órgãos de percepção do corpo. O fato de que os fantasmas possam se descolar das coisas e assim fundar uma assimetria irresolúvel entre ambos – entre mundo verdadeiro e mundo aparente, entre coisa e representação, entre ser e ver – aponta, desde a abertura da obra, para um descompasso fenomenológico cujo mitigar é a operação central do enodamento civil que constitui a *pólis*. Como o leu Fabián Ludueña, “o rechaço metafísico da espectralidade é o gesto político que inaugura o *nomos* da Modernidade, já que atua sobre a imaginação, que, para Hobbes, constitui a *arché* última sobre a qual os homens operam para constituir regimes políticos e assegurar a paz da sociedade civil.”<sup>43</sup>

Em que implica essa *arché* fundacional da política? Germán Prósperi nos oferece a mais profunda das consequências para tal fundamento em sua *Máquina Óptica*. Segundo Prósperi, as duas modalidades de olhar que Hobbes propõe se encaixam em uma tradição da história do pensamento que trilha o caminho do conhecimento a partir de dois índices: o olho do corpo (indexação à qual correspondem o sensível, o material, o contingente) e o olho da alma (ao qual correspondem o inteligível, o espiritual, o necessário). Assim, a história da metafísica não somente evidencia seu caráter ocularcentrista, mas essencialmente sua vertente binocular e acima de tudo *diplopica*, dado que aos dois olhares é impossível convergir em um mesmo ponto de observação unívoca:

A diplopia [...] se produz quando os olhos não conseguem convergir em um mesmo ponto de fixação. Cada olho possui um ponto retiniano específico que logo se superpõe no nervo comum formando uma imagem única. Esses pontos, entretanto, são necessariamente díspares. O mecanismo do estereoscópio, por isso mesmo, consiste precisamente em fundir as imagens binoculares. [...]

---

<sup>42</sup> PRÓSPERI. Op. cit., 2019, 63

<sup>43</sup> LUDUEÑA ROMANDINI. Op. cit., 2018, 22-3



Cada olho, o da alma e o do corpo, possui um ponto retiniano próprio e diverso ao outro olho. Em consequência, cada olho tem também seu próprio objeto e seu campo de visibilidade particular.<sup>44</sup>

O argumento de Prósperi não deriva, entretanto, na direção de uma segmentação dos saberes, de uma inconciliabilidade das disciplinas – a física e a metafísica – que deverá ser mantida graças ao impossível da convergência de olhares. Ao dizer que “as duas imagens provenientes de cada olho, o da alma e o do corpo, se integram ou resolvem no quiasma óptico, *identificado por nós com a imaginação*”<sup>45</sup>, a profunda consequência extraída de tal projeção estereoscópica consiste precisamente no fato de perceber que “o humano é a *resolução contingente*, ou seja histórica, dessa disparidade, o efeito óptico dos dois olhares: o *relevo* ou a *visão em profundidade*.”<sup>46</sup> Ou seja, o que a introdução de Hobbes busca orientar é o terreno ontológico sobre o qual sua teoria se debruçará, dado que o cenário derivado de tal produção diplópica compreende que “*o estatuto ontológico do homem é concretamente o de uma imagem*”<sup>47</sup>.

Deste modo, a cautela de Hobbes se soma à impossibilidade de resolução de um impasse arcaico, cuja minuciosa genealogia aparece traçada nas *Estâncias* de Giorgio Agamben<sup>48</sup>. Entre Platão, Aristóteles, Avicena e Freud, Agamben localiza a ambiguidade produzida pela assimetria sensorial: embora a imaginação seja “diferente da sensação, pois os fantasmas se produzem mesmo na ausência das sensações, assim como ocorre quando mantemos os olhos fechados”, é imprescindível ressaltar que “*nihil potest homo intelligere sine phantasmata* [o homem não pode entender nada sem fantasmas]”<sup>49</sup>. Sendo impossível exorcizar o fantasma integralmente, torna-se necessário domesticá-lo, limpar a coisa de sua representação ilusória, estancar o desvario da leitura desregrada do mundo ao concluí-la de maneira determinada. Estes são apenas alguns dos nomes e operações da pulsão de morte que perfura os sentidos e ensurdece a percepção – surdez que o Leviatã segue buscando, em seu infindável levante por sobre a cacofonia tribal.

O terreno das reais consequências que tal fenomenologia ou fantasmologia acaba por preparar diz, portanto, justamente sobre o *ser* daquele agenciado pelo enodamento civil e que responde pelo título de sujeito político. O humano, convocado a

---

<sup>44</sup> PRÓSPERI. Op. cit., 2019, 55

<sup>45</sup> Ibid., 24. Grifos meus

<sup>46</sup> Ibid., 44. Grifos do autor

<sup>47</sup> Ibid., 25. Grifos meus

<sup>48</sup> AGAMBEN. *Estâncias*, 2007, 119-156

<sup>49</sup> Ibid., 135-6

participar da comunidade delimitada pelos muros que afugentam a selva, é precisamente o produto elástico e contingente da assimetria espaçada entre o olho do corpo e o olho da alma – ou, como poderíamos formular de outra maneira, entre a linguagem limitada das coisas e a linguagem ilimitada do desejo. É a elasticidade contida na percepção confusa entre as coisas e suas imagens o que concede volume à ontologia da humanidade, uma resolução *histórica e contingente*.

Torna-se então evidente o terreno basal da disputa hobbesiana, a *arché* última da imaginação política: a domesticação da fratura passional que qualifica e impele o humano. Trata-se de uma disputa imagética, portanto onírica, que busca determinar o indeterminável, selar em significado o significante e num mesmo golpe antagonizar o monstruoso e o ilusório, indignos de participação da *pólis*. Disputa complexa, pois coloca sob ferro e fogo precisamente o terreno da espectrologia de onde afloram as quimeras e as confusões sensoriais na direção do infinito – em outras palavras, a mesma fratura de onde transbordam a profusão significante e o afloramento da Poesia, ambos tão caros à autoidentificação humanista. O homem não entende nada sem fantasmas, não entende nada senão fantasmas, não joga com nada senão fantasmas: estancar este jogo é estancar a humanidade, congelá-la em um sonho de criogenia estável.

Isso nos leva, inevitavelmente, à pergunta sobre o ordenamento cardeal das primazias ontológicas: é primeiro o ser ou não-ser? Nasce primeiro o humano ou o monstro? A besta ou o soberano? Sente-se primeiro a ilusão ou a verdade?

A multiplicidade de variações mitológicas sobre tal hierarquia não encontra univocidade nos registros etnográficos sobre as humanidades dispersas pelo globo. Uma “perspectiva teriocêntrica segundo a qual, como sucede aos Wari”<sup>50</sup>, ‘se não soubessem o que é ser *karawa* [presa, animal, não-humano], não poderiam experimentar o que é realmente ser humano”<sup>51</sup>, por exemplo, diz da primazia de uma experiência de supressão bestial anterior à humanidade em nosso quiasma fantasmático. A subjetividade daí derivada parte de um *locus* demasiado real: só se torna sujeito quem primeiramente sujeita-se a ser devorado.

Entretanto, a consequência ética do teriocentrismo não necessariamente deve escoar na direção do pastoreio do ser ou da hostilidade de um mundo lupino assumida em seu suprassumo – a conhecida fábula da técnica humana nascida de sua inerente

---

<sup>50</sup> Povo originário falante de língua da família *txapakura*, localizado no estado de Rondônia.

<sup>51</sup> VALENTIM. *Extramundandade e Sobrenatureza*, 2018, 205

fragilidade. Caso sigamos as coordenadas de Prósperi, as humanidades (agora no plural) devem seus motores criativos em boa parte à irresolúvel confusão sensível que o monstro implica, enquanto fratura e impossibilidade de significação completa, agora compreendida como o encontro messiânico entre os dois olhos, o do corpo e o da alma. Este, portanto, não é higienizável ou passível de expulsão da *pólis*: sem sua presença negativa, o quiasma desaba e o pacto da humanidade contida sob suas paredes com ele desmorona.

Como veremos agora, é precisamente a ambiguidade do quiasma imaginativo e a necessidade da presença do monstro o que impede um regime de conhecimento puramente causal ou racional. O estatuto fantasmático do humano, vazando em metamórfica profusão da fratura espectral, diz de uma elasticidade para todos os efeitos *incalculável*.

### 1.3. Os limites do universo mecanicista

Segundo as seções anteriores, compreendemos que a imagem carrega em seu modo de ser a impossibilidade de sua absorção integral, marcando assim em um mesmo gesto o próprio berço da leitura (que, como vimos, nada mais é que outra palavra para “percepção”). Perceber é ler; estar é farejar: eis o princípio ontológico que nos guia em nossa investigação. Uma indagação metafísica pode, então, ser formulada de acordo com o seguinte teor: como farejar tudo, como absorver o cosmos em seu sabor único? Como enxergar a forma una e fundamental que resulta da performance de tudo que existe?

Se a pergunta lança rajadas de dor em nossos ombros devido ao seu peso colossal, não por isso ela deixa de se consagrar, como vimos, linha de guia de uma significativa tradição do pensamento cujos traços essenciais buscamos aqui apontar apenas de maneira parcial, porém suficientemente satisfatória para o desenvolvimento de nossa própria investigação. Analisemos agora o matrimônio entre a física e a metafísica que encontra na henologia mecanicista seu terreno desejante, ao buscar calcular a cadeia causal que o dinamismo atômico do cosmos irradia desde seu primevo início.

Emil Du Bois-Reymond, em sua palestra de 1874 na Universidade de Berlim sobre os *Limites do nosso conhecimento da Natureza*, apresenta os magníficos horizontes que a física mecanicista poderia vislumbrar, dada a reversibilidade temporal garantida pela imutabilidade das Leis Naturais. A simetria do tempo, ilustrada na possibilidade de se atribuir valores negativos ou positivos para sua variável nas equações newtonianas,

caso abarcasse a totalidade do ricochete molecular de nosso universo poderia então permitir o cálculo de arranjos atômicos em qualquer momento desejado, fossem estes posicionados em nosso passado ou nosso futuro. Tal obscenidade escópica, em sua onisciência matemática, é encarnada no personagem chamado demônio de Laplace, observador de todo o tempo em suas combinações moleculares:

De fato, tal como em equações lunares o astrônomo necessita apenas atribuir um valor negativo ao tempo, para assim determinar se, quando Péricles embarcou em direção ao Epidauro, o Sol estava eclipsado para o Pireu, também a mente imaginada por Laplace, na devida aplicação de sua fórmula universal, poderia nos dizer quem era o Homem na Máscara de Ferro, ou como o presidente faleceu. Como o astrônomo prevê o dia em que daqui anos um cometa emerge novamente das profundezas do espaço na direção dos céus, também tal mente com suas equações poderia determinar o dia em que a cruz grega brilharia da mesquita de Santa Sofia, ou quando a Inglaterra terá consumido o último de seus carvões. Se em sua fórmula universal ele aplicar  $t = -\infty$ , ele poderia assim descobrir a misteriosa condição primeva de todas as coisas.<sup>52</sup>

O entusiasmo do final do século XIX com a ideia de uma “fórmula universal”, ou uma “teoria de tudo”, não deixa de reverberar até os dias de hoje. Entretanto, inúmeras barreiras são colocadas entre o profundo desejo positivista de controle completo por sobre a dinâmica do mundo material observável e sua real domesticação. A principal delas é prontamente exposta por Bois-Reymond da seguinte maneira:

Um cérebro que se encontra, por uma causa ou outra, inconsciente – por exemplo, um cérebro que dorme sem sonhar – caso detivéssemos o conhecimento astronômico para tanto, não guardaria segredo algum; e, acaso possuísssemos igualmente o conhecimento astronômico do restante do corpo, então toda a máquina humana, com sua respiração, seus batimentos cardíacos, suas trocas de materiais, seu calor etc. – em resumo, tudo menos a essência da

---

<sup>52</sup> BOIS-REYMOND, 1874, 18. Trad. livre da edição inglesa: “Indeed, just as in lunar equations the astronomer need give but a negative value to time, in order to determine whether, when Péricles embarked for Epidaurus, the sun was eclipsed for the Piræus, so could the mind imagined by Laplace, by suitable application of its universal formula, tell us who was the Man in the Iron Mask, or how the President was lost. As the astronomer foretells the day whereon years hence a comet emerges again out of the depths of space into the heavens, so could that mind by its equations determine the day whereon the Greek cross shall glitter from the mosque of St. Sophia, or when England shall have consumed the last of her coals. If in his universal formula he set down  $t = -\infty$ , he could discover the mysterious primeval condition of all things.”

matéria e da força, seria completamente decifrado. Aquele que dorme sem sonhos é compreensível para nós, como o universo anterior à consciência. Mas, como no primeiro despertar da consciência, o mundo se tornou duplamente incompreensível, também o é com o adormecido, ao primeiro relance de uma vaga imagem onírica.<sup>53</sup>

Os tais limites expostos na palestra se tornam, então, evidentes: se a resposta para a indagação acerca da teoria totalitária sobre a mecânica do mundo é sua impossibilidade, isso se deve ao fato da consciência material se ver, pelo menos todas as noites, entrecortada pelos efeitos de um regime de imaginação irrefreável, inconsciente e imaterial, e no entanto absolutamente decisivo para a organização da matéria. Este *locus* psíquico por onde afloram as quimeras e as fantasias seriam, para o fisiologista alemão do final do século XIX, os limites da ciência natural, o limiar da visibilidade da Natureza. Corolário: *a imagem opera a modalidade de ser que escapa ao cálculo da causalidade*.

Ainda que identifique as limitações que frustram o demônio de Laplace, a exposição de Bois-Reymond não deixa de sublinhar a prolífica fratura entre uma Natureza mecanicista guiada por leis imutáveis e uma Humanidade livre guiada pelo arbítrio de sua criatividade notadamente imagética: afinal, é o despertar da consciência e do sonho antrópico aquilo que torna o mundo “duplamente incompreensível”. Certamente esta divisão cumpre uma função histórica no que tange ao processo de industrialização de sociedades cada vez mais sedentas pelo aprimoramento de suas produções, com toda a geração de energia que tal tipo de ambição requer. Tal separação pode ser expressa em termos imagéticos, dado que ela garante que “[o] que é preservado é o cinema no qual a projeção do desejo humano pode se reproduzir sobre a tela em branco de todo o resto”<sup>54</sup>: o mundo natural é, assim, nada além de um vasto estoque de tintas, as quais uma humanidade isolada de seus princípios pétreos pelo santo advento do livre-arbítrio pode extrair para a pintura de seus sonhos.

---

<sup>53</sup> Ibid., 28-9. Trad. livre do original: “A brain that should, from one cause or another, be unconscious—for instance, one that should sleep without dreaming—would, had we astronomical knowledge of it, hold no secret; and, if we possessed astronomical knowledge of the rest of the body also, then the whole human machine, with its respiration, its heart-beats, its exchanges of materials, its heat, etc.—in short, every thing short of the essence of matter and force, would be fully deciphered. The dreamless sleeper is comprehensible to us, like the universe previous to consciousness. But, as, on the first awakening of consciousness, the world became doubly incomprehensible, so too is it with the sleeper, at the first appearance of a faint image in dreaming.”

<sup>54</sup> MORTON. Op. cit., 2017, 37

A pintura, por sua vez, é o próprio advento da humanidade: pegadas vermelhas nas paredes, deuses animais, a aterrorizante aventura da caça descolada de sua materialidade para adentrar o infindável enigma do dar-a-ver espiritual que chamamos imagem são os verdadeiros vestígios de um evento divino cuja erupção alterou drasticamente o caminho da existência. Este umbral de abertura sem volta na direção de uma forma de vida fundamentalmente espetacular não deixa de ser marcado por Bataille, para quem “[o] nome de Lascaux é assim o símbolo das eras que assistiram a passagem da besta humana ao ser *separado* que somos”<sup>55</sup>: “O ‘homem de Lascaux’ criou *do nada este mundo da arte, onde começa a comunicação dos espíritos*”<sup>56</sup>. Antes do estirão muscular hominídeo que levantaria, de maneira miraculosa, o primeiro carvão na direção da pedra, somos portanto levados a imaginar um mundo despido do trânsito sensível, onde nada comunica nada e o silêncio rochoso reina em inveterada afasia.

Esse é um dos conhecidos capítulos de uma fábula em exaustão que Timothy Morton nomeia *The Severing – A Rachadura*. Para Morton, “A Rachadura é uma fissura traumática, fundacional entre, para colocar em contundentes termos lacanianos, *realidade* (o mundo correlacional humano) e *o real* (simbiose ecológica de partes humanas e não-humanas da biosfera)”<sup>57</sup>. Apesar de propor uma tradução questionável de Real, ao procurar estipular (de maneira marcadamente estadunidense) o terreno de ação para um colossal e escorregadio significante cujas operações não podem ser tão pontualmente contidas – afinal, mesmo a “simbiose ecológica de partes humanas e não-humanas da biosfera” deverá ser confrontada com sua própria fragmentação ex-sistente<sup>58</sup> –, sua exposição não deixa de introduzir valor para o cenário que aqui desenhamos: “Nossa história sobre como nos alienamos é ela própria um artefato alienado da Rachadura! Fomos alienados não da consistência mas da inconsistência”<sup>59</sup>. Isto é: a história de

---

<sup>55</sup> BATAILLE. *Lascaux o el nacimiento del arte*, 2003, 31. Trad. livre da edição argentina: “El nombre de Lascaux es así el símbolo de las eras que supieron del pasaje de la bestia humana al ser *separado* que somos.” Grifo meu.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 18. Trad. livre da edição argentina: “El ‘hombre de Lascaux’ creó *de la nada este mundo del arte, en donde comienza la comunicación de los espíritus.*” Grifos do autor.

<sup>57</sup> *Op. cit.*, 2017, 13. Trad. livre do original: “The Severing is a foundational, traumatic fissure between, to put it in stark Lacanian terms, *reality* (the human-correlated world) and *the real* (ecological symbiosis of human and nonhuman parts of the biosphere).” Grifos do autor.

<sup>58</sup> LACAN. *O Seminário: Livro 23, O Sinthoma*, 2007, 49. Do trecho: “Entretanto, não é por acaso, mas como resultado de uma concentração que seja no imaginário que eu coloque o suporte do que é a consistência, assim como faço do furo o essencial do que diz respeito ao simbólico e ao real sustentando especialmente o que chamo de a ex-sistência.”

<sup>59</sup> MORTON. *Op. cit.*, 2017, 17. Trad. livre do original: “Our story about how we have been alienated is itself an alienated artefact of the Severing! We have been alienated not from consistency but from inconsistency.”

Lascaux, conforme a fábula de Bataille, não necessariamente diz do descolamento libertário da imagem de um regime de imutabilidade determinista, mas ela se inclui em uma narrativa que recusa a enxergar o indeterminismo que subjaz a própria matéria que lhe trouxe à vida.

Afinal, é possível seguir tratando as questões antrópicas dessa maneira, como ilhas de inovações criativas em um mar de automações cegas? “O que acontece quando o excepcionalismo humano e o individualismo limitado, esses velhos serrotes da filosofia e política econômica ocidentais, se tornam impensáveis nas melhores ciências, sejam estas naturais ou sociais? Seriam impensáveis: não disponíveis para se pensar com”<sup>60</sup>?

As derradeiras conquistas de uma visão mecanicista da Natureza, expressa nas leis newtonianas e sua reversibilidade temporal, certamente marcaram radicais transformações no que tange à exploração dos limites espaciais e espacializantes da técnica humana<sup>61</sup>. Entretanto, os avanços de pesquisas realizadas a partir do final do século XX sobre a importância de processos físico-químicos *irreversíveis* para o cosmos acabaram por reordenar uma antiga hierarquia:

Nós hoje sabemos que a irreversibilidade leva a uma série de novos fenômenos, como formações de vórtex, oscilações químicas e luz de laser, todos ilustrando o papel essencialmente *construtivo* da flecha do tempo. Irreversibilidade não mais pode ser identificada como uma mera aparência que desapareceria caso tivéssemos um conhecimento perfeito. Ao contrário, ela leva à coerência, a efeitos que englobam bilhões e bilhões de partículas. Falando figurativamente, a matéria em equilíbrio, sem a flecha do tempo, é “cega”, mas com a flecha do tempo, ela começa a “ver”. Sem essa nova coerência devido a processos irreversíveis de não-equilíbrio, a vida na Terra seria impossível de se compreender. A alegação de que a flecha do tempo é “somente fenomenológica”, ou subjetiva, é portanto absurda. Nós de fato somos os filhos da flecha do tempo, da evolução, não seus progenitores.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> HARAWAY. Op. cit., 2016, 30. Trad. livre do original: “What happens when human exceptionalism and bounded individualism, those old saws of Western philosophy and political economics, become unthinkable in the best sciences, whether natural or social? Seriously unthinkable: not available to think with.”

<sup>61</sup> Cf. BERESŃAK. *El imperio científico*, 2017

<sup>62</sup> PRIGOGINE; STENGERS. *The end of certainty*, 1997, 3. Grifos dos autores. Trad. livre do original: We now know that irreversibility leads to a host of novel phenomena, such as vortex formation, chemical oscillations, and laser light, all illustrating the essential *constructive* role of the arrow of time. Irreversibility can no longer be identified with a mere appearance that would disappear if we had perfect knowledge. Instead, it leads to coherence, to effects that encompass billions and billions of particles. Figuratively speaking, matter at equilibrium, with no arrow of time, is "blind," but with the arrow of time, it begins to

A citação, do livro de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers sobre *O fim das certezas*, toca em um ponto caro para nossa investigação, ao poetizar sobre a propensão da matéria para adentrar o regime da visibilidade imagética uma vez que se lhe atribui a participação em processos irreversíveis, marcados pela flecha do tempo. Poderíamos assim reformular a fábula batailleana: Lascaux é filha do espetáculo, e não progenitora dele. O mundo cego, surdo e mudo, regido pela reversibilidade e imutabilidade, não é senão uma caricatura das profundas consequências que uma existência espetacular deve produzir, precisamente pela ação fantasmática das imagens por sobre a sensibilidade dos corpos animais.

Tal disposição quimérica da imaginação que marca os limites da ciência natural é, nas palavras de Emil Du Bois-Reymond, “‘*was hier im Raume spukt*,’ o espectro que assombra o mundo da matéria”<sup>63</sup>. É somente por esse ponto de indiscernibilidade espectral, a partir do qual a metamorfose imagética encontra-se em constante ebulição irreversível, que podemos compreender a literatura (o jogo de ação da leitura) e seu transbordamento do alicerce antrópico: “Estamos observando o nascimento de uma ciência que não mais se limita a situações idealizadas e simplificadas mas que reflete a complexidade do mundo real, uma ciência que vê a nós e nossa criatividade como parte de uma tendência fundamental presente em todos os níveis da natureza”<sup>64</sup>.

Criatividade, indeterminação, diplopia e espectralidade: como pensar a metafísica a partir da impossibilidade de uma imagem fechada do mundo?

#### 1.4. Cosmos diastásico

Conforme mencionamos anteriormente, uma das histórias possíveis da filosofia ocidental se desenha ao redor da necessidade de estabelecimento psíquico de um regime absoluto de Ser, cujo terreno de contemplação equivale, para todos efeitos, ao demônio de Laplace anteriormente mencionado. Escreve Kant:

---

"see." Without this new coherence due to irreversible, nonequilibrium processes, life on earth would be impossible to envision. The claim that the arrow of time is "only phenomenological," or subjective, is therefore absurd. We are actually the children of the arrow of time, of evolution, not its progenitors.

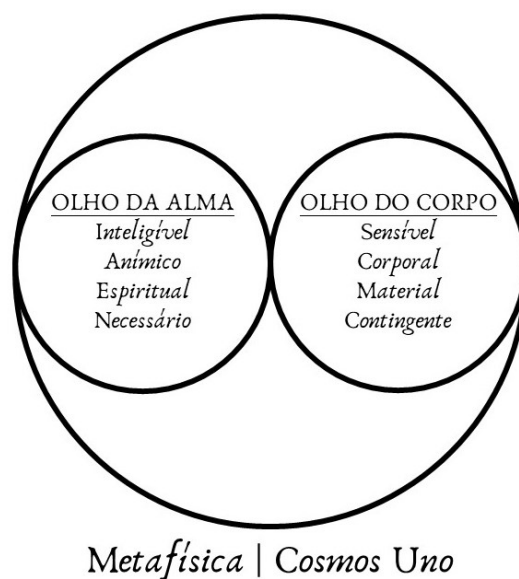
<sup>63</sup> *Limits of our knowledge of nature*, 1874, 22. Da tradução inglesa: “‘*was hier im Raume spukt*,’ the spectre that haunts the world of matter”.

<sup>64</sup> PRIGOGINE; STENGERS. Op. cit., 1997, 7. Trad. livre do original: “We are observing the birth of a science that is no longer limited to idealized and simplified situations but reflects the complexity of the real world, a science that views us and our creativity as part of a fundamental trend present at all levels of nature.”



De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade, as suas manifestações (Erscheinungen)* – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais. A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, com a observação, em suas linhas *gerais*, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa descobrir aí um curso regular – dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais.<sup>65</sup>

A busca pelo estabelecimento de tais “disposições originais” (*arché*) como estrutura arquetípica da construção universal sincrônica, marcadamente determinista, projeta suas ambições por sobre uma corrente de pensadores assombrados pelo desejo de um Todo Único (*hen*) completo, perfeito, infinito e necessariamente Outro: isto é, para com o qual a incompletude, a imperfeição e a finitude humanas estariam em idiossincrático afastamento até, segundo a sugestão de traços narrativos semitas acrescidos à fábula filosófica, o derradeiro momento do episódio messiânico: a univocidade entre o olho do corpo e o olho da alma. Somente então a perfeita fusão entre o corpo sublunar e a ontologia celestial se daria em completude ôntica, um momento cujo sonho e antecipação constituem a própria versão dessa história da metafísica que localizamos e delineamos.



A capacidade de visualizar tal modelo cronológico dessa maneira indica sua própria exaustão principalmente ao posicionar as operações de sua culpa resultante, isto é, o labor psíquico decorrente de sua imponente insuficiência, como os verdadeiros fenômenos observáveis – o verdadeiro espetáculo –, enquanto o almejado horizonte de unicidade permanece às sombras do intelecto e da percepção. Dito de outro modo: o

<sup>65</sup> KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, 1986, 9. Grifos do autor

incansável almejo pelo Uno excreta como subproduto de sua teleologia nada menos que a vida como a conhecemos e experienciamos, necessariamente incompleta e imperfeita.

Pelo menos desde Nietzsche<sup>66</sup> tal constatação acabou por orientar uma filosofia negativa que fez da desativação dos arcanos teóricos responsáveis pela manutenção do modelo ulteriormente messiânico seu ímpeto, sendo um de seus ápices manifestos a teoria desconstrucionista de Jacques Derrida. Entretanto, a desconstrução, enquanto desativação argumentativa dos elementos constituintes e de seus respectivos entrelaçamentos ao longo do percurso histórico de tal tradição metafísica, não deixa de estar marcada por um trabalho de olhos voltados na direção desta, uma encontrando os limites de sua proposição última na outra. A assunção que “não há saber sobre o Espírito que não seja uma temporalidade impura do espectro que desmonta e desmente a pureza do Espírito”<sup>67</sup>, lhe posiciona, em boa medida, como necessário capítulo de tal história. Desta constatação decorre a urgência de um esboço da concepção macro-histórica da metafísica compreendida segundo os polos de sua exposição dialética: entre a vontade de absoluta visibilidade iluminista e o niilismo de sua abissal escuridão.

O predomínio da figuração intelectual de significantes negativos como falta, corte e vazio e, principalmente, a ressonância psíquica que estes incutem na experiência comum de subjetivação, leva-nos a um cenário no qual a decorrente possibilidade de *reconstrução* da matéria (*hylé*) e do pensamento (*nous*) em enodamentos inauditos, cuja própria ebulição metamórfica é marca de sua necessária incompletude (afinal, só se pode migrar para onde não se é), deriva na/da compreensão de um cosmos igualmente incompleto do seu ponto de vista ontológico: não mais como subproduto sacrílego que insiste em chafurdar na misteriosa impureza de seu não-ainda, mas como forma-de-vida em irrefreável eclosão. Uma das notáveis consequências do delineio de tal cenário consiste em conceber verdadeiros espaços vazios de ser, sendo só a iteração ontológica aquilo que possibilita a ideia de um não-*Todo*. Este seria o terreno por excelência da espectrologia conforme pensada por Fabián Ludueña:

---

<sup>66</sup> “Nós nos aguçamos e tornamo-nos frios e duros com a percepção que o mundo que habitamos é imoral, inumano e ‘indivino’ – por muito tempo nós o interpretamos falsa e mentirosamente, mas conforme o desejo e a vontade de nossa veneração, isto é, conforme uma *necessidade*. Pois o homem é um animal venerador! Mas também um animal desconfiado: e o fato de o mundo *não* valer o que acreditávamos é aproximadamente a coisa mais segura de que a nossa desconfiança enfim se apoderou. Quanto mais desconfiança, mais filosofia.” (*A gaia ciência*, 2012, 212-3)

<sup>67</sup> Assim Fabián Ludueña resume a desconstrução, em *Princípios de Espectrologia*, 2018, 150

O princípio da disjunção espectrológica se erige como contraponto ao edifício da metafísica ocidental construído sobre dois axiomas que constituem seus pilares: *natura determinatur ad unum* (necessariedade de um cosmos ordenado na unicidade de suas operações) e *natura non facit saltus* (a ordem cósmica se assenta numa continuidade ôntico-ontológica). A espectrologia tenta demonstrar que a descontinuidade é um princípio que afeta o real enquanto disjunto e, desse modo, a ordem do Um/Múltiplo se vê acometida permanentemente pelo infra-ser do espectro que impede qualquer comunhão ontológica em um Mundo.<sup>68</sup>

Ou seja, vizinho filosófico do Real lacaniano<sup>69</sup>, que nunca cessa de se transformar em realidade através da perfuração simbólica, o terreno do espectral diz especificamente desse vazio resoluto que, por sua vez, subjaz a toda manifestação em sua incapacidade de coincidir consigo mesma. Não é o motor, a paixão criadora por excelência, mas antes a fissura que estimula o acoçamento derivado da impossibilidade de conclusão do *páthos* dentro de suas bordas. É estranho (*Unheimliche*) e de-lirante, transborda as liras cavadas para sua habitação e, sendo experiência comum a toda forma-de-vida, culmina na impossibilidade de instauração de qualquer *óikos* real: “a subjetivação é o produto de uma somatória de externalidades que convergem nos fantasmas que ocupam o lugar do que costumamos chamar de indivíduo”<sup>70</sup>.

Assim sendo, o espaçamento de qualquer vida compreende não somente a extensão de sua produção (entendida aqui sob o amplíssimo escopo de compreensão do qual faz uso Marx, como alteração da forma das matérias: “Ao produzir, o homem pode apenas proceder como a própria natureza, isto é, pode apenas alterar a forma das matérias”<sup>71</sup>) – independente se estejamos falando, através desse significante, sobre o alcance de ação das vísceras de complexos industriais; sobre os fluxos afetados pelo curso de um rio ao passar pela represa de um castor; ou sobre a porosidade de determinado pedaço de terra devido aos dutos de um formigueiro –, mas, acima de tudo, diz das maneiras segundo as quais esse escoamento de incongruência ontológica se manifesta nos corpos do agrupamento e gera negociações psíquico-materiais que procuram resolver um afeto primordial: seu estranhamento. Um estranhamento de corpo, pois “[u]m espectro

---

<sup>68</sup> Op. cit., 2018, 192-3

<sup>69</sup> Devemos levar a sério a proposta marcadamente “anti-filosófica” de Lacan e tratar o Real, antes de mais nada, como uma categoria clínica. O espectro constitui aqui seu correlato filosófico.

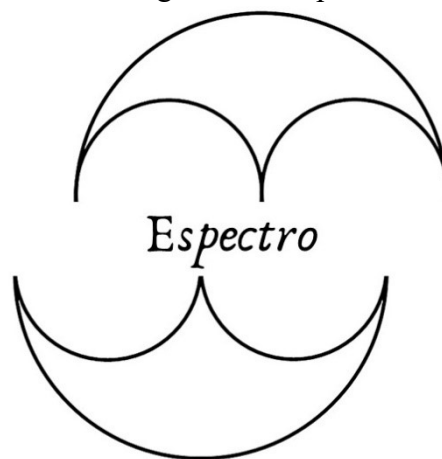
<sup>70</sup> Op. cit., 2018, 86

<sup>71</sup> MARX. *O Capital: Livro I*, 2011, 120

não provém nem de dentro nem de fora. Experimenta-se no corpo, mas borra seus limites e, ao mesmo tempo, configura-o em seu efetuar-se”<sup>72</sup>,

[...] não porque o corpo seja o suporte material ou correlato empírico do espírito, mas porque o próprio espírito consiste em certa constituição corporal cujo arranjo sempre instável, disjuntivo, encarna uma estrutura de pensamento intensamente transformacional e, no limite, *assubjetiva*. *Espírito é corpo, e corpo é espectro*.<sup>73</sup>

Um corpo disjunto, portanto espectral, cuja qualidade fraturada não enrubesce frente ao mundo: “[a] espectrologia [...] pressupõe o postulado de um *cosmos diastásico*”<sup>74</sup>, um *cosmos fraturado* no qual o ser humano figura como epifenômeno tão assimétrico quanto seu entorno. De fato, é somente uma disjuntologia que permite pensar os momentos em que “*anthropos* descansa do pensar”, momentos de “importância decisiva”<sup>75</sup> como o sonho, o chiste ou a loucura: episódios nos quais Outras vozes se fazem manifestas e desafiam a necessidade de congruência do *cogito*, frustrando os cálculos mecanicistas e o desejo de reversibilidade temporal.



*Espectrologia | Cosmos Fraturado*

O inassimilável canal através do qual tais vozes sopram – a *fratura espectral*, doravante tomada como fundamento ontológico – não é senão a fissura que impossibilita a integridade da imagem: “A capacidade metamórfica [...] convém [...] aos espectros que [...] carecem de algo como uma unidade imaginal definitiva. [...] [C]omo acervo metafísico, o espectro guarda para si a possibilidade de alterar completamente sua aparência, ou seja, tem a potência de todas as formas possíveis.”<sup>76</sup> A incongruência própria da imagem é ao mesmo tempo resultado e ação da fratura cósmica que impele a

<sup>72</sup> LUDUEÑA ROMANDINI. Op. cit., 2018, 195

<sup>73</sup> VALENTIM. Op. cit., 2018, 23. Grifos do autor

<sup>74</sup> LUDUEÑA ROMANDINI. Op. cit., 2018, 185. Grifos do autor

<sup>75</sup> Ibid., 116

<sup>76</sup> Ibid., 96

significação e a leitura, em um cenário onde nos é permitido denotar, com Hobbes, que “todo regime de governo é também uma política do sonho”<sup>77</sup>.

### 1.5. Natureza congruente e recalque espectral

É possível afirmar que o ímpeto de onisciência matemática a guiar o demônio de Laplace – o desejo de enxergar a imagem completa do mundo – opera em completa dissonância para com a ideia de um cosmos diastásico. Sua orientação, às vistas de uma congruência idealizada na completa solidez de *bíos*, não deixa de se alinhar ao debate teológico sobre a ausência de alma nos animais não-humanos. Afinal, tal tradição histórica só conseguiu enxergar na incongruência humana um vetor produtivo ao buscar localizá-la a meio caminho entre a besta e o anjo – entre o olho do corpo e o olho da alma. Retira-se o olho da alma e resta um único olhar com um único objeto: perfeita causalidade, instinto mecanicista.

Assim, a ideia antropocêntrica da idiossincrática disposição de *Homo* para vislumbrar a clareira (*Lichtung*) heideggeriana deve necessariamente partir de uma visão da Natureza como um complexo maquínico obstinadamente determinado em sua práxis, da qual este não desvia sequer por um segundo: pastorear o ser não é senão erguer a sensibilidade por cima do rebanho. A similar concepção exposta por Alexander von Humboldt nas primeiras páginas da introdução de seu *Cosmos*, intimamente atrelada ao princípio imperialista, não será algo distante de nosso imaginário comum:

Aquele que consegue traçar, através dos tempos idos, o curso de nosso conhecimento até sua fonte primitiva, aprenderá da história como, por milhares de anos, o homem tem trabalhado, em meio às sempre recorrentes mudanças da forma, para reconhecer a invariabilidade das leis naturais, e tem através da força da mente gradativamente subjugado uma grande porção do mundo físico ao seu domínio.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Ibid., 21

<sup>78</sup> HUMBOLDT. *Cosmos*, 1864, 1-2. Trad. livre da edição estadunidense: “He who can trace, through bygone times, the stream of our knowledge to its primitive source, will learn from history how, for thousands of years, man has laboured, amid the ever-recurring changes of form, to recognize the invariability of natural laws, and has thus by the force of mind gradually subdued a great portion of the physical world to his dominion.”

Esse desencontro entre a invariabilidade das leis naturais (necessárias), a variabilidade das formas (contingentes) e o desenvolvimento gradativo da psique humana na apreensão de tal imutabilidade a seu favor constitui um magnânimo capítulo da história da civilização. A ideia geral de uma domesticação do mundo, isto é, a subsunção de *kosmos* em *óikos* ou a introjeção procrustiana de *physis* em *nómos* – que não equivale a “colisão dos humanos com a Terra”, proposta por Viveiros de Castro, ou a “implosão subjetiva”, de Félix Guattari, por se tratar de um processo nomo-tecnológico *consciente*, ao passo em que a qualidade sintomática do Antropoceno afirma sua operação *inconsciente* –, virá a inspirar, no campo das ciências sociais, um léxico titubeante cuja mescla de terminologias advindas da biologia comparada e da medicina culminará na concepção de um *Estado como forma de vida*. O termo, título do livro de 1916 do sueco Rudolf Kjellén (*Staten som livsform*)<sup>79</sup>, antecede o primeiro registro do conceito de *biopolítica* pelas mãos de seu mesmo autor nas *Grundriß Zu Einem System Der Politik* (1920)<sup>80</sup>. Kjellén compreende o estado como

“forma vivente” (*som livsform*, em sueco, ou *als Lebensform*, em alemão), possuidora de instintos e pulsões naturais. Já nessa transformação da ideia de Estado, segundo a qual ele não é mais um sujeito de direito nascido de um contrato voluntário, mas um conjunto integrado por homens que se comportam como um único indivíduo ao mesmo tempo espiritual e corpóreo, pode-se encontrar o núcleo central da semântica biopolítica.<sup>81</sup>

O Leviatã confunde então sua humanidade e animalidade, fazendo do próprio ímpeto estatal uma força da natureza que opera o melhor que um cosmos espetacular pôde gerar em sua marcha. Ora, conhecemos intimamente as entranhas do ideal resultante de tal concepção política. O processo eugênico nazista e o ápice tecnológico de tal teleologia manifesto na câmara de gás foi muito melhor documentado do que o etnocídio ameríndio do século XVI ou a colônia belga batizada sardonicamente de Estado Livre do Congo, estabelecida entre 1877 e 1908. Tal fato, aliado à ampla popularização de sua mitologia fundamental, elevaram o Terceiro Reich a um paradigma tanatopolítico cujas bases ainda inspiram e auxiliam estudos e compreensões dos reversos infernais que a organização

---

<sup>79</sup> 2013

<sup>80</sup> 2018. O apanhado histórico da biopolítica se baseia em ESPOSITO. *Bíos*, 2017, 22-33

<sup>81</sup> ESPOSITO. *Bíos*, 2017, 23

social humana pode engendrar, ao fagocitar a terminologia médica (referindo-se a doenças e parasitismo sociais) para dentro da burocracia estatal.

Será na mesma época da publicação de *Cosmos* – ou seja, durante o capítulo histórico em que a fábrica do desejo de congruência esquentava em íngreme avidez suas proposições filosóficas – que o futuro juiz Daniel Paul Schreber se encontra sob os cuidados formatadores do *Geradehalter*, uma invenção de seu pai, o médico Moritz Schreber. O aparelho consistia em amarrar tábuas de madeira em pontos específicos da coluna espinhal para a obtenção de uma postura exemplar. Tal artifício, combinado com os métodos totalitários de cuidados na criação do infante, levam seu filho mais velho Gustav Schreber ao suicídio, e o mais novo, *Herr Senatspräsident*, à confecção de um complexo delírio esquizoide para o próprio sustento do peso de sua existência. Seu famoso escrito, *Memórias de um doente dos nervos (Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, 1903)*, servirá de via de acesso a Freud para a única análise sua de um caso de psicose.

Será ali que Schreber resume acreditar que “tinha a missão de redimir o mundo e restituir-lhe o estado perdido de beatitude. Isso, entretanto, só poderia realizar se primeiro se transformasse de homem em mulher”<sup>82</sup>:

‘Toda tentativa de assassinar minha alma, de emascular-me para fins contrários a Ordem das Coisas (isto é, para satisfação dos apetites sexuais de um indivíduo) ou, mais tarde, de destruir meu entendimento – toda tentativa como essa redundou em nada. Desse combate aparentemente desigual entre um débil homem e o Próprio Deus, emergi como vencedor – embora com muito amargo sofrimento e privação – porque a Ordem das Coisas está do meu lado.’ (61 [cit. das *Denkwürdigkeiten*]) [...] A ideia de ser transformado em mulher foi a característica saliente e o germe mais primitivo de seu sistema delirante. Mostrou também ser a única parte que persistiu após a cura e a única que pôde permanecer em sua conduta na vida real, após haver-se restabelecido. ‘A única coisa que poderia parecer disparatada aos olhos de outras pessoas é o fato, já aflorado no relatório do perito, de que sou às vezes encontrado parado em frente do espelho usando adornos femininos variados, tais como fitas, colares falsos e similares. Isto só ocorre, posso acrescentar, quando estou *sozinho*, e nunca, pelo menos na medida em que posso evitá-lo, na presença de outras pessoas.’<sup>83</sup>

<sup>82</sup> FREUD. *O caso Schreber*, in: *O caso Schreber, Artigos sobre Técnica e outros trabalhos*, 1996a, 27

<sup>83</sup> *Ibid.*, 30-1. Grifos do autor

Será precisamente no espelho, esse meio acolhedor de pura imagem, que o recalque espectral de um violento desejo de autocongruência praticado diretamente na carne do sujeito sensível encontrará uma tormentosa escapatória. Não por acaso Lacan pensará o estádio do espelho como um “drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental”<sup>84</sup>. Do despedaçado ao ortopédico e vice-versa, a armadura alienante da criação de Schreber tenta expurgar todas as quimeras, que enfim retornam no espetáculo imagético do *duplo*: como monstro necessário, como imponente alteridade cósmica.

Certamente o recalque da homossexualidade latente de Schreber será um ponto privilegiado na análise de Freud, que avançava no campo de descobertas das enfermidades causadas pelo abafamento da sexualidade com notável sucesso no tratamento da histeria. Entretanto, não menos importante nos é o objetivo intelectual do próprio Schreber na publicação de seu trabalho:

Onde o entendimento intelectual termina, o domínio da crença começa; o homem precisa se reconciliar com o fato de que algumas coisas verdadeiras existam mesmo que ele não possa entendê-las. Um exemplo óbvio é que o conceito de *eternidade* está para além da compreensão humana. O homem não pode realmente entender que algo possa existir sem ter começo nem fim, que pode haver uma causa impossível de ser traçada a uma causa anterior. Ainda assim a eternidade é um dos atributos de Deus, que acredito que todas as pessoas religiosas devem aceitar. O homem sempre estará inclinado a perguntar: “Se Deus criou o homem, como então Deus veio a ser?” Essa pergunta deverá permanecer eternamente sem resposta. O mesmo se aplica ao conceito da criação divina. O homem consegue sempre somente imaginar que a nova matéria é criada através da influência de forças presentes na matéria já existente, já eu acredito – e espero provar a seguir pelos meios de exemplos definitivos – que a criação divina é uma criação a partir do vazio.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> *O Estádio do espelho*, in: *Escritos*, 1998, 100

<sup>85</sup> SCHREBER. *Memoirs of my nervous illness*, 2000, 16-7



Contra o insistente sopro de um positivismo resoluto que aperfeiçoou sua ossada desde criança de maneira a lhe fazer uma impecável prostituta de Deus, Schreber grita, em seu escrito (para ele um texto teórico, decisivo para a caminhada do pensamento em direção a um “estado de beatitude perdida”), o crucial posicionamento do espaço vazio para o ordenamento cósmico<sup>86</sup>. Torna-se manifesta a urgência de se restabelecer um regime de incompreensibilidade peremptória, de fazer com que o intelecto humano volte a se conciliar “com o fato de que algumas coisas verdadeiras existam mesmo que ele não possa entendê-las”, isto é, que um caráter inexprimível da verdade – uma parcela de *invisibilidade da imagem* – deverá ser preservado, sobre o qual a frustrada transposição material acarreta um tipo de tragédia que seu próprio corpo estava fadado a testemunhar continuamente.

Tanto a biopolítica nazista quanto a *Schwarze Pädagogik* do Dr. Moritz Schreber partem de um princípio comum, expresso na passagem supracitada de *Cosmos*: a ideia de que *a natureza coincide consigo mesma*, ao passo em que a incongruência psicossomática é uma idiossincrasia humana a ser corrigida pela via da técnica. Dito de outro modo, o que os processos tanatopolíticos inaugurados no início do século XX – em curso nos dias de hoje, constantemente buscando diferentes vias de controle direto e indireto sobre a subjetivação nos corpos – têm em comum são sua *vontade de identidade*, isto é, seu desejo de integrar-se plenamente ao perfeito fluxo das coisas naturais ao extirpar os bestiais parasitas *excedentes* da ordem da existência cosmopolítica.

Tanto o corpo de Schreber quanto os campos de extermínio acabam por se tornar, enfim, o *locus* de infestação espectral do pensamento moderno europeu: ali onde a tecnológica higienização das monstruosidades procurou deixar nada além do humano, enquanto evento cósmico positivado, simétrico e equiparado a uma visão de mundo natural igualmente perfeita, as vozes de um espaço vazio de significado escancaram as portas da percepção e demandam audiências. Quando a dicotômica catequização de um mundo globalizado se vê em vias de tolher por completo as possibilidades xamânicas de devir-animal – método de diplomacia espectral por excelência –, uma pústula inflamada

---

<sup>86</sup> Dado ao qual Lacan certamente dará devida atenção: “Ora, se vocês considerarem o vaso, na perspectiva que inicialmente promovi, como um objeto feito para representar a existência do vazio no centro do real que se chama a Coisa, esse vazio, tal como ele se apresenta na representação, apresenta-se, efetivamente, como um *nihil*, como nada. E é por isso que o oleiro, assim como vocês para quem eu falo, cria o vaso em torno desse vazio com sua mão, o cria assim como o criador mítico, *ex nihilo*, a partir do furo.” (*O Seminário: Livro 7, A Ética da Psicanálise*, 2008a, 148)

se abre à contragosto para o explosivo retorno do recalque espiritual de uma cultura inteira:

Monstro, sim, mas que não dá mais acesso a nenhuma cosmologia. Como se houvesse na insistência dos Modernos sobre a origem interior de suas emoções algo de *diabólico*: essa *divisão* entre a mais constante de suas experiências e o que eles se autorizam a pensar disso.<sup>87</sup>

A violenta positivação da fissura localizada como núcleo fantasmático do ser trespassado pelo quimérico e pelo monstruoso a que chamamos *humano*, nas vias de estabelecimento de um determinado *modo de ler as imagens do mundo*, diz daquilo contra o qual escrevemos. A isso damos o nome de antropocentrismo.

### 1.6. Aby Warburg e o devir não-humano

Nas seções anteriores, percorremos uma linha narrativa teórica a partir da qual conseguimos delinear o terreno fenomenológico sobre o qual procederemos no restante da investigação. Alguns de seus personagens, como Thomas Hobbes, Emil Du Bois-Reymond e Daniel Schreber nos permitiram desenhar um arco que corresponde, *grosso modo*, a uma metanarrativa da modernidade, no tangente a um determinado modo de encarar e suturar a problemática da imagem e de sua fissura central. A entrada do século XX, desde os anos finais do século anterior, pode servir como uma escolha fortuita para nossa fábula pelo fato da época condensar, a partir dos arquivos históricos que nos permitem especular sobre a estética de seu capítulo, uma agressiva passagem do sonho ao ato: dos limites da visibilidade da Natureza à biopolítica.

Entretanto, estaríamos indo contra a própria filologia espectral que aqui confeccionamos caso tomássemos o capítulo histórico que nos carece de uma maneira unívoca e monolítica. O tempo não diz de uma corrente certa: é antes um desganhado rizoma de forças e repulsas em choque e contraponto. Evoquemos agora, portanto, um personagem decisivo para nossa elaboração, cuja trajetória é testemunho da tempestade travada por sobre o abismo da imagem que aqui estudamos.

---

<sup>87</sup> LATOUR, apud. VALENTIM. Op. cit., 2018, 23. Grifos do autor original

O meio do caminho histórico entre a primazia do significado (o acirramento das disputas de fronteira dos Estados-Nação) e a exploração significativa (o movimento intelectual do pós-guerra, culminado em 1968) não foi gentil para com suas mais sensíveis mentes. Posicionado em um momento de virada intelectual entre o desejo de absoluto e uma genuína abertura ao infinito, o historiador da arte e “cientista da cultura” Aby Warburg haverá de sucumbir sob o peso inassimilável de tal impossível conciliação. O fundador da *Biblioteca para Sobrevivência da Antiguidade*, cuja posterior migração viria a fundar o Instituto Warburg de Londres; o autor do *Atlas Mnemosyne*, no qual pretendia catalogar as maneiras através das quais as formas da arte eclodiriam em espiral ao longo do tempo da memória cósmica, cai em um estado de “permanente acossamento psíquico” no ano de 1921 ao esboçar os preparativos de tal hercúlea tarefa. Escreve Fabián Ludueña:

Para quem aspira ver a totalidade do tempo em seu devir, não há impureza temporal, e sim, pelo contrário, uma hiper-lógica que ordena as séries históricas segundo regras que obedecem a uma metafísica do infinito. Nesse sentido, a Memória a que apela o Atlas não é humana (a *hybris* de Warburg, sem dúvida, tinha percebido esse ponto decisivo), quando mais não seja porque evoca, num ato que nada tem de fortuito, uma Musa inumana. De algum modo, o Atlas só pode ser compreendido pelo bom Deus que vê nos detalhes e que Warburg tanto invoca. Se nos referimos a esse Deus unicamente como um hipotético ponto de observação absoluto, *Mnemosyne* é o nome da Memória do cosmos. A loucura de Warburg se enuncia então como um programa rigoroso: é possível conhecer essa Memória.<sup>88</sup>

Como conhecer a memória do infinito? É sabido que a viagem de Warburg aos Estados Unidos, onde testemunha diferentes performances ritualísticas de seus povos originários e dedica especial atenção para um relato sobre o rito da serpente dos índios Hopi<sup>89</sup>, acaba por estabelecer íntimas relações com seu acossamento. Sua chave de estudo, sempre marcada por distensões epistêmicas que conjugam os mais diversos

---

<sup>88</sup> LUDUEÑA ROMANDINI. *A ascensão de Atlas*, 2017, 34

<sup>89</sup> Warburg não presenciou o rito da serpente, como costumeiramente se acredita, dada a intensidade de seu relato e de suas elaborações sobre este episódio. Dois livros, *Aby Warburg - Bilder Aus Dem Gebiet Der Pueblo-Indianer in Nord-Amerika: Vorträge Und Fotografien*, de Uwe Fleckner (2018), e *Aby Warburg, der Indianer: Berliner Erkundungen einer liberalen Ethnologie*, de Horst Bredekamp (2019), compõem um rigoroso roteiro da viagem de Warburg aos Estados Unidos. Peço desculpas pela ausência da referência bibliográfica pontual na qual se detalha os caminhos através dos quais Warburg tomou conhecimento do rito Hopi, limitando-me a atestar que a informação advém da palestra de ambos autores no evento de lançamento dos livros em Buenos Aires durante o Simpósio Internacional Aby Warburg de 2019.

saberes<sup>90</sup>, se depara com um objeto cujo espaçamento temporal lhe exige uma exploração para dentro do domínio do inumano:

Essa é, pois, uma dança de caça; nela, com o uso da máscara, o animal é apropriado como que por antecipação. [...] Tal medida não deve ser considerada algo lúdico. Afinal, para os homens primitivos, as danças mascaradas significam, dentro do processo de vinculação ao que há de mais alheio à personalidade, a mais radical das subordinações perante uma criatura demoníaca alheia. Na medida em que o índio, disfarçado em sua máscara imitadora, imita, por exemplo, um animal em sua aparência e em seus movimentos, não é por diversão que desliza para dentro dele, mas porque pretende, mediante a metamorfose de sua personalidade, sujeitar por mágica algo da natureza – tarefa que a personalidade humana não ampliada e inalterada não é capaz de realizar.<sup>91</sup>

Tarefa, dito de outra maneira, que um humano despido de sua capacidade de evadir sua pretensa autocongruência e adentrar o regime de bestialidade não seria capaz de empreender. Ainda assim, o fascínio que tal procedimento inspira nas mais íntimas profundidades da alma de um amante das artes – como sublinha Ludueña acima, a erudição de Warburg não o deixaria esquecer a qualidade titânica das musas, padroeiras cósmicas de tudo que lhe tocava – implorava por um tipo de atenção que positivista algum conseguiria dedicar. Ao flertar com o entendimento de que o sopro de inspiração das formas da arte não poderia principiar nem se encerrar dentro do alicerce antrópico, Warburg se depara com uma complexa região de temporalidade ontológica, dimensão da qual a modernidade buscou, a todo custo, se desvencilhar: o tempo mítico:

Esse pré-cosmos, muito longe de exhibir uma ‘identidade’ primordial entre humanos e não-humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita, ainda que (ou justamente porque) *interna* a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas e externas que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual. Donde o regime de multiplicidade qualitativa próprio do mito: a questão de saber se o jaguar

---

<sup>90</sup> Escreve Didi-Huberman: “Warburg multiplicou as ligações entre os saberes, ou seja, entre as respostas possíveis à sobredeterminação insana das imagens – e, nessa multiplicação, é provável que tenha sonhado não escolher, adiar, não cortar nada, investir o tempo para levar tudo em consideração: loucura.” (*A imagem sobrevivente*, 2013, 37)

<sup>91</sup> WARBURG. *Memórias da viagem à região dos índios pueblos na América do Norte*, in: *Histórias de fantasma para gente grande*, 2015, 220-1

mítico, por exemplo, é um bloco de afetos humanos em forma de jaguar ou um bloco de afetos felinos em forma de humano é indecível, pois a ‘metamorfose’ mítica é um acontecimento, uma mudança não-espacial: uma superposição intensiva de estados heterogêneos, antes que uma transposição extensiva de estados homogêneos.<sup>92</sup>

O imperativo de concepção da alteridade efervescente que constitui os personagens no plano mítico da experiência xamânica, expresso na capacidade de “trocar de pele” através do rito metamórfico, acaba por figurar como elemento decisivo para a construção da disciplina almejada por Warburg. Afinal, aquilo que a “lei da boa vizinhança” de organização de sua Biblioteca deixa transparecer é que “até cada intervalo entre os livros” se encontra assombrado, como um “corpo espectral [...] sem contornos definíveis”<sup>93</sup>: seu desejo holístico, pautado antes de mais nada por sobre uma necessidade abissal de honrar a complexidade de seus objetos – “[u]ma ‘sopa de enguias’ teórica, em suma”<sup>94</sup> – levava água necessariamente aos espaços de transição, intermediários, de infecciosos não-mais e não-ainda, ao invés de buscar deter maior compromisso libidinal para com o encerramento absoluto de disciplinas bem consolidadas.

Ora, o intermediário (*metaxú*) é o espaço por excelência do *daímon* na cosmologia platônica. Platão assim desenha, em *O Banquete*, o espaço de exercício do poder daimônico:

O [poder] de interpretar e transmitir aos deuses as mensagens dos homens e aos homens as dos deuses: de uns, as preces e sacrifícios; dos outros, os comandos e as compensações pelos sacrifícios recebidos. Por se encontrar em um lugar intermediário entre ambos, completa-os, de modo que todo fique coligado consigo mesmo (*hoste tò pân autò autô sundedésthai*). Através dele, discorre toda a mântica e a arte sagrada (*tôn hierôn téchne*) relativa a sacrifícios, iniciações, conjurações, adivinhações e encantamentos. O deus não se mescla com o homem, mas, através desse *daímon*, dá-se toda tratativa e conversa dos deuses para com os homens, tanto em vigília como durante o sono [...] Esses *daímones* são muitos e variados: e um deles certamente é Eros.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> VIVEIROS DE CASTRO. *Metafísicas Canibais*, 2015, 56. Grifos do autor

<sup>93</sup> DIDI-HUBERMAN. *A imagem sobrevivente*, 2013, 28

<sup>94</sup> *Ibid.*, 38

<sup>95</sup> Apud. LUDUEÑA ROMANDINI. *Op. cit.*, 2018, 63-4

O poder de estabelecer laço comunicativo entre seres sublunares e celestiais, ou, numa chave ameríndia, entre humanos e não-humanos, através do intrincado circuito passional de imagens e imaginações conjurado em *Mnemosyne*, parece dizer do terreno que assombrava Warburg em seu fazer. Essa “diferença infinita interna”, princípio ontológico radicalmente distinto do ideal identitário praticado pela biopolítica nazista em gestação durante os anos decisivos de sua pesquisa, não parecia algo a ser preenchido: antes disso, a desejosa nostalgia do escrito de Warburg posiciona este trânsito através da fratura espectral do espetáculo dos corpos como *fundamento epistemológico*: “É nesse espaço intermediário [*metaxú*] que as coisas se tornam sensíveis e é desse mesmo espaço que os viventes colhem o sensível com o qual, noite e dia, nutrem suas próprias almas.”<sup>96</sup>

Afinal, é decisiva a localização que a conferência sobre o rito da serpente ocupa na trajetória de Warburg. Seu médico Ludwig Binswanger escreve que apesar da “abundância de saber [...] um tanto desordenado”, ao qual se somava a voz “deteriorada [...] e pouco clara” do acossado palestrante, “a conferência, de uma hora e quarenta e cinco minutos, foi um grande feito de dinamismo [...] surpreendente”<sup>97</sup>. Sabemos que a conferência marca o início do retorno de Warburg ao seu trabalho na Biblioteca, que virá a culminar no *Atlas Mnemosyne*. No momento em que tudo aquilo que correu através da fratura espectral do rito Hopi, travestindo humano em inumano para o domínio mágico de entidades transitórias no cosmos, encontra lugar filológico na leitura que este corpo buscava empreender, a sua relação com as imagens pode enfim reassumir sua paixão vital – ou, se pensarmos nas palavras de Stephen Levine (“Curar é tocar com amor aquilo que foi previamente tocado com medo”), a cura infinita pode enfim voltar a fazer transitar *astra e monstra*.

Como nos escritos do presidente Schreber, ao conhecer a história do corpo de Warburg seguimos percebendo o peso que o imperativo de congruência identitária próprio do positivismo moderno pode conceber ao expurgar todo espaço de fora-do-sentido, de onde falam as vozes espectrais que atuam sob e sobre os corpos. A disciplina artística por ele almejada segue sendo o epicentro inominável de estudiosos das incongruências e dos saberes em trânsito, das maneiras poéticas segundo as quais a psique humana parece constantemente fazer experiência de seus decisivos deslizes para fora do *cogito*. Sua biblioteca – “biblioteca *de trabalho*, [...] mas também biblioteca *em*

---

<sup>96</sup> COCCIA. *A Vida Sensível*, 2010, 19

<sup>97</sup> BINSWANGER; WARBURG. *La cura infinita*, 2007, 146

*trabalho*”<sup>98</sup> –, situada em Londres desde a fuga do regime nazista, se fez um ponto de *sobrevivência* das fantasmagorias arcaicas, um local onde os acadêmicos acoados podem invocar a transitoriedade daimônica na infindável pesquisa das conjugações possíveis entre as formas dos saberes do velho e do novo. Uma complexa diplomacia, cuja operação temporal o próprio Warburg brilhantemente resume em sua *Introdução à Mnemosine* [sic]: “[...] a ciência, ao fazer seus registros, grava e transmite a estrutura rítmica na qual os monstros da fantasia se tornam os condutores da vida e determinam o futuro”<sup>99</sup>.

### 1.7. Ciência da cultura e demonologia

A “ciência sem nome” de Warburg segue convocando tentativas de títulos a orientar programaticamente sua modalidade de pesquisa. Tendo sua atenção voltada para o *Zwischenraum*, o intervalo, intermédio, seria possível assimilá-la dessa forma? Será que nos contentaríamos em pensar que a “ciência sem nome” que Warburg perseguia é, como se lê em uma nota de 1929, ‘uma iconologia do intervalo’, ou uma psicologia do ‘movimento pendular entre a posição das causas como imagens e como signos’<sup>100</sup>?

Giorgio Agamben se propõe a pensá-la, assim, dentro dos termos de uma “ciência geral do humano”<sup>101</sup>:

Se Warburg pôde mesmo apresentar o problema do *Nachleben des Heidentums*, da vida póstuma do paganismo, como seu problema supremo de estudioso, é porque ele tinha compreendido, com uma surpreendente intuição antropológica, que a questão da “transmissão e da sobrevivência” é o problema central de uma sociedade “quente” como a ocidental, obcecada pela história a ponto de querer fazer dela o próprio motor do desenvolvimento.<sup>102</sup>

Certamente a questão da reminiscência e de tal transmissibilidade sintomática dos traços e formas de uma Antiguidade que segue sonhando no inconsciente moderno constitui um ponto decisivo para a questão warburguiana. É um ponto de interesse que convoca as diversas disciplinas envolvidas em sua ciência, como a antropologia, a

---

<sup>98</sup> DIDI-HUBERMAN. Op. cit., 2013, 35

<sup>99</sup> WARBURG. *Introdução à Mnemosine*, in: *Histórias de fantasma para gente grande*, 2015, 365

<sup>100</sup> AGAMBEN. *Aby Warburg e a ciência sem nome*, in: *A potência do pensamento*, 2015, 120

<sup>101</sup> *Ibid.*, 129

<sup>102</sup> *Ibid.*, 117

psicologia e a astrologia, e, assim, indubitavelmente acaba por expandir seu foco de atuação. Entretanto, não poderíamos ir além e insistir que seu acossamento de fato não se limitava ao alicerce antrópico, nem nos termos de uma obsessão histórica, nem como um possível correlato mecanicista de um Laplace das imagens e do onírico que uma ciência geral do humano parece implicar?

Compare-se o que diz Fabián Ludueña:

Na realidade, a “ciência sem nome” que Warburg praticava e de cuja conceitualização tentava se aproximar, muitas vezes com o rústico vocabulário da biologia de seu tempo, tinha já um passado milenar. Logo, tinha também um nome, que a “superstição” delirante de Warburg (e seus consequentes escrúpulos acadêmicos) não o deixava pronunciar, mas que ele conhecia perfeitamente. Não se tratava de uma iconologia, muito menos de uma antropologia; Warburg desejou assentar as bases de uma demonologia à altura da era tecnológica.<sup>103</sup>

Uma demonologia, como o estudo do fluxo de afeições no *metaxú* – pois a Warburg importava, antes de mais nada, o “estatuto ‘intermediário’ do símbolo”<sup>104</sup> –, o traçado da lira histórica que as contorções passionais dos corpos realizaram enquanto saldo de sua diplomacia espectral: a torção epistêmica realizada ao desviar de uma “ciência geral do humano” para uma “demonologia” consiste em deixar de enxergar o advento da humanidade como questão primordial do pensamento, para observá-la enquanto mais um dos atos de indagação do cosmos e das paixões que através dele fluem.

Podemos dizê-lo ainda de outra maneira, dado a delicadeza dos termos segundo os quais introduzimos o significante do humano, à luz dos escritos de Germán Prósperi. Se o humano é a resolução contingente distribuída pelo espaço vazio gerada pela diplopia estereoscópica da incongruência entre o olho do corpo e o olho da alma, integrado de maneira fantasmática e metamórfica a partir do quiasma da imaginação, uma ciência geral do humano se ocuparia das distintas resoluções que geram o relevo na parte interna da máquina óptica. Uma demonologia, entretanto, se ocupa das “várias retas que veiculam potências cósmicas atuantes em um espaço deslocalizado a que chamamos *Homo*”<sup>105</sup>. O âmago do empuxo vetorial de ambas as abordagens é, assim, distinto: a primeira se ocupa

---

<sup>103</sup> Op. cit., 2017, 31

<sup>104</sup> AGAMBEN. Op. cit., 2015, 120

<sup>105</sup> LUDUEÑA ROMANDINI. *Principios de espectrologia*, 2018, 62



da percepção, a segunda da imagem; a primeira tem caráter histórico, a segunda fenomenontológico.

Se insistimos em discernir estas minúcias de uma teoria da imagem e suas consequências, é fundamentalmente pelo fato de percebermos um *ponto cego* ao qual essa teoria deve estar atenta. As indagações inerentes à intimidade entre imagem, corpo, espectro e metamorfose não por acaso abrem espaço para um campo literário que vem ganhando força epistêmica nos recentes anos, e cuja força foi aqui introduzida pelo interesse de Warburg nos ritos Hopi e nas derivações que dela o historiador retira. Trata-se da literatura ameríndia, sobre a qual nos debruçaremos na seção de *leitura* que encerra o presente capítulo.

### 1.8. Leitura: As imagens do cosmos – Kopenawa e os ancestrais animais

*A queda do céu* é fruto do feliz encontro entre o xamã yanomami Davi Kopenawa e o etnólogo francês Bruce Albert, reunindo numa obra que se apoia por sobre três décadas de convivência de um no espírito do outro<sup>106</sup> um “relato de vida, [uma] etnografia e [um] manifesto cosmopolítico”<sup>107</sup>. Como Viveiros de Castro o apresenta, em seu prefácio:

[...] *A queda do céu* é um ‘objeto’ inédito, compósito e complexo, quase único em seu gênero. Pois ele é, ao mesmo tempo: uma biografia singular de um indivíduo excepcional, um *sobrevivente* indígena que viveu vários anos em contato com os Brancos até reincorporar-se a seu povo e decidir tornar-se xamã; uma descrição detalhada dos fundamentos poético-metafísicos de uma visão do mundo da qual só agora começamos a reconhecer a sabedoria; uma defesa apaixonada do direito à existência de um povo nativo que vai sendo engolido por uma máquina civilizacional incomensuravelmente mais poderosa; e, finalmente, uma contra-antropologia arguta e sarcástica dos Brancos, o ‘povo da mercadoria’, e de sua relação doentia com a Terra – conformando um discurso que Albert (1993) caracterizou, lapidarmente, como uma ‘crítica xamânica da economia política da natureza’.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Informação do prefácio de Viveiros de Castro (in: ALBERT, KOPENAWA. 2015, 11-41).

<sup>107</sup> ALBERT, *Prólogo* in: ALBERT, KOPENAWA. 2015, 43

<sup>108</sup> In: ALBERT, KOPENAWA. 2015, 27

Por essas razões nosso interesse recai sobre o xamã yanomami Davi Kopenawa e sua obra *A queda do céu*. Viveiros de Castro aponta o atraso editorial para a entrega desse monumental trabalho aos seus verdadeiros destinatários: os *napë*, os brancos-inimigos, brasileiros, antagonistas de sua narrativa. Esses personagens são bastante reais: garimpeiros e criadores de gado que ameaçam os yanomami com sua destruição. O livro nasce como um grito de desespero documentado, uma necessidade última de fazer sua voz ressoar em um ocidente arquivista, mas as vias de seu apelo operam para além da apocalíptica que, certamente, lhe pinta a qualidade de um canto do cisne: Kopenawa expõe, com igual zelo, os traços de uma orientação cosmológica singular, riquíssima em suas costuras poéticas.

Isso nos leva à pergunta: o que se encontra no lugar do alvo da espingarda extrativista? Ou então: quais os limites compreendidos por esse escrito? Davi Kopenawa é um homem, que pode ser singularizado dentro de sua cultura como prolífico ativista político. É um xamã, exímio caçador e observador dos trejeitos animais e de seu entorno, *Hutukara* (a floresta-cosmo). Em sua atividade política de negociação de limites – territoriais e éticos – com o grupo *napë*, assim como em seu livro, defende uma cultura, isto é, um modo particular de negociação psíquico-material de determinado agrupamento humano com o acossamento espectral que lhes demanda, bem como a consequente configuração do espaço vital atingido pela produção decorrente de tal negociação.

Sua forma de diplomacia para com o regime de espectralidade que lhes agencia é radicalmente diferente da professada pelos *napë*, verdadeiramente inconciliável para com aquela em níveis fundamentais, donde a necessidade de manter um afastamento imprescindível tanto para a manutenção da cultura, enquanto sonhos e trejeitos peculiares, quanto de seu espaço vital. Tal espaço, neste caso específico a mata amazônica, é povoado por um vasto contingente de múltiplas formas-de-vida (uma infinidade de ‘formas particulares de abertura ao sensível’, de corpos moldados por imagens). O grupo antagonista, branco, extrativista e capitalista (“povo da mercadoria”), prevê a extinção dessa multiplicidade como consequência natural da expansão de seu próprio espaço vital, do território de produção agenciado por sua própria negociação espectral. Entretanto, a diplomacia yanomami para com seus *xapiripë* (‘espíritos’, em uma limitadíssima tradução) depende diretamente da saúde dessa multiplicidade: sem ela os acordos espirituais desabam, a diplomacia espectral é rescindida e com ela se vão os corpos perpassados por tal espiritualidade.

Assim, a manutenção da cultura que engendra Davi Kopenawa, xamã, político e escritor, resulta diretamente no cuidado para com o bioma que produz a morfologia de sua espectralidade, isto é, para com as formas-de-vida que figuram, enquanto formas e enquanto vidas, no complexo enredo mitológico que garante o sustento narrativo-científico de seus coabitantes culturais. A escala de atuação do maquinário tanatológico branco é tal que os resultados decorrentes da obliteração yanomami e a substituição de seu espaço espectral pelo outro que lhe antagoniza podem afetar, em última instância, as condições atmosféricas da região e, subsequentemente, do globo terrestre como um todo.

Ou seja, temos em *A queda do céu* um monumental exemplo da extensão sobrenatural que a ficção desprende a partir da matéria e que em última instância acaba por desembocar nela novamente, em retroações consecutivas cujas consequências operam tanto no reino fantasmático quanto carnal, psíquico quanto político, físico quanto nomológico. A ficção, aqui expressa ora na estruturação em forma de prosa de mitologias fundamentais, ora na auto-narração da vida específica de seu narrador-escritor e os embates com seus inimigos brancos, se apresenta como uma extensão fantasmática do bioma amazônico e das formas segundo as quais os espectros encontram ali sua somatização, num enredo que pode muito bem ser completa e definitivamente aniquilado. A ficção aparece, portanto, como uma extensão do mundo material sobre a qual se pode delinear as forças que atuam na disputa pela configuração do espaço em questão – disputa essa com definitivas e irreversíveis consequências.

É justamente pela qualidade espectral deste complexo embate que Marco Antonio Valentim pode falar nos termos de uma guerra sobrenatural:

[P]ensar a sobrenatureza da catástrofe implica concebê-la como resultado de uma “guerra [ontológica] de mundos” (Latour 2002, Almeida 2013, De la Cadena 2015), na qual humanos e não-humanos, vivos e não-vivos, espíritos e máquinas, indígenas e alienígenas, se imaginam e contraimaginam uns aos outros, segundo metafísicas heterogêneas e incomensuráveis, como que em mútua projeção espectral. Se a divisão entre natureza e cultura é a base do cosmopolitismo moderno, a sobrenatureza consiste na forma mesma da agência político-cósmica.<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> Op. cit., 2018, 24

Uma guerra da imaginação, de sórdidas consequências que em nada se apequenam frente à outra que lhe dá sustento, feita de ferro e fogo; uma guerra na qual as imagens são ao mesmo tempo as armas, o campo de batalha e os combatentes. Torna-se necessário examinar, portanto, quais as imagens que ambos os partidos trazem ao confronto. É aqui que nos deparamos com o termo yanomami de maior densidade para nosso estudo: *utupë*.

É evidente a implicação das criaturas remetentes ao tempo mitológico yanomami nas operações xamânicas, sua fundamental participação no processo de cura e de introdução dos espíritos malfeitores em um sistema poético que comporta num mesmo tempo a doença e sua terapia, a embriogênese cosmológica e a resolução psíquica do mal-estar que afeta o corpo singular. Quando Davi Kopenawa descreve a matéria a ser utilizada na operação xamânica, refere-se às imagens (*utupë*) de animais ancestrais:

Todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*. São essas imagens que os xamãs chamam e fazem descer. São elas que, ao se tornarem *xapiri*, executam suas danças de apresentação para eles. [...] As imagens de animais que os xamãs fazem dançar não são dos animais que caçamos. São de seus pais, que passaram a existir no primeiro tempo. São, como disse, as imagens dos ancestrais animais que chamamos *yarori*. Há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes animais, se metamorfosearam em caça. Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados; humanos-cutia viraram cutias. Foram suas peles que se tornaram as dos queixadas, veados e cutias que moram na floresta.<sup>110</sup>

A nota de Bruce Albert que acompanha a palavra *yarori* nos é de extrema importância:

Portanto, *yarori* (pl. *pë*) designa ao mesmo tempo os ancestrais animais mitológicos (os “pais dos animais”, *yaro h<sup>w</sup>ie pë*) e suas imagens (*utupë*) tornadas entidades xamânicas (*xapiri*). Essa triangulação ontológica entre ancestrais animais (*yarori pë*), animais de caça (*yaro pë*) e imagens xamânicas animais (também *yarori pë*) constitui uma das dimensões fundamentais da cosmologia yanomami.<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> Op. cit., 2015, 116-7

<sup>111</sup> Ibid., 621

A operação xamânica consiste em fazer descer as imagens (*utupë*) dos *yarori* tornadas entidades antropomórficas<sup>112</sup>, que são os *xapiri*. O termo *utupë*, matéria essencial de toda operação xamânica yanomami, é traduzido por Albert como “‘imagem corpórea, essência vital, forma mítica primordial’, e também ‘reflexo, sombra, eco, miniatura, réplica, reprodução, desenho’”<sup>113</sup>. Tal tradução traz questionamentos plurais à tradição da teoria da imagem ocidental, com significações a princípio conflitantes como *essência* e *réplica*. Como coloca Valentim:

Assim descrito, o conceito de imagem congrega significados aparentemente antagônicos: imagem como contida no corpo (vida), mas também como separada dele (alma); imagem como essência original (arquétipo), mas também como reflexo e reprodução (simulacro); imagem como forma das coisas (categoria), mas também como sujeito espiritual (pessoa). A própria tradução do termo yanomami por “imagem” resulta, segundo o etnólogo [Albert], de um equívoco produtivo, motivado pelo fato de que os Yanomami “qualificam todas as manifestações de nossa iconofilia (imagens sobre papel ou digitais, animadas ou não), representações plásticas diversas (desenhos, gravuras, pinturas, estátuas) ou modelos reduzidos (brinquedos e miniaturas) pelo mesmo termo – *utupë*”.<sup>114</sup>

Embora a prolífica profusão da terminologia ocidental utilizada para a abordagem psicológica da fenomenologia sirva para nutrir tal ‘equívoco produtivo’, neste momento de nossa argumentação os ecos das seções iniciais do capítulo podem servir para colocarmos em vias de aplacamento. Afinal, quando com Prósperi e Ludueña concedemos estatuto ontológico à imagem, referindo-nos à fissura espectral que impede sua congruência identitária e impulsiona a metamorfose, trouxemos a noção de um cosmos diastásico para a centralidade de nosso picadeiro teórico. Ora, não seria a selvagem *Hutukara* e suas *utupë* animais precisamente uma manifestação deste cosmos borbulhante, onde a imagem se furta ao acervo linguístico de uma fenomenologia platônica que nos exige decidir entre ícone e ídolo, forma e figuram, arquétipo e simulacro?

---

<sup>112</sup> Seria incorreto dizer “antropomórfica” para *xapiri*, tendo em vista a inconstância do litoral entre humano e não-humano para a cultura yanomami. Entretanto, os *xapiri pë* diferem dos *yarori pë* por serem caracterizados visualmente como humanos, ornamentados tal qual os xamãs, com caudais de arara nos braços, rabo de macaco cuxiú negro amarrado na testa, penugens brancas no cabelo negro e pinturas corporais de urucum (ibid., 122).

<sup>113</sup> Ibid., 621

<sup>114</sup> VALENTIM. Op. cit., 2018, 220

Primeiramente, para o horizonte do estudo, é necessário sublinhar a relação intrínseca entre imagem e mito. Numa entrevista entre Didier Eribon e Lévi-Strauss, ao segundo é feita uma pergunta aparentemente simples: o que é um mito? A resposta de Lévi-Strauss, que abre o capítulo sobre multinaturalismo das *Metafísicas Canibais* de Viveiros de Castro, segue: “Não é uma pergunta simples, é exatamente o contrário [...]”. Se você interrogar um índio americano, seriam muitas as chances de que a resposta fosse essa: uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes.”<sup>115</sup> É como Kopenawa conta ao explicar a participação dos *yarori* em sua operação: o tempo dos humanos com nomes animais, onde corpo e memória, imagem e nome, se consomem e se traem constantemente.

Retomemos a citação na qual Viveiros aponta uma característica fundamental sobre essa imbricação primordial ameríndia entre humanidade e inumanidade:

Esse pré-cosmos, muito longe de exibir uma ‘identidade’ primordial entre humanos e não-humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita, ainda que (ou justamente porque) *interna* a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas e externas que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual.<sup>116</sup>

Ou seja, o tempo do mito não remete a um regime de indistinção homogênea entre humano e não-humano, mas, contrariamente, a um efervescente regime de alteridade em constante ebulição: “uma superposição intensiva de estados heterogêneos, antes que uma transposição extensiva de estados homogêneos”<sup>117</sup>.

Quando Kopenawa nos diz que os *xapiri pë* que os xamãs fazem descer, para que estes possam imitá-los em sua dança e em seu canto, são as *utupë* transformadas dos animais mitológicos ancestrais e, assim, portanto, sua *essência vital*, não seria justamente a inconstância metamórfica primordial de seu cerne ontológico que estaria sendo ativada? A “*utupë* de uma pessoa é o ‘núcleo dinâmico’ do seu espectro”<sup>118</sup>: é essa instância do ser caracterizada por uma superposição intensiva de estados heterogêneos, ou seja, um princípio de alteridade constante, a substância ativada no núcleo da imagem xamânica que é sua matéria de operação. Ou seja,

---

<sup>115</sup> Apud.: VIVEIROS DE CASTRO. Op. cit., 2015, 55-6

<sup>116</sup> Ibid., 56

<sup>117</sup> Ibid.

<sup>118</sup> VALENTIM. Op. cit., 2018, 220

Fica claro, a partir disso, que a relação entre os ancestrais míticos e os humanos atuais não é de semelhança, por imitação derivativa, mas de dessemelhança, por transformação espectral. Os ancestrais não são modelos dos quais os humanos seriam cópias; ao invés disso, os humanos são os próprios animais transformados: “Somos os fantasmas [*revenants*] da gente que saiu do céu” (Kopenawa & Albert 2015: 196, 2010: 190). Ser fantasma/espectro de outrem não é ser sua cópia, fiel ou degradada, mas sim sua imagem transformada, ser outro em relação a outrem, e não semelhante em relação ao mesmo.<sup>119</sup>

Como Kopenawa compara a multiplicidade de imagens agenciadas pelo nome de um mesmo *xapiri* com o episódio de sua estadia num hotel da cidade onde havia uma miríade de espelhos concatenados – diante da qual “estava sozinho [...] mas, ao mesmo tempo, tinha muitas imagens idênticas espalhadas neles. Assim, há um só nome para a imagem da anta *xama* enquanto *xapiri*, mas existem muitíssimos espíritos anta que chamamos de *xamari pé*”<sup>120</sup> –, perante a qual essa multiplicação indefinida equivale à profusão de alteridade própria da imagem, Daniel Schreber também percebe no espelho sua distensão da sensibilidade na direção espectral do Outro. Lembramos desta maneira que “[q]ualquer forma e qualquer coisa que chegue a existir fora do próprio lugar se torna imagem”<sup>121</sup>. Existir fora do próprio: qualidade fantasmática da imagem, fundamento fenomenológico: “a condição fundamental para ser humano ou gente, *thëpë* [...] é ter/ser imagem. *Psykhé* diz-se, em yanomami, *utupë*”<sup>122</sup>.

É necessário sublinhar que “todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*”: não há descolamento incongruente (Cultura) de um plano mecanicista de imanência congruente (Natureza). Hutukara é o cosmos diastásico; as *utupë* suas “zonas ontológicas”<sup>123</sup>. Escreve Viveiros de Castro, sobre o perspectivismo que tal tensionamento impele:

O que o perspectivismo afirma, enfim, não é tanto a ideia de que os animais são ‘no fundo’ semelhantes aos humanos, mas sim a de que eles, como os humanos, são outra coisa ‘no fundo’: eles têm, em outras palavras, um ‘fundo’, um ‘outro lado’; são diferentes *de si mesmos*. Nem animismo – que afirmaria

<sup>119</sup> Ibid., 223

<sup>120</sup> ALBERT, KOPENAWA. Op. cit., 2015, 117

<sup>121</sup> COCCIA. Op. cit., 2010, 22

<sup>122</sup> VALENTIM. Op. cit., 2018, 227

<sup>123</sup> LUDUEÑA ROMANDINI. Op. cit., 2018, 175

uma semelhança substancial ou analógica entre animais e humanos –, nem totemismo – que afirma uma semelhança formal ou homológica entre diferenças intra-humanas e diferenças interespecíficas –, o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença humano / não-humano *para o interior de cada existente*.<sup>124</sup>

A incapacidade de coincidir consigo não é, portanto, excepcionalidade ou sequer especificidade antrópica. Por isso o cálculo mecanicista falha em sua teoria de tudo, por isso o demônio de Laplace segue vesgo, diplópico, incapaz de imaginar o mundo em sua completude: pois imaginar é incompletar, escorrer para além do sentido.

Um espetacular cosmos fraturado: só nos resta lê-lo.

---

<sup>124</sup> Op. cit., 2015, 61. Grifos do autor



## 2. PALAVRA

*Não, não haverá para os ecossistemas  
aniquilados*

*Dia seguinte.*

*O ranúnculo da esperança não brota*

*No dia seguinte.*

*O vazio da noite, o vazio de tudo*

*Será o dia seguinte.*

– Carlos Drummond de Andrade

*In this heat don't doubt, I own the hour*

*White ochre shower*

*Howling as it falls, to find the form*

*Of dust once more*

– Hiatus Kaiyote, *Shaolin Monk Motherfunk*

### 2.1. Vestígios espirituais

Ler o espetáculo do cosmos, sobre uma vida fundamentalmente constituída pela proliferação desenfreada de imagens, consiste numa tarefa impossível quando nos ocupamos unicamente de sua fugidia efemeridade inassimilável. Entretanto, algo da leitura efetivamente se dá: suas cores lentamente vão deixando de se confeccionar numa incansável estupefação afásica, conforme determinados traços assomam à superfície sem causar a aflição muda do inominável. Algo permanece, algo dura, embora jamais de maneira pétrea: sua temporalidade é suficientemente fugaz para demandar a adaptação narrativa à novidade, enquanto pontuais tessituras se apresentam como trilhas episódicas por onde conduzimos a percepção. Se antes nos ocupamos do incognoscível da imagem, em seu espectral borbulho metamórfico, agora nos voltaremos para sua reverberação ao longo do tempo: entendemos essa investigação das possibilidades de reverberação da leitura como *filologia*.

O que estuda a filologia? Talvez a passagem dos *Götternamen* de Hermann Usener, trazida aqui como epígrafe e brasão deste presente texto conforme a citação de Ernst Cassirer em *Linguagem e mito*, nos seja surpreendentemente satisfatória:

Somente através do mais compreensivo mergulho nos vestígios espirituais do passado, de tempos desvanecidos, [...] isto é, através da investigação filológica, conseguimos exercitar-nos na arte de sentir com outrem (*Nachempfinden*); podem, então, gradualmente vibrar e cantar em nós certas cordas afins e descobrimos em nossa própria consciência os fios que unem o antigo e o moderno.<sup>125</sup>

Podemos destacar, deste trecho, três elementos decisivos. O primeiro: a observação de que a filologia implica uma imersão pneumática em fragmentos de instantes atmosféricos arranjados numa configuração já embaralhada pela irreversibilidade do tempo (os “tempos desvanecidos”), disposição esta cujos arquivos são testemunha (os “vestígios espirituais do passado”). São eles, os próprios arquivos e sua distinta forma-de-vida, mais que os esforços de uma projeção esfumada dos inapreensíveis corpos que alguma vez os manusearam em sua confecção original, a quem indagamos e por quem permitimos ser indagados no estudo filológico.

O segundo: a intimidade entre esta modalidade de escansão espiritual e a fonia, ao evocar imagens de ressonância musical (a vibração “das cordas afins”). Há uma proximidade latente entre a voz e a escrita, que segue reverberando o eco etimológico da pneumatologia: o *sopro* (*pneuma*) da enunciação se alonga através da coagulação arquivica que permite o encadeamento de seu estudo – de sua escuta. Essa *metábasis* aponta para as condições materiais de um fluxo de contaminação significativa mútua: da glote ao papel e vice-versa.

O terceiro: a proliferação capilarizada – o rizoma – que tal série reverberante pode assumir, construindo assim uma cartografia de extensão sempre expansível conforme a leitura e o remanejamento simbólico das próprias condições atmosféricas transformam o ato de reverberação – a leitura. A ‘união entre o antigo e o moderno’, entre a ruína bruta e a perenidade do contemporâneo, é uma aliança elástica cujo próprio entrelaçamento genealógico assume a forma pulsante de um sopro, lufando ao infinito.

O amor e a amizade contidos neste ato de indagação aos vestígios espirituais (o exercício da “arte de sentir com outrem”), marcado pelo signo erótico da *philia* no título da disciplina, acenam na direção do profundo desejo de escansão temporal daquele tomado pelo estudo. Não o tipo de dilatação psíquica absoluta do mergulho místico, não

---

<sup>125</sup> USENER apud. CASSIRER. *Linguagem e mito*, 2013, 38

um *Nirvana* projetado através da completa extensão do firmamento celeste, mas antes um galope ritmado pelas correntes da(s) história(s) e suas inscrições: o filólogo é uma ave em eterna migração, os vestígios espirituais ao mesmo tempo o oásis de seu repouso e o sopro sob suas asas. Tais vestígios são os amigos que emprestam a chave de suas moradas, como conta Galeano sobre tempos inquietos<sup>126</sup>: lares de barro, ferro ou concreto, cobertos de enigmáticas inscrições gravadas pelo vento e pela chuva, através dos quais o estudo, ainda que apaixonado pelo mistério de suas líras, sabe estar apenas de passagem.

Passam as leituras, como Benjamin pelos túneis da urbe parisiense, marcando com letra as próprias intuições passageiras; passam e mudam,

não uma mudança qualquer, mas uma mudança sempre nova, variável e renovadora, determinada pelas mudanças anteriores e posteriores do ser que age e pelas mudanças exteriores dos outros seres, pois é certo que nossos desejos mais precisos comportam uma parte de indeterminação na qual se mostra a necessidade que eles têm de ser completados pelos desejos de outrem.<sup>127</sup>

Logo, “[d]urar é mudar”, completa Gabriel Tarde em *A variação universal*<sup>128</sup>. Se duram os vestígios – se sobrevivem, se são lançados para, e constituídos desde sempre por, essa intensa forma de vida chamada *Nachleben* – é porque não perdem sua capacidade de mudar enquanto duram. Tal constatação não é gratuita, não advém naturalmente do convívio com os arquivos: este, que pode parecer um traço qualitativo de sua metamórfica caminhada, não livra Erich Auerbach de compreender a filologia como uma disciplina orientada pela necessidade que a civilização engendra de “preservar dos estragos do tempo as obras que lhe constituem patrimônio espiritual; salvá-las não somente do olvido como também das alterações, mutilações e adições que o uso popular ou o desleixo dos copistas nelas introduzem necessariamente”<sup>129</sup>.

Para Auerbach e sua escola filológica, a duração é permanência e estabilidade, integridade e pureza, miragem que a luz do conservadorismo pode projetar sobre a superfície rochosa do arquivo. Uma digna tarefa de árdua manutenção, que o tectonismo da leitura de bom grado torna vã graças à instabilidade de suas próprias condições –

---

<sup>126</sup> *O livro dos abraços*, 2014, 237

<sup>127</sup> TARDE. *A variação universal*, in: *Monadologia e sociologia e outros ensaios*, 2018, 133-4

<sup>128</sup> *Ibid.*, 134

<sup>129</sup> *Introdução aos estudos literários*, 2015, 11

instabilidade registrada no ponto comum que carece às citações sua e de Usener: o espírito, *pneuma*, em todas suas acepções climatológicas, bem como a contingência que garante a durabilidade de sua reverberação através do tempo:

Quando há vida, o continente jaz no conteúdo (e é, portanto, contido por ele) e vice-versa. O paradigma dessa imbricação recíproca é o que os antigos já nomeavam sopro (*pneuma*). Soprar, respirar, significa de fato fazer esta experiência: o que nos contém, o ar, se torna conteúdo em nós, e, inversamente, o que estava contido em nós se torna o que nos contém. Respirar significa estar imerso num meio que nos penetra com a mesma intensidade com que nós o penetramos.<sup>130</sup>

Um vestígio espiritual é, portanto, arquivo-resto-ruína<sup>131</sup> de tal imbricação em um determinado arranjo episódico, contingente, da relação entre corpo e mundo – um oceano de pólen, lama e lava, invadido pelos sentidos da escritura com o mesmo investimento que este a invade. Escapar do pulso do sopro, trancar os sentidos e embalsamar o instante, diz das vontades de morte que também infestam o arquivo, mas não por isso constituem sua verdade última. “*Fósseis em movimento*”<sup>132</sup>: eis sua paradoxal condição, que não deixa de desaguar no moinho da variação universal: “*movimento para o movimento*”<sup>133</sup>.

Estranha implicação, a da solidez e da elasticidade mútuas do arquivo. Menos estranha, entretanto, quando realçamos o parentesco de seu mecanismo à outra forma de enlaçamento – talvez o enlaçamento por excelência: a cadeia da fertilidade. É o que conclui Tarde no mesmo ensaio: “toda harmonia é perturbadora ou ao menos agitadora, toda ordem é libertadora, e toda superioridade, beleza ou gênio não é senão fecundidade. ‘O gênio’, dizia Goethe a Eckermann, ‘é a fecundidade’”<sup>134</sup>.

Ora, é célebre o ensaio de Giorgio Agamben sobre o *Genius*, abertura de suas *Profanações*, o qual inicia denotando a proximidade etimológica no italiano entre “*genio* [gênio] e *generare* [gerar]”<sup>135</sup>. Tal geração opera precisamente no campo do indeterminado ou inapreensível que tange aos processos de vitalidade: se, no momento

---

<sup>130</sup> COCCIA. *A Vida das Plantas*, 2018, 17

<sup>131</sup> ANTELO, 2016

<sup>132</sup> DIDI-HUBERMAN. Op. cit., 2013, 175-6. Grifos do autor

<sup>133</sup> TARDE. Op. cit., 2018, 164. Grifos do autor

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> 2007b, 13. A proximidade já se encontra no original em latim, *genius* e *generare*, o que a faz ecoar para as demais línguas de origem latina: *génie* e *générer* em francês; *genio* e *generar* em espanhol; *geniu* e *genera* em romeno.

da escrita, “Eu sinto que Genius existe em algum lugar, que há em mim uma potência impessoal que impele a escrever”<sup>136</sup>, também se constata que “genial é, sobretudo, a força que move o sangue em nossas veias ou nos faz cair em sono profundo, a desconhecida potência que, em nosso corpo, regula e distribui tão suavemente a tibieza e dissolve ou contrai as fibras dos nossos músculos”<sup>137</sup>.

Tal aproximação é decisiva: denota que há um vetor similar, disparado de regiões ocultas do cosmos, a orientar tanto a gana linguística da escritura quanto o incompreensível pulso de nossos órgãos – processos orientados pelo sopro da fecundidade. Em ambos os casos, o que há de mais íntimo apresenta-se como o mais exógeno<sup>138</sup>: aquilo sem o qual a vida não pode se conhecer (a escrita, o sangue) carrega consigo grave carga de incognoscibilidade – sua decisiva “parte de indeterminação”.

Nesta alusão à fecundidade e ao gênio, prontamente se torna nítida ainda mais uma intimidade: “[é] sabido que *daimon* e *genius* são quase totalmente correspondentes na variedade de seus significados”<sup>139</sup>. O *genius* latino, a *Daena* persa, o *Jinn* árabe pré-Islâmico, o anjo da guarda cristão e o *daimon* grego, entidades mitológicas primas-irmãs, encontram seu ponto de entroncamento de significado no ato de distribuir, do grego *daiomai*:

Poderíamos pensar no gesto de uma mão que se abre como, por exemplo, no gesto da *semeadura*. Se pensamos no trecho do *Simpósio* sobre a natureza do demônico, essa significação distributiva consiste em “transmitir aos deuses as coisas que vêm dos homens, e aos homens aquelas que vêm dos deuses” [202e]: a realidade demônica é, aqui, uma espécie de pulsação, um vai-e-vem; quanto ao “semear”, o destino da semente consiste em crescer e percorrer em direção ao alto aquele espaço que o ato da *semeadura* percorreu no sentido oposto; em uma célebre passagem do *Fedro*, o impulso ascensional de Eros se resume na imagem da ‘asa’, cujo crescimento se relaciona, porém, a um organismo vegetal, indicando, assim, um crescimento que pressupõe uma semente, um semear.<sup>140</sup>

---

<sup>136</sup> Ibid., 17. O “Eu” mantido no maiúsculo se refere aqui à instância antinômica ao *genius*, a da consciência.

<sup>137</sup> Ibid., 15

<sup>138</sup> LUDUEÑA ROMANDINI. *Princípios de espectrologia*, 2018, 67

<sup>139</sup> CUNIBERTO. *Etimologia e mitologia do Daimon*, 2012, 113

<sup>140</sup> Ibid., 109

Os entrelaçamentos são cruciais. Novamente, a mesma entidade da qual falava Goethe à Eckermann<sup>141</sup> aparece aqui como *inspiração vegetal*, habitante desse *locus* de um pulso de difícil localização em sua integridade fugidia, como nos diz Emanuele Coccia. A semente é trazida não como símbolo de abundância, cornucópia da qual se ocupam a Demeter grega ou a Ceres romana – fertilidade como sinônima da plenitude que a saciedade experiencia por meio da técnica da agricultura, através do domínio do tempo e os ciclos de suas colheitas, simbolizado pela foice e pelo ramo de trigo –, mas antes como mistério imagético contido nesse percurso multidirecional que a inflação da semente deverá percorrer pelas vias da vida:

Imaginando, a semente torna necessária uma vida, deixa seu corpo se emparelhar com o curso do mundo. A semente é o lugar onde a forma não é um conteúdo do mundo, mas o ser do mundo, sua forma de vida. *A razão é uma semente, pois, diferentemente do que a modernidade se obstinou em pensar*, não é o espaço da contemplação estéril, não é o espaço da existência intencional das formas, mas a força que faz existir uma imagem como destino específico de tal ou qual indivíduo ou objeto. A razão é o que permite a uma imagem ser um destino, espaço de vida total, horizonte espacial e temporal. É necessidade cósmica e não capricho individual.<sup>142</sup>

Neste sentido, há um gesto, uma lufada ou um sussurro vindo dos rincões inimagináveis do cosmos – do *locus* spectral da inimaginabilidade por excelência – que infla os anseios vegetais na direção das imagens do solo e do céu, que pulsa o sangue em nossas veias e demanda escrituras – essas mesmas que prontamente se acumularão em *vestígios espirituais* sobre os quais o anjo da história, de asas presas, gostaria de poder se debruçar e salvar. A aproximação tem valor mais material do que metafórico, mais químico que teológico: a astúcia da teoria de Coccia consiste em fazer compreender como o território cósmico onde toda e qualquer reflexão poético-metafísica já teve lugar, onde todo e qualquer sopro histórico já transitou para toda e qualquer direção, não é senão subproduto de uma forma-de-vida muito específica: as plantas e sua oxigenação, onde transitam os corpos aeróbicos.

---

<sup>141</sup> “[...] é evidente que esse elemento demônico tem a ver, em primeiro lugar, com o mistério da criação artística: é aquela urgência formal prodigiosa, aquela multiformidade criativa que *a era romântica resumiu na figura do gênio* assumindo-a quase como seu mais específico objeto de culto.” Ibid., 108. Grifos meus.

<sup>142</sup> COCCIA. Op. cit., 2018, 21. Grifos do autor

Para todos os efeitos, o sopro, a fonia e a escrita só têm lugar neste lodo bioquímico que chamamos de *ar*, uma possibilidade de trânsito cujo caráter contingencial a física moderna não cessa de sublinhar. O sopro não se dá desde sempre em um lugar qualquer, igualmente dado; a escritura e a nomeação, dentro das condições materiais que as entendemos, não são garantia cósmica. Respirando dentro de um limite de dupla dispersão ilimitada – limiar cujo nome antigo é *ápeiron*, e cujas bordas só são tateáveis pelo mito –, a filologia trata de ler a *distribuição* dos adventos que não cessam de cintilar sua gestação ao longo deste intervalo cósmico marcado pela possibilidade da fala e da escrita.

## 2.2. Contingência cósmica

Como pensar a existência para além deste intervalo? Ou ainda: como pensar o pensamento (e a fala, e a escrita, e a literatura...) em relação ao cenário de sua obliteração, uma relação que acaba por reconfigurar as próprias condições nas quais este se torna concebível?

Pelo menos desde o século XVIII de Immanuel Kant as respostas da filosofia – e, por consanguinidade, das ciências humanas de um modo geral – à esta indagação vêm percorrendo na direção daquilo que Quentin Meillassoux denominou *correlacionismo*: o dado que “[a] consciência e sua linguagem se transcendem, certamente, até o mundo, mas só há mundo na medida em que uma consciência possa transcender a respeito dele”<sup>143</sup>: “[p]or ‘correlação’ entendemos a ideia segundo a qual não temos acesso a mais que a correlação entre pensamento e ser, e nunca a algum desse termos tomados separadamente”<sup>144</sup>.

A partir deste ponto de vista dominante, a especulação cronológica de um passado ou futuro despidos da possibilidade de neles se posicionar um observador do mundo – um capítulo do tempo que *seria*, independentemente de *ser pensado* ou *ser escrito* – é submissa à explicação lógica de que tal noção de longínqua temporalidade só é concebível no contemporâneo, onde a correlação consciência-mundo se dá: para o correlacionista “não é a ancestralidade que precede a doação, é o dado presente que retrojeta um passado

---

<sup>143</sup> MEILLASSOUX. *Después de la finitud*, 2018, 32. Tradução livre da edição argentina: “La conciencia y su lenguaje se trascienden, por cierto, hacia el mundo, pero mundo hay solo en tanto que una conciencia pueda transcender respecto de él.”

<sup>144</sup> *Ibid.*, 29. “Por ‘correlación’ entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente.”

*que parece* ancestral. Para compreender o fóssil é preciso ir, então, do presente ao passado, segundo uma ordem lógica, e não do passado ao presente, segundo uma ordem cronológica.”<sup>145</sup>

É necessário sublinhar a diferença de abordagem da temporalidade: desde um ponto de vista correlacionista a questão cronológica, tão importante para a ciência moderna na pesquisa pelas condições nas quais a vida que conhecemos pode se arranjar ou dispersar (um conhecimento notadamente negligenciado pela política global, atualmente marcada pelo negacionismo climático, e ainda encarado com cautela pelas ciências humanas no que tange aos desenhos científicos das noções de tempo), se apresenta sempre como secundária frente à resposta lógico-transcendental, insistindo em posicionar a consciência – humana – na mais rígida afinidade para com um mundo que, em realidade, consegue se mostrar prescindível de sua presença. O mundo sem o pensamento humano é, enfim, uma fantasia do pensamento humano.

A operação resultante acaba por configurar um tipo de clausura antropocêntrica cuja defasagem em relação ao desenvolvimento de técnicas de datação dos acontecimentos cósmicos remonta quase quinhentos anos, até Copérnico e Galileu. Tais nomes, antes de advirem como marcas do que Freud nomeou ‘a primeira ferida narcísica da humanidade’, evidenciam a capacidade matemática “do pensamento para pensar o que pode existir aí, haja ou não haja pensamento”: a possibilidade de se desenhar “um mundo essencialmente inalterado pelo fato de ser pensado ou não sê-lo”<sup>146</sup>. Afinal, o esboço das órbitas planetárias desde um ponto de vista heliocêntrico aponta para um mundo cujas mecânicas de movimentação só podem ser mensuráveis em termos distintos daqueles correlacionistas, donde a localização da revolução galileo-copernicana como o berço da ciência moderna: o cosmos ptolomaico, cujos andares do firmamento marcavam acima de tudo uma complexa hierarquia celestial, se desestabiliza em seu eixo na direção de uma espaço populado pela mais inefável indiferença cósmica, onde os termos que se buscará para sua abordagem não mais poderão ser expressos a partir de um para-nós

---

<sup>145</sup> Ibid., 44-5. “[...] no es la ancestralidad la que precede a la donación, es lo dado presente que retroyecta un pasado *que parece* ancestral. Para comprender el fósil es preciso ir, entonces, del presente al pasado, según un orden lógico, y no del pasado al presente, según un orden cronológico.”

<sup>146</sup> Ibid., 185. “De este modo, la revolución galileo-copernicana no tiene otro sentido más que el develamiento paradójico de la capacidad del pensamiento para pensar lo que puede existir allí, haya o no haya pensamiento. La desolación, el aislamiento inoculados por la ciencia moderna en las representaciones que el hombre se podía hacer de él mismo y del cosmos no tiene causa más fundamental que esta: el pensamiento de la contingencia del pensamiento para el mundo, el pensamiento hecho posible de un mundo que prescinde del pensamiento, un mundo esencialmente inalterado por el hecho de ser pensado o no serlo.”



(quente, frio, claro, escuro etc.) mas sim através de sua dessubjetivação matematizada (calor, luminosidade etc.).

Desta maneira, o uso da terminologia matemática pela física se torna uma possibilidade linguística de se desprender na direção do pensamento de um mundo que, para dizê-lo com Lévi-Strauss, “começou sem o homem e se concluirá sem ele”<sup>147</sup>. Quentin Meillassoux emprega o termo *dia-cronicidade* para abordar tal “separação temporal entre o mundo e a relação-com-o-mundo”<sup>148</sup>, isto é, a fissura que separa a facticidade de algo concebível como um *arquifóssil*<sup>149</sup> e sua inscrição em um modo correlacionista de abordagem da realidade (só existe mundo quando existe observador e vice-versa). A pergunta que deveremos formular a partir destes termos é a seguinte: da mesma maneira que o firmamento ptolomaico, pelo próprio intrincado de sua construção, demandava a exegese de sua estrutura cósmico-político-moral, é possível *ler o/no cosmos moderno? Haverá colaboração possível entre a filologia e a física moderna que não o sublinhar do completo esvaziamento de sentido cósmico da primeira?*

Para discorrer sobre tal ponto, analisemos antes de mais nada os polos dialéticos expostos nos parágrafos que seguem à conhecida máxima dos *Tristes trópicos* citada anteriormente. Por um lado,

Desde que começou a respirar e a se alimentar, até a invenção dos engenhos atômicos e termonucleares, passando pela descoberta do fogo – e salvo quando ele próprio se reproduz –, a única coisa que o homem fez foi dissociar tranquilamente bilhões de estruturas para reduzi-las a um estado em que não são mais capazes de integração. Por certo, construiu cidades e cultivou campos; mas, quando se pensa bem, esses objetos são eles próprios máquinas destinadas a produzir inércia num ritmo e numa proporção infinitamente maiores que a dose de organização que implicam. Quanto às criações do espírito humano, seu sentido só existe em relação a ele, e se confundirão com a desordem tão logo tenha ele desaparecido. Tanto assim que a civilização, tomada em conjunto, pode ser descrita como um mecanismo fantásticamente complexo no qual

---

<sup>147</sup> LÉVI-STRAUSS. *Tristes trópicos*, 1996, 442

<sup>148</sup> 2018, 180

<sup>149</sup> “[D]enominamos *archifóssil* o *matéria fóssil* no a los materiales que indican huellas de vida pasada, que son los fósiles en sentido propio, sino a los materiales que indican la existencia de una realidad o de un acontecimiento ancestral, anterior a la vida terrestre. Un *archifóssil* designa entonces el soporte material a partir del cual se hace la experimentación que da lugar a la estimación de un fenómeno ancestral, por ejemplo un isótopo cuya velocidad de descomposición se conoce a través de la radioactividad, o la emisión de luz de una estrella susceptible de darnos información acerca de la fecha de su formación”. (MEILLASSOUX, 2018, 36-7)

ficaríamos tentados a enxergar a oportunidade que nosso universo tem de sobreviver, se sua função não fosse fabricar aquilo que os físicos chamam de entropia, quer dizer, inércia. Cada palavra trocada, cada linha impressa estabelecem uma comunicação entre os dois interlocutores, tornando estacionário um nível que antes se caracterizava por uma defasagem de informação, portanto, por uma organização maior. Mais do que antropologia, teria que se escrever “entropologia”, nome de uma disciplina dedicada a estudar em suas mais elevadas manifestações esse processo de desintegração.<sup>150</sup>

Uma entropologia, enquanto estudo das variadas erupções do labor disruptivo da técnica, parece tecer alguma intimidade para com aquilo que aqui pensamos como uma filologia cósmica. Afinal, tal disrupção industrial da matéria, que de maneira irreversível lhe furta da possibilidade de reintegração cíclica nos processos neguentrópicos fundamentais para a agregação da vida, é acima de tudo um efeito de tempo, uma deliberação sobre a irreversibilidade da flecha do tempo: a indústria é filha (e serve) da entropia, e não progenitora desta. Assim, uma entropologia deve implicar necessariamente a leitura da distribuição de tais adventos de desagregação ao longo do rizoma genealógico que suas ruínas (seus vestígios espirituais) permitem entrever.

Entretanto, ao imaginar os efeitos últimos desse incêndio de magnitude ímpar que leva o nome de *Homo sapiens*, Lévi-Strauss não pode senão entregar suas esperanças ao poço do niilismo: todos os vestígios espirituais do passado, presente e futuro hão de se acumular, indiscerníveis, em uma fina película geológica, que após tal elevado grau de dispersão entrópica se tornará ilegível para até mesmo a mais translúcida projeção de uma futura espécie dotada da mais alta capacidade de leitura – dom que hoje nos acomete apenas fragilmente. Nas mãos da técnica, a entropia encontra sua sinonímia na *extinção*, imaginada em seu grau mais aterrorizante; a resposta à pergunta da leitura de um mundo prescindível do homem se apresenta, assim, como o mais retumbante silêncio. “Cada palavra trocada, cada linha impressa” não faz senão colaborar, termodinamicamente, para esta apocalíptica obliteração das formas reconhecíveis.

Por outro lado,

Assim como o indivíduo não está sozinho no grupo e cada sociedade não está sozinha entre as outras, o homem não está só no universo. Quando o arco-íris

---

<sup>150</sup> LÉVI-STRAUSS. Op. cit., 1996, 442

das culturas humanas tiver terminado de se abismar no vazio aberto por nossa fúria; enquanto estivermos aqui e existir um mundo, esse arco tênue que nos liga ao inacessível permanecerá, mostrando o caminho contrário ao de nossa escravidão, e cuja contemplação proporciona ao homem, ainda que este não o percorra, o único favor que ele possa merecer: suspender a marcha, conter o impulso que o obriga a tapar, uma após outra, as rachaduras abertas no muro da necessidade e a concluir a sua obra ao mesmo tempo que fecha a sua prisão; esse favor que toda sociedade ambiciona, quaisquer que sejam as suas crenças, o seu regime político e o seu nível de civilização; no qual ela coloca o seu lazer, o seu prazer, o seu repouso e a sua liberdade; oportunidade, vital para a vida, de se *desprender*, e que consiste – adeus, selvagens!, adeus viagens! –, durante os curtos intervalos em que nossa espécie tolera interromper seu labor de colmeia, em captar a essência do que ela foi e continua a ser, aquém do pensamento e além da sociedade: na contemplação de um mineral mais bonito do que todas as nossas obras; no perfume, mais precioso do que os nossos livros, aspirado na corola de um lírio; ou no piscar de olhos cheios de paciência, de serenidade e de perdão recíproco, que um entendimento involuntário permite por vezes trocar com um gato.<sup>151</sup>

Aqui encontramos a complexificação do cenário anterior que deverá guiar nossas reflexões. Afinal, é nesta passagem que Lévi-Strauss de fato arrisca algum tipo de elaboração positivada sobre a dia-cronicidade do ‘mundo que se concluirá sem o homem’, ao falar de uma essência que transpassa *Homo* desde antes do pensamento e segue lufando após a política: este difuso fio condutor que permite dizer de um profundo gozo estético localizado para além do princípio antrópico. Além e aquém da escatologia civilizacional, algo há de *sobreviver*, para dizermo-lo em termos warburgianos.

Deveremos percorrer tal passagem com cuidado. Diz-nos Lévi-Strauss: “Quando o arco-íris das culturas humanas tiver terminado de se abismar no vazio aberto por nossa fúria”, estado de entropia máxima, “esse arco tênue que nos liga ao inacessível permanecerá”: o arco cujo toque faz vibrar as cordas afins que unem o antigo e o moderno – genealogia, filologia, *leitura*. É verdade que isso só se mantém “enquanto estivermos aqui e existir um mundo”, isto é, enquanto se mantiverem as condições de um mínimo reconhecível vestígio, em termos correlacionistas. Entretanto, tal arco ocupa uma privilegiada posição cósmica com o qual o homem tece somente uma relação de flerte: sua contemplação – e não sua posse, *impossível* – é aquilo que possibilita a abertura de

---

<sup>151</sup> Ibid., 443. Grifos do autor

um caminho cujo arbítrio permite sua costumeira recusa: “ainda que este [o homem] não o percorra” – ainda que ele não necessariamente se lance nesta trilha, portanto, *exógena* –, “esse favor que toda sociedade ambiciona” é o de “interromper seu labor de colmeia” – escapar do encadeamento causal da razão permanentemente arruinada e sua recorrente necessidade de ser “tapada”, aprimorada – e “captar a essência do que ela [nossa espécie] foi e continua a ser, aquém do pensamento e além da sociedade”: a “oportunidade, vital para a vida, de se *desprender* [...] no perfume, mais precioso do que os nossos livros, aspirado na corola de um lírio; no piscar de olhos cheios [...] de perdão recíproco que um entendimento involuntário permite por vezes trocar com um gato”.

Que o perfume de um lírio seja mais precioso que nossos livros (e por isso mesmo em alguma medida *aparentável* a estes); que o arco tênue que nos liga ao inacessível do antigo e do moderno permita o perdão recíproco e o entendimento involuntário entre membros de distintas espécies<sup>152</sup>; e, acima de tudo, que a essência do sopro genealógico que concebeu nossa forma de vida aponte não para a necessariedade da colmeia antrópica mas sim para a *oportunidade de se desprender* na escansão temporal da diferença: tudo isso projeta o significado de nossa entropologia filológica para uma dimensão profundamente anti-anropocêntrica. Será possível formulá-lo desta maneira: a *filologia começou sem o homem e se concluirá/seguirá sem ele?*

### 2.3. Entropias e mundos

Antes de procedermos nessa direção, uma conceituação teórica se faz imperativa. A definição de entropia que melhor nos auxilia aqui, um termo essencial tanto para a termodinâmica quanto para a teoria da informação, é aquela proposta por Ludwig Boltzmann no final do século XIX, que pode ser assim enunciada: a entropia é “uma propriedade do estado macroscópico de um sistema, com respeito a um *coarse-graining* [observação não-refinada] do seu espaço de fase, que reflete o grau de ignorância com

---

<sup>152</sup> “O contínuo heterogêneo do mundo pré-cosmológico dá assim lugar a um discreto homogêneo, nos termos do qual cada ser é só o que é, e só o é por não ser o que não é. Mas esses seres a que damos desajeitadamente o nome de ‘espíritos’ são o testemunho de que nem todas as virtualidades foram atualizadas, e que o turbulento fluxo mítico continua a rugir surdamente por debaixo das tranquilas discontinuidades aparentes entre os tipos e espécies.” (VIVEIROS DE CASTRO. Op. cit., 2015, 59)

respeito ao estado microscópico de fato. Em outras palavras, a entropia é uma medida do número  $W$  de microestados compatível com o macroestado observado.”<sup>153</sup>

Pensemos, por exemplo, na comparação do mesmo volume de água arranjado de duas formas diferentes: como um lago e como um rio. Aquilo que podemos constatar ao enxergá-los a olho nu, sua imagem imediata, é o que entendemos por macroestado. Caso estipulemos como objetivo formal de nossa observação a descrição do comportamento de cada molécula de água independente, cuja ação individual em nível microscópico resulta no macroestado observável, teremos mais dificuldade inicial de fazer um desenho aproximado do que se passa no lago do que no rio: afinal, temos um grau de informação a mais sobre a organização do comportamento dinâmico molecular do segundo, que é a direção para onde ele está correndo. Assim, dado que estamos procurando formalizar o estado microscópico da ação de cada molécula de água no sistema fechado com o qual estamos lidando, a entropia do lago é maior que a do rio: há um maior número de microestados possíveis que resultarão no mesmo macroestado que nos é dado observar. Nossa ignorância sobre as possibilidades de ação molecular do lago é maior do que sobre o rio.

A segunda lei da termodinâmica diz que a entropia nunca diminui em sistemas isolados. Podemos pensá-la da seguinte maneira: em uma garrafa se despeja um volume equivalente de água fria e água quente. Caso estejamos ainda calculando a atividade molecular da água, do macroestado observável deste momento inicial podemos extrair prontamente um dado: a água fria, de menor agitação molecular, deve se acumular mais próximo ao fundo, por ser mais densa que a quente, de maior agitação molecular, que se acumula próximo da superfície. Dentro do sistema fechado que é a garrafa, dada a irreversibilidade da flecha do tempo, a entropia aumenta: conforme o calor se dissipa e a água fica morna, temos um menor grau de informação ao calcular seu comportamento a partir do macroestado resultante, pois não há uma organização distintiva de moléculas com base na velocidade de seu movimento (sua temperatura). Sua distribuição se torna

---

<sup>153</sup> SAVI. *A geometric approach to cosmological boundary conditions*, 2015, 5. Tradução livre do original: “entropy as a property of a macroscopic state of a system, with respect to some coarsegraining of its phase space, which reflects the degree of ignorance with respect to the actual microscopic state. In other words, entropy is a measure of the number  $W$  of microstates compatible with the observed macrostate”. Agradeço profundamente ao Dr. Lucas “Lôu” Savi toda a paciência e dedicação de sua parte ao compartilhar os frutos de sua extensa pesquisa doutoral sobre entropia cósmica. Sua amizade e didática foram essenciais para a construção da presente tese.

mais homogênea, fazendo seu microestado correspondente menos previsível: a água morna, nesse caso, se assemelha ao lago do exemplo anterior.

Desta explicação deveremos reter uma informação importante: *a entropia está associada à potência das possibilidades, portanto à nossa ignorância sobre a minúcia molecular de um sistema fechado (no sentido de um maior número de possibilidades microscópicas a resultar no macroestado observável).*

A pergunta que inevitavelmente surge é a seguinte: por que razão isso não acontece com nossos corpos? Por que as moléculas que nos compõem não tendem a se dissipar e aumentar sua entropia, isto é, elevar a quantidade de microestados possíveis correspondentes ao macroestado observável, que é o organismo como um todo? No caso da vida orgânica, as possibilidades dinâmicas para os microestados parecem ser sempre finamente limitadas: alguns poucos graus a mais em nossa temperatura interna e a dispersão febril ameaça a funcionalidade das membranas imunológicas do corpo; a pressão sanguínea e o ritmo cardíaco não podem variar drasticamente sem danificar o sistema cardiovascular; uma única base nitrogenada trocada no genoma pode bastar para o desencadeamento de uma mutação irreversível e a decorrente morte do organismo. Seria a vida orgânica uma violação da segunda lei da termodinâmica?

É à esta pergunta que Erwin Schrödinger dedica seu famoso ensaio *O que é a vida?*, baseado em uma série de palestras ministradas no Dublin Institute for Advanced Studies em 1943 (anterior, portanto, à descoberta do modelo de dupla-hélice do DNA apresentado por Francis Crick e James Watson em 1953). A formulação de sua resposta começará da seguinte maneira:

O que é essa preciosidade contida em nossa comida que nos afasta da morte? Isso é facilmente respondido. Cada processo, evento, acontecimento – chame como quiser; em uma palavra, tudo que acontece na Natureza significa um aumento de entropia na parte do mundo onde está acontecendo. Portanto um organismo vivo continuamente aumenta sua entropia – ou, como poderia se dizer, produz entropia positiva – e assim tende a se aproximar do perigoso estado de entropia máxima, que é a morte. A única maneira dele mantê-la distante, isto é, de manter-se vivo, é extrair continuamente entropia negativa de seu ambiente [...]. Aquilo de que um organismo se alimenta é entropia negativa. Ou, para colocá-lo de maneira menos paradoxal, a característica

essencial do metabolismo se dá no fato do organismo se mostrar exitoso em se libertar de toda a entropia que não pode deixar de produzir quando vivo.<sup>154</sup>

Este comportamento peculiar se dá, antes de mais nada, ao fato de organismos vivos não constituírem sistemas isolados, como indica a aplicação da segunda lei da termodinâmica, mas sim sistemas *abertos* e por isso mesmo dependentes de uma complexa relação com o ambiente (falaremos mais sobre a questão da *membrana* no próximo capítulo). Acima de tudo, o que deveremos reter desta descrição da entropia negativa é que *a entropia inevitável resultante dos processos bioquímicos do metabolismo orgânico encontra caminho através do organismo para o ambiente ao seu redor.*

Assim como o moinho pode extrair força de trabalho do rio, graças à baixa entropia deste, mas não conseguiria fazê-lo a partir do lago, que tem entropia mais elevada (onde um maior grau de desordem implica a alta probabilidade de uma molécula de água se movendo na direção da pá ser contrabalanceada por outra se movendo na direção oposta), os organismos vivos consomem estruturas de baixa entropia e excretam para o ambiente o aumento de entropia resultante da operação de sua quebra. Isso também indica como, de um ponto de vista físico, o sistema de um organismo vivo é indissociável das consequências metabólicas ocasionadas ao seu entorno.

Conforme vimos anteriormente, tal operação é muito similar ao *pneuma*, no qual o continente (ambiente, alimento) jaz no conteúdo (organismo) e vice-versa (adubo) – nunca de maneira equivalente, simétrica, mas sim transformacional, metamórfica, *entrópica*<sup>155</sup>: começamos a vislumbrar de maneira mais evidente as cores bioquímicas implicadas nos “vestígios espirituais de tempos desvanecidos” que Usener propõe como pedra de toque da filologia. As relações entrópicas são fundamentais para se pensar a leitura da dispersão de um mundo que se concluirá irreconhecível. Agora, a

---

<sup>154</sup> SCHRÖDINGER. *What is life?*, 1992, 71. Tradução livre do original: “What then is that precious something contained in our food which keeps us from death? That is easily answered. Every process, event, happening - call it what you will; in a word, everything that is going on in Nature means an increase of the entropy of the part of the world where it is going on. Thus a living organism continually increases its entropy - or, as you may say, produces positive entropy - and thus tends to approach the dangerous state of maximum entropy, which is death. It can only keep aloof from it, i.e. alive, by continually drawing from its environment negative entropy - which is something very positive as we shall immediately see. What an organism feeds upon is negative entropy. Or, to put it less paradoxically, the essential thing in metabolism is that the organism succeeds in freeing itself from all the entropy it cannot help producing while alive.”

<sup>155</sup> “That the exchange of material [for metabolic processes] should be the essential thing is absurd. Any atom of nitrogen, oxygen, sulphur, etc., is as good as any other of its kind; what could be gained by exchanging them?” (SCHRÖDINGER. *Op. cit.*, 2013, 70)

complexificação que aqui nos cabe é aquela tornada latente pelos polos dialéticos expostos nos dois parágrafos finais de *Tristes trópicos*: o dado que *Homo sapiens* nos permite entrever pelo menos duas distintas formas da mesma ejeção entrópica essencial para sua *sobrevivência*: *grosso modo*, uma de maior investimento no Real e a outra no Simbólico.

É sobre a heterogênea potência contida nessa dupla disposição de uma assim chamada ‘entropologia’ que Marco Antonio Valentim dedicará o epílogo de *Extramundandade e sobrenatureza*, intitulado ‘Æntropia’. Ao primeiro parágrafo da passagem citada anteriormente, no qual Lévi-Strauss explicita o pessimismo contido na destrutiva atividade indústriocivilizacional humana de “dissociar tranquilamente bilhões de estruturas para reduzi-las a um estado em que não são mais capazes de integração”, Valentim empregará o termo *antropia*, de maneira a apontá-lo em sua intimidade para com o princípio antrópico: conforme Fabián Ludueña, “entenderemos [...] por *princípio antropológico* [ou princípio antrópico] aquele que faz do Homem o substrato metafísico no qual se fundamenta um sistema filosófico”<sup>156</sup>. Por *antropia* se entende o caráter entrópico, dispersivo-industrial, da economia resultante do princípio antrópico: a devastação irreversível do entorno, reduzido à matéria prima combustível para a maquinação metabólica do Homem e sua mono-auto-erotomania metafísica.

Antes de mais nada, Valentim sublinha que “a antropia não seria inexorável como destino humano nem como necessidade cósmica absoluta”<sup>157</sup>, dado que consiste em sintetizar entropia, Humanidade (com o maior e mais generalizante dos maiúsculos a englobar todas as distintas culturas e filosofias de nossa espécie) e extinção numa única e inflexível força de destruição a configurar a verdade última do cosmos. Afinal, se na era da exaustiva intercomunicação parasitária somos infestados diariamente por imagens da mutilação de “minorias extranacionais que ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do Ocidente”<sup>158</sup>, isso só pode se dar devido a uma distinção interna inassimilável: uma impossibilidade de reverberação lidibinal, metabólica, da fábula industrial no complexo metafísico de certas etnias. Torna-se imperativo entender que “[s]em ser direcionada por Deus nem por Cthulhu, a trajetória da flecha do tempo é

---

<sup>156</sup> *Para além do princípio antrópico*, 2012b, 11. Grifos do autor

<sup>157</sup> VALENTIM. Op. cit., 2018, 272

<sup>158</sup> VIVEIROS DE CASTRO. *Prólogo*, in: ALBERT, KOPENAWA. *A Queda do Céu*, 2015, 15



*em si mesma controversa – e a antropia, um regime termodinâmico cosmicamente contingente*”<sup>159</sup>.

Por estas vias, Valentim quebra a sinonímia entre Humanidade e a desintegração industrial do cosmos e transporta o pensamento da necessidade da contingência de Meillassoux a outras paisagens, ao lembrar distinções advindas de distintas humanidades – dos povos chamados ‘menores’. Será a antinomia expressa no yanomami de Davi Kopenawa que melhor estabelecerá o contraste necessário entre “entropia – *xi wãri* –, metamorfose radical, vitalidade *caósmica* – versus antropia – *xawara*, desenvolvimento canibal, morte térmica”<sup>160</sup>: pois afinal, se o princípio metamórfico de incongruência ontológica, fundamento mitológico do perspectivismo ameríndio, sustenta um regime de temporalidade no qual a “transformação é anterior à forma, a relação é superior aos termos, e o intervalo é interior ao ser”<sup>161</sup>, por que razão a filosofia indígena se encontraria em relação de embate impossível para com a industrialização ocidental e sua transformação radical do entorno?

A resposta se encontra na modalidade de projeção entrópica: a antropia ocidental se sustenta sobre um regime de pensamento *gélido*, onde a estabilidade hierárquica de *anthropos* se aproxima do zero absoluto metafísico, assim excretando a colossal entropia resultante de tal febril manutenção autocentrada para todo o corpo ecossistêmico exógeno que se apresenta, necessária e filosoficamente, despido de qualquer dignidade jurídico-linguística. O engessado cenário metafísico resultante é o exato oposto do ameríndio: a forma é anterior à transformação, os termos superiores à relação e o intervalo externo ao ser – *natura non facit saltus / natura determinatur ad unum*:

O relativismo cultural, um ‘multiculturalismo’ [princípio representacional da globalização ocidental], supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação. Os ameríndios propõem o oposto: de um lado, uma unidade representativa puramente pronominal – é humano quem ocupa vicariamente a posição de sujeito cosmológico; todo existente pode ser pensado como pensante (‘isto existe, logo isto pensa’), isto é, como ‘ativado’ ou ‘agenciado’ por um ponto de vista –; do outro lado, uma radical diversidade real ou objetiva. O perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é

---

<sup>159</sup> VALENTIM, 2018 Op. cit., 273. Grifos do autor.

<sup>160</sup> Ibid., 286

<sup>161</sup> VIVEIROS DE CASTRO. *Metafísicas Canibais*, 2015, 58

uma representação. [...] O multinaturalismo não supõe uma coisa-em-si parcialmente apreendida pelas categorias do entendimento próprias de cada espécie; não se imagine então que os índios imaginam que existe um ‘algo = x’, algo que, por exemplo, os humanos veem como sangue e os jaguares como cerveja. O que existe na multinatureza não são entidades autoidênticas diferentemente percebidas, mas multiplicidades imediatamente relacionais do tipo sangue|cerveja.<sup>162</sup>

O frio da metafísica ocidental, que busca congelar a máquina óptica ao solidificar o fantasma humano em um sono criogênico, se encontra precisamente em uma estrutura psíquica cujo exercício de sublimação faz elevar o objeto à dignidade de Coisa<sup>163</sup>, ao desejar ver, no trono de sua hierarquia cósmica, a higiene pré-linguística: a ânsia de despir a representação e enxergar o nu do mundo afásico, inefável (algo = x). Na extremidade onde o ocidente posiciona *das Ding an sich*, o ameríndio sonha o intervalo da perspectiva, numa relação lançada ao infinito. Desta maneira, entre dois polos entrópicos fundamentalmente distintos entre si, podemos “conjecturar que, tal como uma *filosofia quente*, transformacional e panpsiquista [a ameríndia] [...], *proporciona um mundo frio*, refratário às máquinas a vapor e às desigualdades sócio-econômicas [...], *uma filosofia fria*, com sua metafísica identitária e antropocêntrica [a ocidental], corresponde, como causa e efeito, *a um mundo quente*, ou seja, à economia política do capitalismo e à catástrofe ambiental em curso”<sup>164</sup>.

A passagem supracitada de Viveiros é o que nos permite transportar o terreno de nossa investigação de sua fórmula correlacionista para inscrevê-la em termos *perspectivistas*. Ao dizer que “isto existe, logo isto pensa”, e que tal pensar não é uma forma de enovelamento de uma Coisa-em-si externa, sempre parcialmente apreendida por colorações de subjetividade exacerbada (a correlação pensamento-mundo), estamos aludindo à potência contida em tudo que transita o espetáculo cósmico (tudo que pode ocupar “vicariamente a posição de sujeito”) de ser perpassado pelas imagens do mundo e permiti-las convertê-lo em ser pensante – ou em qualquer outra forma de relacionar a vida com o imaginário cósmico para cuja abordagem todavia não encontramos munção significativa.

---

<sup>162</sup> Ibid., 65-7

<sup>163</sup> LACAN. *O Seminário: Livro 7, A Ética da Psicanálise*, 2008, 137

<sup>164</sup> VALENTIM. Op. cit., 278. Grifos meus.

Essa é a distinção das formas de escoamento metabólico da entropia fantasmática: como existência última e ulterior, a Coisa pressupõe um regime gélido de imaginação solidificada na criogenia do objeto; a perspectiva, por sua vez, aquece a fantasmagoria do cosmos ao multiplicar as relações e focos de indeterminação rumo ao ilimitado. Ambas elaborações se ocupam do para aquém e além do marco antrópico – entretanto apenas uma delas vê nisso a extinção do pensamento, da imaginação e da leitura.

Nota-se, desta forma, como a dispersão entrópica do “mundo que começou sem o homem e se concluirá sem ele” não é um encaminhamento unívoco: “a flecha do tempo muda de sentido conforme a oscilação de sua trajetória através de mundos conflitantes”<sup>165</sup>, assim como a balança entre pensamentos e políticas complexifica o *locus* de inflação termodinâmica do cosmos: filosofia quente, sociedade fria; filosofia fria, sociedade quente. Nas palavras de Donna Haraway, “importa [it matters] quais pensamentos pensam pensamentos. Importa quais conhecimentos conhecem conhecimentos. Importa quais mundos mundanizam mundos. Importa quais histórias contam histórias”<sup>166</sup> – citação a qual, se tomarmos ‘matter’ em sua dupla significação de ‘importância’ e ‘matéria’, poderemos ler: *materializa-se quais histórias contam histórias*. Há um escoamento decorrente do que se pode falar sobre o tempo diretamente *sobre o tempo*: aquilo que se conta altera a oscilação de sua irreversível flecha, pois tensiona o foco escatológico de projeção entrópica do macrossistema orgânico-metabólico. Desta maneira, assim como todo regime metafísico implica um distinto regime termodinâmico, “todo regime de governo é também uma política do sonho”<sup>167</sup> e vice-versa: “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. *Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos*”<sup>168</sup>.

---

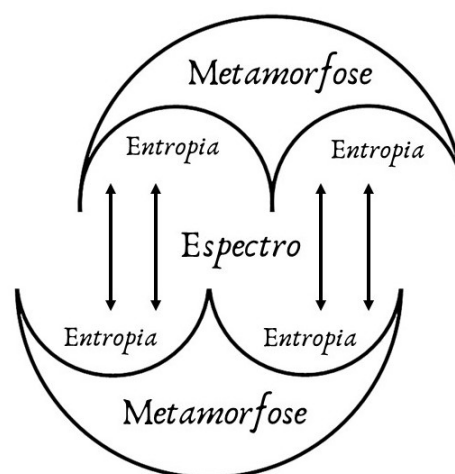
<sup>165</sup> Ibid., 285

<sup>166</sup> *Staying with the trouble*, 2016, 35. Tradução livre do original: “[i]t matters what thoughts think thoughts. It matters what knowledges know knowledges. It matters what relations relate relations. It matters what worlds world worlds. It matters what stories tell stories”

<sup>167</sup> LUDUEÑA ROMANDINI. *Princípios de espectrologia*, 2018, 21

<sup>168</sup> KOPENAWA. Op. cit., 2015, 390. Grifos meus

De tal elaboração, dois corolários. O primeiro: que a palavra – e todo o tecido simbólico que esta opera: linguagem, ficção, literatura, mito, filosofia, metafísica, poesia – *não se encontra à salvo de suas profundas reverberações na matéria, em nível necessariamente ecossistêmico*. O tecido simbólico e suas operações fantasmáticas não constituem uma inofensiva idiosincrasia específica, despida de relevância cósmica, perante a qual o niilismo de sua leitura hedonista deverá ser a última acepção dominante. Contingência e dispersão – duas qualidades intrínsecas ao caráter entrópico, metamórfico da linguagem – não são sinônimas de inconsequência. Donde o segundo corolário: é importante lembrar que os termos segundo os quais a entropia opera, tanto para a termodinâmica quanto para a teoria da informação, são os das *probabilidades*. Assim, sintetizando univocamente humanidade, antropia e extinção, estaríamos fazendo mal ao esquecer que ‘um lance de dados jamais abolirá o acaso’.



#### 2.4. Indeterminação bioquímica

Com as seções anteriores, buscamos elaborar os termos a partir dos quais a filologia pode manter sua relevância dentro do cenário cosmológico vigente, recusando a postura antropocêntrica que a posicionaria como disciplina excepcional do humano, demasiado humano. Tal necessidade surge a partir da leitura da citação de Hermann Usener que abre o presente capítulo: caso entendamos a filologia como um “compreensivo mergulho nos vestígios espirituais do passado, de tempos desvanecidos”, torna-se imperativo vislumbrar em que implica tal desvanecimento. Explicitamos que o conceito fundamental para compreender esse fenômeno de dispersão é o da entropia. Aquilo que resiste à perenidade do desvanecer, aquilo que *resta* enquanto testemunha deste mesmo processo, é o que entendemos por vestígio espiritual: arquivos, ruínas, fósseis, traços, gestos cuja sobrevivência metabólica permite, justamente, a leitura do tempo e sua irreversibilidade. O exercício de se desprender na escansão da diferença, de sentir com o outro destes vestígios, é o fundamento da filologia: a vibração de um arco

que nos liga ao inacessível, que aproxima o antigo e o moderno, o humano e o animal, o livro e o lírio.

O lugar ao qual estas investigações nos trazem é um conhecido argumento da filosofia e da teoria literária ocidentais: a intimidade necessária entre a linguagem e a morte. A possibilidade de ejeção do aumento de entropia resultante dos processos metabólicos do organismo na extensão do tecido simbólico da memória, assim garantindo a manutenção do corpo ao atestar sua permanência, é marca de uma mnemotécnica resultante daquilo que Heidegger nomeou ser-para-a-morte: a derivação metafísica da consciência de finitude. Como diz Georges Didi-Huberman, “essa ‘revelação privilegiada do *ser-aí*’, de que falava Heidegger... é a angústia de olhar o fundo – o lugar – do que me olha, a angústia de ser lançado à questão de saber (na verdade, de não saber) o que vem a ser meu próprio corpo, entre sua capacidade de fazer volume e sua capacidade de se oferecer ao vazio, de se abrir”<sup>169</sup>.

Tal passagem ecoa o seminário sobre *A linguagem e a morte* de Giorgio Agamben, que o abre estabelecendo aquela que pode ser compreendida como uma das fissuras fundamentais do excepcionalismo: “Na tradição da filosofia ocidental, com efeito, o homem figura como o *mortal* e, ao mesmo tempo, como o *falante*. Ele é o animal que possui a ‘faculdade’ da linguagem [...] e o animal que possui a ‘faculdade da morte’ [...]”<sup>170</sup> Essa dupla disposição, a fluir de sua revelação privilegiada da *Lichtung* heideggeriana, é um dos fundamentos do excepcionalismo ontológico que impele o pastoreio do ser.

Falar de morte – “a linguagem [...] é simultaneamente voz e memória da morte: morte que recorda e conserva a morte, articulação e gramática do traço da morte”<sup>171</sup> – é, neste sentido, povoar um cemitério. Como diz Lacan, “O que caracteriza a espécie humana é, justamente, o fato de rodear o cadáver com algo que constitui uma sepultura, manter o fato de que ‘isto permanece’. O túmulo, ou não importa que outro signo de sepultura, merece com toda a precisão o nome de símbolo”<sup>172</sup>. É necessário sublinhar, aqui, a *permanência* ao invés da morte, pois é isso que nos concerne acima de tudo: o dado que algo reverbera, haja leitores para sua afetação ou não.

---

<sup>169</sup> *O que vemos, o que nos olha*, 1998, 38

<sup>170</sup> 2006, 10

<sup>171</sup> *Ibid.*, 67

<sup>172</sup> *O simbólico, o imaginário e o real*, 1953

Se passamos com alguma pressa por estas citações, é pela certeza de que sua leitura se dá de maneira recorrente em incontáveis produções textuais contemporâneas, dada a sua intrínseca possibilidade de ser dita de infinitas maneiras diferentes. Aquilo que buscamos somar a esse cenário teórico repetidamente explorado, por sua vez, são as consequências ecossistêmicas que tal manutenção do traço de morte pode acarretar – isto é, as reverberações localizadas no extremo selvagem da acepção necessária de que “todo objeto simbólico é um ato inscrito, um gesto que permanece enquanto inscrição”<sup>173</sup>. Que a linguagem da morte não permaneça contida em sua inconsequente imaterialidade, mas necessariamente ocasione transbordamentos ao entorno graças ao seu berço metabólico, é o dado que nos distancia do excepcionalismo antrópico que consideramos urgente ultrapassar. *A morte protelada de um organismo deverá ser herdada pelo ambiente que compõe seu sistema termodinâmico: eis a face material, bioquímica da fantasia.*

Entretanto, como já frisamos anteriormente, a morte ecossistêmica *absoluta* (a depleção integral da biodiversidade em nome do grau zero metafísico – *extinção*) não é uma necessariedade entrópica da fabulação simbólica. A sua natureza multiforme, elasticamente metamórfica e inassimilável em sua totalidade de conexões possíveis, é precisamente aquilo que permite algo como uma *filologia*, um amor às linguagens e as incontáveis formas de projeção mnêmica. Percorramos este caminho, da enunciação do traço de morte em direção ao multifacetado espetáculo da linguagem, com Michel Foucault em *Linguagem ao infinito*:

Os deuses enviam os infortúnios aos mortais para que eles os narrem; mas os mortais os narram para que esses infortúnios jamais cheguem ao seu fim, e que seu término fique oculto no longínquo das palavras, lá onde elas enfim cessarão, elas que não querem se calar. O infortúnio inumerável, dom ruidoso dos deuses, marca o ponto onde começa a linguagem: mas o limite da morte abre diante da linguagem, ou melhor, nela, um espaço infinito: diante da iminência da morte, ela prossegue em uma pressa extrema, mas também recomeça, narra para si mesma, descobre o relato do relato e essa articulação que poderia não terminar nunca. A linguagem, sobre a linha da morte, se reflete: ela encontra nela um espelho; e para deter essa morte que vai detê-la não há senão um poder: o de fazer nascer em si mesma sua própria imagem em um jogo de espelhos que não tem limites.<sup>174</sup>

---

<sup>173</sup> ANTELO. *A ruinologia*, 2016, 11

<sup>174</sup> In: *Estética: literatura e pintura, música e cinema*, 2009a, 48

Como os *xapiri* que Kopenawa nos faz imaginar projetados em um infinito espelhático, a linguagem advinda da capitulação entrópica também joga com sua projeção imagética rumo ao inapreensível de uma distensão temporal longínqua. Afinal, se o túmulo não é senão um símbolo, é necessário que ele implique o jogo contido em sua etimologia (*syn*, com + *bállein*, jogar). Tal jogo se dá precisamente na possibilidade de conexão que a *philia* abre entre o livro e o lírio, e que se encerra no momento em que o organismo empreende com gélida rigidez as membranas de seus limites. Dito de outra maneira, o simbólico ou o significante é precisamente aquilo que nos permite posicionar o homem não “como rei da criação, mas [como] aquele que é tocado pela vida profunda de todas as formas e gêneros, o encarregado das estrelas e até dos animais que não para de ligar máquinas-órgãos a máquinas-energia, uma árvore no corpo, um seio na boca, o sol no cu: o eterno encarregado das máquinas do universo”<sup>175</sup>.

Tal constatação não difere daquilo que nos diz Werner Hamacher na 23ª de suas teses sobre a filologia:

A filologia pode denominar-se a *arte universal da separação e vinculação* não porque considera que a separação se supera através de uma vinculação, senão porque se vincula com o separado somente mediante a separação. A filologia é o afeto não só por outra linguagem empírica ou virtualmente empírica, senão pela alteridade da linguagem, pela linguisticidade como alteridade, pela linguagem mesma como um outro continuado.<sup>176</sup>

A compreensão da linguagem como outro continuado, como reverberação do arco que exercita a arte da separação e da vinculação, é uma distinta maneira de evocar o mesmo que falamos à primeira leitura da passagem de Usener: que “a ‘união entre o antigo e o moderno’, entre a ruína bruta e a perenidade do contemporâneo, é uma aliança elástica cujo próprio entrelaçamento genealógico assume a forma pulsante de um sopro, lufando ao infinito”. Assim, sem perder de vista os veios através dos quais flui o intuito filológico que estamos a sublinhar, façamos lentamente o caminho de volta à imagem inicial que aqui evocamos: a partilha da semente daimônica e seu gesto de inflação

---

<sup>175</sup> DELEUZE; GUATTARI. *O Anti-Édipo*, 2010, 15

<sup>176</sup> 95 *tesis sobre la filologia*, 2011, 14

contido no radical grego *phú*, “crescer, brotar, chegar a ser”<sup>177</sup>, que encontramos em *phúsis*.

Que a projeção dos corpos e suas imagens possa se inflar e decompor em uma *distribuição* heterogênea ao longo do intervalo cósmico que nos é dado ler, graças às marcas do tempo gravadas nos seus vestígios – dito de outra maneira, simplesmente: que uma vida possa *chegar a ser* –, implica necessariamente uma metamorfose sem antecipação: afinal, só se pode vir a ser aquilo que não se é. O limiar desta operação foi ao que buscamos aludir nas seções anteriores sob o termo ‘dia-cronicidade’: o regime de tempo para além do cogitável, ao qual deveremos agora nos referir por seu nome arcaico.

A partir da recente tradução de Fabián Ludueña desta que pode ser considerada a passagem filosófica mais antiga do ocidente, pensemos o caminho entrópico que Anaximandro nos oferece a partir do *ápeiron*:

[o princípio (*archén*) dos seres (*tôn ónton*) é o indeterminado (*tò ápeiron*)] desde o qual (*ex hon*) há geração (*génesis*) para as coisas que são (*toís oúsi*) e, rumo a isso, se produz a corrupção (*phtorán*), conforme a culpa (*katà tò chreôn*); com efeito, elas pagam a pena (*didónai autà díken*) e reparam (*tísin*) a injustiça (*adikías*) reciprocamente, [segundo a sentença (judicial) do tempo (*katà tèn tou chrónou táxin*)].<sup>178</sup>

Podemos ler tal passagem à luz das elaborações metabólicas que acabamos de tecer. Que a geração (a *génesis* implicada no vir-a-ser, *phúo*) conduza à corrupção “conforme a culpa” a ser aplacada ‘segundo a sentença judicial do tempo’, nos permite justamente enfatizar o elemento produzido pela reverberação metabólica do corpo sobre seu entorno. Que a vida conquiste sua perene permanência ao desintegrar estruturas de baixa entropia e expelir o aumento de entropia resultante para o ambiente é precisamente o desbalanço ecossistêmico ou injustiça cósmica (*adikía*), que o organismo paga com a própria corrupção no momento de equilíbrio térmico tão protelado: a morte e sua decorrente transformação do corpo em compostagem bioquímica (a reparação recíproca).

O linguajar jurídico empregado por Anaximandro e explicitado por Ludueña demonstra que o *locus* de reverberação da injustiça metabólica é o tecido mnêmico, que mantém o sopro exalado pela palavra ecoando em sua projeção na direção do *ápeiron*.

<sup>177</sup> SPITZER. *Soy quien soy*, 1947, 116

<sup>178</sup> LUDUEÑA ROMANDINI. Op. cit., 2018, 34



Tal passagem expõe de maneira latente “*a necessidade econômica da culpa*”<sup>179</sup>, perante a qual a natureza e o sopro entrópico contido em seu próprio nome (*phú-sis*) revelam seu caráter eminentemente político: é deste modo que “a filiação humana encontra seu fundamento no lugar imemorial do comércio da comunidade dos vivos com a comunidade dos mortos”<sup>180</sup>. A leitura do encadeamento de tal dívida cósmica, inexpiável em sua totalidade – dado que, por um lado, seu fundamento se dê precisamente no fundo sem fundo da fissura espectral; e que, por outro, o anjo cuidador de suas ruínas se encontre de asas presas –, é um dos fundamentos da filologia.

É do indeterminado que o sopro anuncia a geração do corpo, é na direção do indeterminado que ele projeta sua corrupção, para além da finitude absoluta. Caso entendamos a filologia como exercício da arte de se desprender na diferença que sopra desse ilimitado, será precisamente tal iteração ôntica aquilo permite que Werner Hamacher atestar que “a filologia é sem um objeto finito e inclusive é uma categoria não finita, um *ápeiron*”. Afinal, “[n]ão há uma linguagem, senão uma multiplicidade, não uma multiplicidade estável, senão somente uma contínua multiplicação de linguagens. A relação que mantêm estas múltiplas linguagens em cada linguagem particular e que cada linguagem particular mantem com as demais é filologia. Filologia: a continuada extensão dos elementos da existência linguística”<sup>181</sup>.

Sustentemos tal aproximação: a filologia é ela própria um sopro, cuja natureza indeterminada é essencial para seu exercício, e não uma disciplina enclausurada nos limites bem definidos da asepsia epistemológica moderna, observada na relação das ciências com seus silos de conhecimento reciprocamente incompatíveis. A filologia é o próprio ato de sublinhar que “[o] mundo não é um espaço definido pela ordem das causas, mas antes pelo clima das influências, a meteorologia das atmosferas”<sup>182</sup>: sua questão é a linguagem de *philos*, da vinculação e da distinção, da vinculação do distinto e da distinção do vinculado. Deste modo, a *logologia*<sup>183</sup> à qual ela pretende se subsumir, de maneira a

---

<sup>179</sup> Ibid., 33

<sup>180</sup> Ibid., 39

<sup>181</sup> HAMACHER. Op. cit., 2011, 10, 9

<sup>182</sup> COCCIA. *A Vida das Plantas*, 2018, 114

<sup>183</sup> HAMACHER. Op. cit., 2011, 11. Da edição argentina: “De otro modo que las ciencias, la *ontología*, *biología*, *geología*, que pertenecen al orden del *logos apophantikos* [discurso enunciativo que se refiere a objetos finitos], la *filología* habla en el ámbito de la *euché* [oração, desejo]. Su nombre no significa saber del *logos*, del discurso, del lenguaje o de la manifestación, sino inclinación, amistad, amor a él. En su denominación la participación de la *philia* cayó en el olvido tempranamente, de manera tal que la filología fue considerada cada vez más como logología, como ciencia del lenguaje, como erudición, en definitiva, como procedimiento científico en el trato de testimonios lingüísticos, especialmente literarios. No obstante,

encontrar aceitação institucional no ensino moderno, é apenas uma sombra de sua profunda incontinência, sua inapreensível qualidade que liga o lírio e o livro, o gato e o perdão.

A *distribuição* fundamental da partilha daimônica certamente tece intimidade para com o linguajar do vínculo e da separação. Lembremos o que nos diz Platão, n’*O Banquete*: “Esses *daímones* são muitos e variados: e um deles certamente é Eros”<sup>184</sup> – constatamos como a *philia*, que figura como questão fundamental no seio da filologia, mantém um *daímon* como sua entidade padroeira e seu signo linguístico. Assim, vejamos o caminho do desejo filológico que Ernst Cassirer desenvolverá a partir de sua leitura dos ‘deuses momentâneos’, que Hermann Usener localiza no berço da disposição mitológica.

Partiremos de sua questão sobre o recorte da leitura temporal. Ao pensar a irreversibilidade entrópica que permite tal multiplicação linguística indefinida, esse regime de conexões amorosas sem finitude concebível, qual destas duas qualidades fundamentais da passagem do tempo se mostraria primariamente apreensível: o termo ou a relação? Uma forma-de-vida está aberta à percepção: das imagens que desfilam aos seus sentidos, esta lê o intervalo ou o processo? Tal pergunta é pertinente para a genealogia linguística que buscaria marcar a proeminência etimológica do nome ou do verbo, de designações ou de ações, e tem valor puramente metodológico. Para Cassirer, os primevos linguísticos e sua temporalidade justamente “devem ser compreendidos como anteriores e não posteriores a esta separação, como se contivessem configurações de certo modo suspensas entre a esfera nominal e a verbal, entre a expressão da coisa e do processo ou da atividade, num peculiar estado de indiferença”<sup>185</sup> – uma noção similar à exposta por Viveiros sobre o pré-cosmos ameríndio, a operar uma metamorfose marcada por uma superposição intensiva de estados heterogêneos.

Em sua própria fábula mitológica, Cassirer atribui tal primeva designação ao ato de nomeação de um *daímon*, na tentativa de encapsular fonicamente um particular relampejo divino que consiste em um singular modo entrópico de ‘ser assim’: *estar* (modo de ser/ver/ler) *em relação a* (termo/processo). A partir de um episódio de providência divina, como a árvore que se apresenta no momento de fuga do predador à qual se pode dizer que ‘é uma salvação’ – a espontânea disposição vinculativa de um disparate –, torna-

---

la filología sigue siendo el movimiento que aún despierta el deseo hacia ella antes del lenguaje del saber y en que el conocimiento mantiene despierta la pretensión de lo que se ha de conocer.”

<sup>184</sup> Apud. LUDUEÑA ROMANDINI. Op. cit., 2018, 64

<sup>185</sup> CASSIRER. *Linguagem e mito*, 2013, 26

se possível derivar o complexo metafísico abstrato, cujo nome empregado na lógica e na linguística deverá ser levado, aqui, em sua acepção biológica. O verbo ‘ser’, da *cópula* – percepção é leitura –, encontra fundamento precisamente na inflação genealógica da semente daimônica:

No tocando ao conceito do Ser, uma vista d’olhos sobre o desenvolvimento e significação etimológica fundamental da *cópula*, em quase todos os idiomas, indica que o pensar verbal só libera paulatinamente a expressão do puro “ser” do “ser assim”. O “é” da *cópula* remonta, quase sempre, a uma significação original concreto-sensível; em vez de implicar o simples “existir” ou um “manter-se” (*Sich-Verhalten*), já em sua origem denota uma espécie particular de estar-aí; sobretudo o ser neste ou naquele lugar, num determinado ponto do espaço. Posteriormente, quando o desenvolvimento da linguagem consegue libertar a ideia e expressão do “ser” de sua sujeição a uma forma especial de existência, cria-se desta maneira um novo veículo, uma nova ferramenta espiritual, também para o pensamento mítico-religioso. O pensar crítico, “discursivo”, em seu avanço progressivo, chega, por fim, a um ponto em que a expressão do Ser se apresenta como a expressão de uma pura relação, de tal modo que, falando em termos kantianos, o Ser não mais aparece como o “possível predicado de uma coisa” e, tampouco, por conseguinte, como um predicado de Deus. Mas, para a consciência mítico-religiosa, que não conhece semelhante distinção crítica, procedendo, até em suas formações mais elevadas de forma inteiramente “objetiva”, o Ser não é só um predicado, mas outrossim, em um certo escalão de seu desenvolvimento, se converte mesmo no Predicado dos predicados, na expressão que permite resumir todos os atributos particulares, todas as qualidades da Divindade numa só expressão. Onde quer que o pensamento religioso levante a exigência da unidade divina, este anseio se prende à expressão linguística do Ser e acha na Palavra seu apoio mais seguro.<sup>186</sup>

A fábula genealógica de Cassirer descreve o relampejo daimônico como um dos incontáveis possíveis berços da linguagem em sua intimidade para com a metafísica, que culminará na noção do Deus monoteísta como evento linguístico máximo, isto é, como o Predicado dos predicados: “Disse Deus a Moisés: Eu Sou o que Sou. É isso que você dirá aos israelitas: Eu Sou me enviou a vocês.” O ‘*ehÿe asÿr ehÿe*’ pode ser assim expresso como o (i)limite da *cópula* ou a *cópula* lançada ao infinito, cuja curvatura significante

---

<sup>186</sup> Ibid., 92

encontra “na Palavra seu apoio mais seguro”, tornando-se assim a baliza etimológica do pensamento divino.

A cuidadosa leitura de Leo Spitzer sobre tal fundamental passagem bíblica, em suas diversas traduções, sustenta sua relação para com “o impulso ascensional de Eros” que citamos ao início do capítulo, resumido na imagem de sua asa. Aquilo que se mantém ao longo de todo o sopro que venta desde o inapreensível cerne do ilimitado deverá ser uma conjugação verbal da cópula em sua onipotência:

A cópula ‘é’, em hebreu, ou bem não se expressa em absoluto ou se substitui com pronomes anafóricos (*hu, hi, ‘ele,’ ‘ela’*). O Deus judaico não pode, portanto, definir-se por um verbo de existência; sua essência não é a estabilidade, senão o movimento. Por outra parte, a estranha palavra *ruaj*, que figura no texto hebraico do *Gênese*, na passagem que os tradutores modernos versam como ‘o espírito de Deus flutuava sobre as águas’, indica também, [...] mais bem um vento, um furacão, uma tempestade, e ao invés de ‘flutuar’ há em hebraico um verbo que significa ‘empolar’ [...], verbo que evoca a agitação de uma ave, cheia de força concentradora e criadora.<sup>187</sup>

A cópula certamente não pode ser expressa em petrificados termos de estabilidade. É necessário imaginá-la antes como uma tormenta, um empuxo vetorial que concatena a cadeia da vida impelindo-a na direção de uma permanência metamórfica. É através deste sopro, deste furacão, que cartografamos o destino imagético percorrido pela semente na distribuição daimônica do mistério da fertilidade e da palavra escrita.

Nomear um demônio, desta maneira, não é ação menos fugidia do que nomear um ser vivo, um corpo, uma espécie. Quando Benjamin nos diz que “o homem só nomeia as coisas na medida em que as conhece [...], na mesma língua em que Deus cria”, é deste vetor que está falando: do sopro ascensional, que é “ao mesmo tempo vida e espírito e linguagem”<sup>188</sup> – *linguagem da cópula, da distinção e da vinculação: filologia*. Este vetor

---

<sup>187</sup> SPITZER Op. cit., 1947, 116. Do original: “La cópula ‘es’, en hebreo, o bien no se expresa en absoluto o se reemplaza con pronombres anafóricos (*hu, hi, ‘él,’ ‘ella’*). El Dios judío no puede, pues, definirse por un verbo de existencia; su esencia no es la estabilidad, sino el movimiento. Por otra parte, la extraña palabra *ruaj*, que figura en el texto hebreo del *Génesis*, en el pasaje que los traductores modernos vierten como ‘el espíritu de Dios flotaba sobre las aguas’, indica también, según nuestros autores, más bien un viento, un huracán, una tormenta (traducen *Geistgebraus*), y en lugar de ‘flotar’ hay en hebreo un verbo que significa ‘empollar’ (y en efecto Raschi, la Biblia inglesa y Goethe en su juventud emplean ese término), verbo que evoca la agitación de un ave, llena de fuerza concentrada y creadora.”

<sup>188</sup> *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, In: *Linguagem, Tradução, Literatura*, 2011, 60-2

pode portanto encontrar sinonímia na cadeia da fertilidade, ao que retornamos à citação de Gabriel Tarde e a resposta que esta pode nos conferir com relação à estável instabilidade do arquivo: a fertilidade é precisamente o espaço onde a repetição é diferença e vice-versa. Diferença e repetição, *mimesis* e alteridade, inseparáveis e inconcebíveis uma sem a outra, constituem a operação da fertilidade. Uma repetição alteradora ou uma novidade repetida, cada ser que nasce do útero de seus ancestrais constitui um novo elo em uma cadeia metamórfica: uma tradição.

## 2.5. Mnemotécnica

Claudia Wedepohl traz até nossa atenção, em seu artigo *Mnemonics, Mneme and Mnemosyne: Aby Warburg's theory of memory*, um curioso detalhe: “Nas notas preparatórias de sua conhecida palestra sobre a Dança da Serpente [...], Warburg havia ditado que com os instrumentos de sua biblioteca ele estaria tentando responder o ‘problema’ que Hering havia formulado tão bem com seu termo ‘memória como matéria organizada’”<sup>189</sup>. A aglutinação do título original do trabalho do neurologista Ewald Hering, *Memória como uma função geral da matéria organizada*<sup>190</sup>, não deixa de incitar reflexões sobre os termos segundo os quais Warburg encarava a relação entre a padroeira de seus estudos, *Mnemosyne*, e a organicidade em sua forma material.

De fato, em seu texto, Hering delegava à memória um lugar privilegiado no que tange às questões morfológicas dos corpos e sua reprodução:

Todo ente orgânico que vive hoje, é o último elo de uma imensurável série de entes orgânicos, dos quais um se ergueu até a existência a partir do outro, e um herdou parte das propriedades adquiridas do outro. O início dessa série, devemos assumir, consiste em organismos da mais extrema simplicidade, como aqueles que são conhecidos por nós como células germinativas orgânicas. Tendo isso em consideração, toda a série de tais entes aparece como o trabalho de uma faculdade reprodutiva que era inerente à substância da primeira forma orgânica com a qual todo o desenvolvimento começou. Quando

---

<sup>189</sup> 2014, 393. Trad. livre do original: “In the preparatory notes for his well-known lecture on the Snake Dance, delivered in April 1923, one year before his meeting with Cassirer, Warburg dictated that with the instruments of his library he was trying to answer the «problem» Hering had been formulating so well with his coinage «memory as organized matter».”

<sup>190</sup> HERING. *Memory as a general function of organized matter*, In: *On memory and the specific energies of the nervous system*, 1897. Pp. 1-27

esse primeiro germe se dividiu, ele legou para seus descendentes suas propriedades; os descendentes imediatos adicionaram novas propriedades e todo novo germe reproduziu em grande medida o *modi operandi* de seus ancestrais [...]. Portanto todo ente organizado de nosso presente tempo é o produto da memória inconsciente da matéria organizada.<sup>191</sup>

Nota-se, nesta passagem, o papel decisivo que Hering concede a este local desenhado por seu contemporâneo Bois-Reymond como o real limite da ciência natural. É precisamente ali, onde a observação do cálculo mecanicista falha, que se encontra o aparato produtivo de toda matéria organizada: na memória inconsciente e suas maquinações oníricas, que escoam diretamente na constituição dos corpos orgânicos. Richard Semon, o zoólogo autor do trabalho que viria a auxiliar Warburg em sua terminologia sobre as operações mnêmicas da arte<sup>192</sup>, atribui a Hering ter, “com admirável

---

<sup>191</sup> Ibid., 20. Trad. livre da edição americana: “Every organic being which lives to-day, is the latest link of an immeasurable series of organic beings, of which one rose into existence from the other, and one inherited part of the acquired properties of the other. The beginnings of this series, it must be assumed, are organisms of extremest simplicity, like those which are known to us as organic germ-cells. In consideration of this, the whole series of such beings appears as the work of the reproductive faculty which was inherent in the substance of the first organic form with which the whole development started. When this first germ divided, it bequeathed to its descendants its properties; the immediate descendants added new properties and every new germ reproduced to a great extent the *modi operandi* of its ancestors [...]. Thus every organised being of our present time is the product of the unconscious memory of organised matter.”

<sup>192</sup> Semon escreve, em *O Mneme*: “Antes de tudo eu gostaria de pontuar que, ao invés de aludir a um fator de *memória*, um fator de *hábito* ou um fator de *hereditariedade*, e no intuito de identificá-los uns aos outros, eu preferi considerar estes como manifestações de um princípio comum, que eu chamarei de princípio *mnêmico*. Essa propriedade mnêmica pode ser observada desde um ponto de vista puramente fisiológico, visto que ela é traçada até o efeito de estímulos aplicados na substância orgânica irritável. Mas o efeito imediato do estímulo na substância irritável é somente metade do problema do qual nos interessamos, embora tenha sido este que ocupou prioritariamente a atenção dos investigadores. A outra e distinta metade do problema mnêmico que subjaz os problemas da memória, do hábito e da hereditariedade, é o efeito que permanece na substância estimulada *depois* que a excitação produzida pelo estímulo tenha aparentemente terminado. A capacidade para tal efeito posterior da estimulação consiste o que chamei de *Mneme*. Seu resultado, é dizer, a duradoura embora primariamente latente modificação na substância irritável produzida por um estímulo, eu chamei de *Engrama*, e o efeito de certos estímulos sobre certas substâncias é referido de acordo com seu *efeito Engráfico*.” (*The Mneme*, 1921, 11-2. Trad. Livre da edição inglesa: “First of all I wish to point out that, instead of speaking of a factor of *memory*, a factor of *habit*, or a factor of *heredity*, and attempting to identify one with another, I have preferred to consider these as manifestations of a common principle, which I shall call the *mnemic* principle. This mnemic property may be regarded from a purely physiological point of view, inasmuch as it is traced back to the effect of stimuli applied to the irritable organic substance. But the immediate effect of stimulation on the irritable substance is only one half of the problem with which we are concerned, although it happens to be that which has mainly occupied the attention of investigators. The other and distinctive half of the mnemic problem underlying the problems of memory, habit, and heredity, is the effect which remains in the stimulated substance *after* the excitement produced by the stimulation has apparently ceased. The capacity for such after-effect of stimulation constitutes what I have called the *Mneme*. Its result, namely, the enduring though primarily latent modification in the irritable substance produced by a stimulus, I have called an *Engram*, and the effect of certain stimulations upon certain substances is referred to as their *Engraphic effect*”). É este mapa esquemático, em específico a noção de *engrama*, que leva Warburg a elaborar sobre as imagens como “‘dinamogramas’ que são transmitidos aos artistas em um estado de máxima tensão, mas não polarizados quanto à sua carga energética ativa ou passiva, negativa ou positiva, e cuja polarização, no encontro com a

perspicácia e clareza, resumido os principais pontos de semelhança entre os poderes reprodutivos da hereditariedade, *da prática e do hábito*, e da memória consciente”, afirmando, sobretudo, que “[t]eria sido estranho se filósofos e naturalistas não tivessem sido tomados pela similaridade existente entre a reprodução na prole das formas e outras características dos organismos progenitores, e aquele outro tipo de reprodução que chamamos memória”<sup>193</sup>.

Torna-se evidente, portanto, ao se compreender o léxico que movia Warburg na construção de sua instituição, como sua disciplina almejada de maneira alguma poderia se encaixar dentro das pretensões de uma “ciência geral do homem”. Algo muito mais abissal animava a chama por debaixo de seu caldeirão alquímico, flertando com forças titânicas, *ctônicas*. Poderíamos sugerir que Warburg preparara o terreno para o florescimento desta maneira anti-anropocêntrica de se enfrentar a época “terra-ficante” que hoje experienciamos, à qual Donna Haraway sugere o nome de Chthuluceno:

Chthuluceno é uma palavra simples. É um composto de duas raízes gregas (*khthôn* e *kainos*) que juntas nomeiam um tipo de lugar temporal para se aprender a ficar com o problema [*stay with the trouble*] de viver e morrer com responsabilidade em uma terra avariada. *Kainos* significa agora, um tempo de começos, um tempo para continuidades, para frescor. Nada em *kainos* deve significar passados, presentes ou futuros convencionais. Não há nada em tempos de começos que insista em aniquilar o que veio antes, ou, de fato, aniquilar o que vem depois. *Kainos* pode ser cheio de heranças, de rememoração, e cheio de adventos, de nutrição para o que ainda pode ser. Eu ouço *kainos* no sentido de densa, contínua presença, com hifas a infundir todo tipo de temporalidades e materialidades. Ctônicos são seres da terra, tanto anciões quanto recém-nascidos. Eu imagino os ctônicos como repletos de tentáculos, antenas, dedos, cordões, rabos, patas de aranha e pelo desgrenhado. Ctônicos brincam em húmus composto por múltiplas criaturas mas não estabelecem negociações com Homo e seus olhos voltados aos céus. Ctônicos

---

nova época e suas necessidades vitais, pode levar a uma virada completa do significado” (AGAMBEN. *Aby Warburg e a ciência sem nome*, in: *A potência do pensamento*, 2015, 118-9).

<sup>193</sup> 1921, 9. Trad. livre da passage complete na edição inglesa: “It would have been strange if philosophers and naturalists had not been struck by the similarity existing between the reproduction in offspring of the shape and other characteristics of parent organisms, and that other kind of reproduction which we call memory.” Trecho anterior sobre Ewald Hering: “The first serious enquiry into the nature of this coincidence was made by the celebrated physiologist Ewald Hering in a paper read on May 30, 1870, before the Vienna Academy, entitled, “*Memory, a Universal Function of Organic Matter*.” In this short paper of only twenty pages Hering, with admirable insight and clearness, summed up the chief points of resemblance between the reproductive powers of heredity, *of practice and habit*, and of conscious memory.” Grifos meus

são monstros no melhor dos sentidos; eles demonstram e performam consequências. Ctônicos não são seguros; eles não fazem negociações com ideólogos; eles pertencem a ninguém; eles se contorcem e se deleitam em múltiplas formas e múltiplos nomes em todos os ares, águas e lugares de terra. Eles fazem e desfazem; eles são feitos e desfeitos. Eles são quem são. Não é de se admirar que os grandes monoteísmos do mundo tanto em facetas religiosas ou seculares tenham tentado exterminar repetidas vezes os ctônicos. Os escândalos dos tempos chamados Antropoceno e Capitaloceno são as últimas e mais perigosas dessas forças exterminadoras. Viver-com e morrer-com os outros de maneira potente no Chthuluceno pode ser uma resposta feroz aos ditames tanto de Anthropos quanto do Capital.<sup>194</sup>

Se “todo ente orgânico que vive hoje é o último elo de uma imensurável série de entes orgânicos”, e as séries são em si mesmas igualmente imensuráveis, quais os limites entre os tentáculos ctônicos, de hifas infusoras em seus germes borbulhantes, e nossa maquinação tida como “humana” (título sob o qual se ouve “excepcional”)? Qual exatamente é o ponto que estabelece a divisão entre a arte mnemotécnica da germinação e nossa abertura ao literário e o ficcional, esta disposição para rememorarmos um futuro de passados vividos ou imaginados por outrem?

As teorias de uma memória orgânica conforme desenhadas por Hering e Semon no início do século XX foram prontamente descartadas em seu entorno científico por sua inclinação lamarckiana, ao insistir em traços adquiridos que seriam passados adiante de maneira mnêmica. Entretanto, as contundentes recusas, que legaram seus estudos a um recanto peculiar, quase místico, das ciências biológicas, se deram antes do descobrimento

---

<sup>194</sup> *Staying with the trouble*, 2016, 2. Trad. livre do original: “Chthulucene is a simple word. It is a compound of two Greek roots (*khthôn* and *kainos*) that together name a kind of timeplace for learning to stay with the trouble of living and dying in response-ability on a damaged earth. *Kainos* means now, a time of beginnings, a time for ongoing, for freshness. Nothing in *kainos* must mean conventional pasts, presents, or futures. There is nothing in times of beginnings that insists on wiping out what has come before, or, indeed, wiping out what comes after. *Kainos* can be full of inheritances, of remembering, and full of comings, of nurturing what might still be. I hear *kainos* in the sense of thick, ongoing presence, with hyphae infusing all sorts of temporalities and materialities. Chthonic ones are beings of the earth, both ancient and up-to-the-minute. I imagine chthonic ones as replete with tentacles, feelers, digits, cords, whiptails, spider legs, and very unruly hair. Chthonic ones romp in multicritter humus but have no truck with sky-gazing Homo. Chthonic ones are monsters in the best sense; they demonstrate and perform the material meaningfulness of earth processes and critters. They also demonstrate and perform consequences. Chthonic ones are not safe; they have no truck with ideologues; they belong to no one; they writhe and luxuriate in manifold forms and manifold names in all the airs, waters, and places of earth. They make and unmake; they are made and unmade. They are who are. No wonder the world’s great monotheisms in both religious and secular guises have tried again and again to exterminate the chthonic ones. The scandals of times called the Anthropocene and the Capitalocene are the latest and most dangerous of these exterminating forces. Living-with and dying-with each other potently in the Chthulucene can be a fierce reply to the dictates of both Anthropos and Capital.” Grifos da autora



do DNA e das elaborações sobre as trocas genéticas em constante ação no microcosmo bacteriano. A intuição de Hering, ao dizer que o campo da fertilidade e da germinação “é o caminho onde devemos procurar pelo elo material entre as propriedades adquiridas de um organismo e aqueles elementos de um germe que redesenvolvem as qualidades paternas”<sup>195</sup>, se provaria muito mais próxima da realidade do que seus ativos opositores puderam antecipar.

Lynn Margulis, a notória geneticista que alçou sua fama com a teoria endossimbiótica da incorporação mitocondrial para dentro das células eucariontes<sup>196</sup>, ao compreender as maneiras segundo as quais as transformações genéticas ocorridas durante a vida de um organismo acarretam consequências para toda a corrente hereditária a eclodir de sua fertilização, é levada a concluir que “Lamarck estava correto: traços adquiridos podem ser herdados não como traços mas como genomas”<sup>197</sup>. Com isso, ela marcava distância de uma das principais marcas da teoria neodarwinista: a aleatoriedade da mutação genética como principal motor de origem das espécies:

O mote entre neodarwinistas, em sua maioria zoólogos que hoje chamam a si mesmos “biólogos evolucionistas”, é que a variação herdada deriva de mudanças aleatórias na química dos genes. Variações herdáveis são causadas por mutações, e mutações são aleatórias. Imprevisíveis, e sem correlação com comportamento, condições sociais, alimentação, ou o que quer que seja, mutações são mudanças genéticas permanentes. Conforme essas mudanças genéticas aleatórias acumulam com o tempo, elas determinam o curso da evolução. Essa é a visão oferecida pela maior parte da literatura evolucionista.<sup>198</sup>

Como uma extensão do milagre de Lascaux para o ramo da vida como um todo, seriam pontuais relampejos de imprevisíveis aleatoriedades que ditariam o caminho das

---

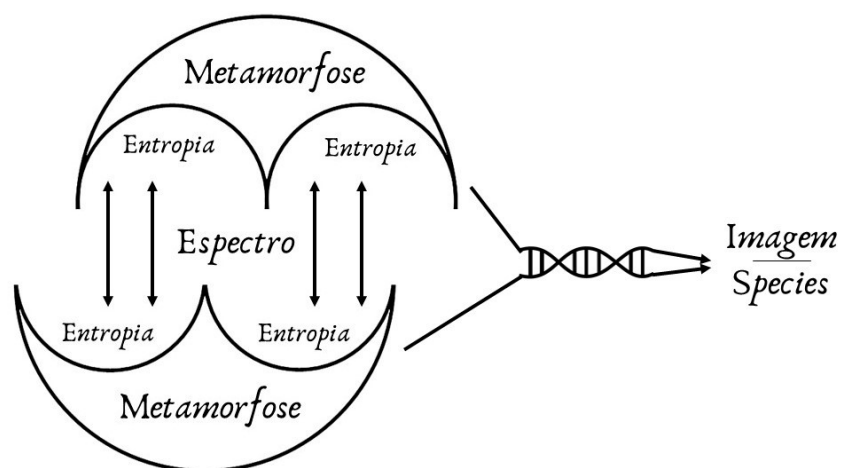
<sup>195</sup> 1921, 17. Trad. livre da passagem completa na edição americana: “Conversely, the conscious and unconscious destinies of the whole organism, it is probable, find a stronger echo in the germinal vessels than elsewhere. This, it must be recognised, is the path on which we have to look for the material link between the acquired properties of an organism and those elements of a germ that redevelop the parental qualities.”

<sup>196</sup> *On the origins of mitosing cells*, 1967

<sup>197</sup> MARGULIS; SAGAN. *Acquiring genomes*, 2002, 41

<sup>198</sup> *Ibid.*, 11. Trad. livre do original: “The word among neodarwinists, primarily zoologists who today call themselves “evolutionary biologists”, is that inherited variation derives from random changes in the chemistry of genes. Variations that are heritable are caused by mutations, and mutations are random. Unpredictable, and uncorrelated with behavior, social conditions, food, or anything else, mutations are permanent genetic changes. As these random genetic changes accumulate with time, they determine the course of evolution. Such is the view offered by most evolutionary literature.”

formas viventes. Sem negar o papel decisivo que a mutação randômica pode vir a ter episodicamente, Margulis insiste que o motor mais corriqueiro da especiação “vem da aquisição de genomas. Conjuntos inteiros de genes, de fato organismos completos cada um com seu próprio genoma, são adquiridos e incorporados por outros. O caminho mais comum de aquisição de genoma, ademais, é o processo conhecido como simbiogênese”<sup>199</sup>. Como essa “simbiose a longo prazo que leva a origem das espécies por simbiogênese requer a integração de pelo menos dois organismos distintamente nomeados”, somos levados a concluir que “nenhum organismo ou grupo de organismos visíveis são descendentes de ‘um único ancestral comum’”<sup>200</sup>. Nesta emaranhada trama, “[o] núcleo da visão de Margulis sobre a vida era que novas formas de células, tecidos, órgãos, e espécies evoluem principalmente através da intimidade duradoura entre estranhos”<sup>201</sup>: o *Unheimliche* que (co)habita a matéria.



Ou seja, avançando ainda no cenário ctônico de nossa mnemotécnica, se não conseguimos enxergar os limites dessa “imensurável série de entes orgânicos” em uma orientação vertical, que tange à hereditariedade e à descendência sexuada, tampouco podemos contemplar seus limites horizontais com relação às trocas genéticas constantemente em curso no microcosmo que nos compõe e nos ultrapassa. Assim, podemos frisar um correlato da recorrente aproximação entre reprodução e memória, apontando-o nas similaridades estabelecidas entre *fertilidade e significação*.

<sup>199</sup> Ibid., 12

<sup>200</sup> Ibid., 7

<sup>201</sup> HARAWAY. Op. cit., 2016, 60

Afinal, é somente através dessa construção e combinação de diferentes resoluções espectrais espaçadas no tempo em fractais assombrações morfológicas que podemos localizar a disposição ao *symbolion* (*sún*, com, junto + *bállō*, jogar, colocar), em um cenário de necessária *sympoiesis* (criar junto, fazer com)<sup>202</sup>. Giordano Bruno, em *De umbris idearum*, seu primeiro livro sobre a arte da memória, já havia delineado esse longo encadeamento, ao dizer que

Ela [a Natureza] é aquela que, por sua mediação, converte em presente e torna manifesto tudo quanto era passado e inexistente; por um lado, deixa que as coisas sejam visíveis mediante a escultura e a pintura; por outro, mediante a escrita, converte em estáveis e fixas as palavras que fluem e que, por assim dizer, avançam até sua desapareição. E também transmite à distância, a todos os lugares e a todas as épocas, os conceitos e as intenções silenciosas que não podem se comunicar muito longe.<sup>203</sup>

Isto é, a mnemotécnica é arte indistinguível dos fenômenos ditos “naturais”, necessariamente se dissolve neles, sendo nossa orientação à escrita e ao arquivo apenas uma manifestação epifenomênica de uma maquinação ctônica minimamente apreensível entre a fertilidade, a hereditariedade, a memória e a significação. O intervalo (*Zwischenraum*) que entrecorta cada um desses significantes é a própria impossibilidade do dizer espectral cuja assombrção, como vimos anteriormente, não foi inaugurada pela presença de *Homo* na Terra, mas certamente se perpetua nele.

## 2.6. Leitura: O inominável na masmorra – Sade e o infinito linguístico

Não por acaso uma figura se impõe de maneira recorrente, ao se pensar tal complexa operação da relação entre escrita, entropia e fertilidade nos limites de suas

---

<sup>202</sup> “Se é verdade que nem a biologia nem a filosofia comportam a noção de organismos independentes em ambientes, isto é, unidades interativas mais contexto/regras, então a *sympoiesis* é o nome do jogo.” (HARAWAY. Op. cit., 2016, 33. Trad. livre do original: “If it is true that neither biology nor philosophy any longer supports the notion of independent organisms in environments, that is, interacting units plus contexts/rules, then sympoiesis is the name of the game in spades.”)

<sup>203</sup> BRUNO. *Las sombras de las ideas [De umbris idearum]*, 2009, 75. Trad. livre da edição espanhola: “Ella [la Naturaleza] es la que, por su mediación, convierte en presente y hace ostensible todo cuanto era pasado e inexistente; por un lado, deja que las cosas sean visibles mediante la escultura y la pintura; por el otro, mediante la escritura, convierte en estables y fijas las palabras que fluyen y que, por así decir, avanzan hacia su desaparición. Y además transmite a distancia, a todos los lugares y a todas las épocas, los conceptos y las intenciones silenciosas que no pueden comunicarse muy lejos.”

reverberações. Donatien Alphonse François, o Marques de Sade, entre suas obras e a condição singular na qual sua inscrição se deu, concentra de maneira paradigmática a gritante urgência que a projeção metabólica pelas vias da fantasia pode engendrar, ao exercitar a contorção disruptiva de seus elementos fundamentais: a fertilidade e a morte.

Graças ao crescente interesse pela força do acontecimento que leva seu nome, desde o início do século XX o acúmulo de suas minúcias biográficas nos permitiu concluir “que Sade não é tapeado por sua fantasia, na medida em que o rigor de seu pensamento passa para a lógica de sua vida”<sup>204</sup>. Corpo e obra encontram, em seu caso, uma intimidade que em alguma proporção restringe o encantamento a advir da “interrogação sobre a atitude de pensar e escrever e, particularmente, de pensar e descrever um ato *em vez* de o cometer”<sup>205</sup>. Poderíamos flertar com o cenário histórico no qual a questão de sua literatura se aprofundaria, caso seu escritor se tratasse de um asceta – no entanto, certamente correríamos o risco de torná-la autoexplicativa em sua função terapêutica de extravasamento inversamente proporcional às experiências da carne.

Ainda assim, é evidente a impossibilidade material de uma vida orgânica reproduzir, em qualquer grau de comprometimento performativo, o colossal conjunto de fabulações que se projeta desde sua escrita: a reinserção sistemática de seus personagens nas contorções excruciantes do escrito marcam a “sobrevivência pouco crível de que Sade dota as vítimas das sevícias e tribulações que lhes inflige em sua fábula”<sup>206</sup>, sublinhando assim seu caráter *fantasmático*. Ademais, ainda que sua vida como um todo seja historicamente pontuada por registros de crimes de natureza sexual, podemos nos deter em um capítulo específico no qual a clausura guiava sua escrita: o aprisionamento na Bastilha e seus *120 Dias de Sodoma*.

A obra, ainda que opere de maneira parcial um *call-to-action* – “Sem dúvida, muitos dos desregramentos que encontrarás aqui retratados desagradar-te-ão; alguns entretanto aquecer-te-ão ao ponto de te custarem porra, e isso nos basta”<sup>207</sup> –, marca a profundidade de um infundável excesso, cuja extensão desperta o fascínio que sentimos pelo exercício de uma devoção integral, seja qual for o objeto de sua adoração. Comparativamente, a vida material do escritor, em toda sua devassidão – com seus casos

---

<sup>204</sup> LACAN. *Kant com Sade*, in: *Escritos*, 1998, 789

<sup>205</sup> KLOSSOWSKI. *Sade meu próximo*, 1985, 16

<sup>206</sup> LACAN. *Op. cit.*, 1998, 786

<sup>207</sup> SADE. *Os 120 Dias de Sodoma*, 2006, 62

de pedofilia, estupro e incontáveis acusações de abuso – é apenas uma pálida sombra ao monumento de sua obra, que conforma o vestígio de sua desmedida fantasia.

Tal abordagem da questão que leva o nome de Sade nos exime, desta maneira, da áspera discussão histórica sobre a valoração de sua ética filosófica ou, em outras palavras, daquela que Pierre Klossowski compreendeu como uma leitura do sadismo enquanto detentor da proposta de uma “ideologia utópica”<sup>208</sup>. Certamente não é por esses termos que sua obra ocupa aqui posição de destaque, dado o desvio que tal complexo embate operaria para com relação aos outros aspectos de sua escrita que aqui privilegiaremos. Que ela desencadeie consequências materiais, isso nos é de sumo valor; que ela se proponha reverberar-se enquanto um manual de conduta, a ser avaliado perante o tensionamento de sua indicação de comportamento no tocante à liberdade (comparado ora à *República*, ora à *Ética a Nicômaco*), é um debate à parte que não trataremos diretamente aqui<sup>209</sup>.

É talvez Bataille quem formula do modo mais simples a questão – “Como ele ousou? sobretudo, por que *teve* de ousar?”<sup>210</sup> –, sublinhando à sua maneira a urgência metabólica que aqui indagamos. Como, e por que motivos, tal obra *exigiu sua escritura*? O que Sade grifa em seu escrito é como a terrível demanda da fantasia, contorção do tecido mnêmico onde todas as possibilidades podem se configurar em imagem, faz transformar sua loucura em ritmo análogo ao que a razão empurra os limites da cognoscibilidade cósmica.

Retornemos aos personagens evocados na segunda seção deste capítulo. Lembremos que toda a questão da dia-cronicidade e a possibilidade de se imaginar um mundo não-correlacionista, inefável e indiferente às paixões humanas e suas regras, encontra seu ponto inaugural em uma encomenda de Paulo de Middelburg, o bispo de Fossombrone, ao astrônomo polímata Nicolau Copérnico, para que este participasse do projeto de formatação oficial do calendário gregoriano<sup>211</sup>. Desta maneira, “ao pretender conformar um calendário que lhe permitiria ter maior controle social e reafirmar a fé dos

---

<sup>208</sup> Op. cit., 1985, 21

<sup>209</sup> Uma vez mais, Fabián Ludueña conduz tal embate de maneira primorosa em seu *Arcana Imperii* (2020, 107-39)

<sup>210</sup> BATAILLE. *A literatura e o mal*, 2015, 114

<sup>211</sup> BERESÑAK. *El imperio científico*, 2017, 52

crentes, o Poder Eclesiástico havia desencadeado uma investigação que logo não saberia como assimilar”<sup>212</sup>.

Na busca pela forma mais adequada de conectar uma leitura de mundo ao real, fazendo coincidir a narrativa da Páscoa com o evento astronômico do equinócio de primavera<sup>213</sup>, o investimento do Poder Eclesiástico em Copérnico virá a se consagrar – contra a própria crença e as intenções técnicas, conscientes, deste – um episódio determinante para a secularização do conhecimento e o decorrente esboço científico de um plausível mundo sem homem. Do ponto de vista do conhecimento, tal desagregação irreversível abriu os portões do inaudito cenário cósmico que hoje nos demanda sua desvairada leitura: não há outro termo para a transformação do cosmos ptolomaico em nosso incalculável balé de luz e poeira que não *xi wāri* – metamorfose radical.

Os *120 dias de Sodoma*, à sua maneira, não deixam de ser uma resposta à altura do que o século XVIII buscava fazer com tal desbravamento cósmico em marcha – donde *Kant com Sade*. O cenário que a razão constrói e delimita, o parque que ela circula com suas liras e demarcações e que certamente não consegue controlar, necessariamente inspira o transbordamento que sua própria norma pode implicar: não há *astra* sem *monstra*. Conforme a derrocada do cosmos ptolomaico é silenciosamente ignorada perante o transcendentalismo kantiano, a demanda pela hierarquia celeste *em sua ausência* segue a reverberar, procurando o sismógrafo que finalmente logrará encontrar tintas no paradoxal ateísmo teísta de Sade.

Tudo aquilo que Kant rejeita, tudo que ele varre para a *comunidade dos espectros* que se inaugura para além da cognoscibilidade, onde as quimeras abundam, necessariamente deve encontrar escape sob outra pena, proporcionalmente transloucada, criativa. “Isso porque, considerando os direitos do homem sob a ótica da filosofia, vemos aparecer o que, aliás, todo o mundo agora sabe de sua verdade. Eles se resumem na liberdade de desejar em vão”<sup>214</sup>: de fazer dançar o absurdo da disposição significativa que une o próximo e o distante, “uma árvore no corpo, um seio na boca, o sol no cu”<sup>215</sup>. Sade é, à sua maneira, primo-irmão setecentista de James Joyce: ao primeiro, revirando as entranhas de um mundo sem Deus, lhe é impossível escrever sem a própria sombra

---

<sup>212</sup> Ibid., 53. Tradução livre do original: “Sin quererlo, al pretender conformar un calendario que le permitiera tener mayor control social y reafirmar la fe de los creyentes, el Poder Eclesiástico había disparado una investigación que pronto no sabría cómo asimilar.”

<sup>213</sup> Ibid., 48

<sup>214</sup> LACAN. Op. cit., 1998, 790

<sup>215</sup> DELEUZE; GUATTARI. *O Anti-Édipo*, 2010, 15

monumental que este projeta em sua ausência; ao segundo, lhe é impossível implodir as veias do significante sem a contensão sintáctica que lhe circunscrevia a vida.

Certamente tal leitura não é suficiente: a gigantesca lista de paixões redigida em letras minúsculas num rolo de papel enfurnado entre as paredes da Bastilha não permite que *qualquer* leitura seja suficiente. A obra de Sade não é fruto óbvio e necessário de sua época, tanto quanto a história do cenário cósmico vigente não pode ser tomada decisivamente de maneira cronológica, como “descoberta” paulatina ao longo dos séculos: sua obra é o próprio mistério da *Linguagem ao infinito*, atual e arcaico, manifesto no que ele pode engendrar de mais terrível.

O artifício que nasce da protelação da morte, Sherazade contando os dias de vida com seus contos, se retorce no espetáculo da *extinção da humanidade*. Como explicar uma continuação da teia da fertilidade, por onde a fertilidade reverbera e garante a manutenção do organismo, que engendra a imagem fantasmática de uma mulher grávida tendo seu ventre açoitado até o aborto<sup>216</sup>? Trata-se aqui desta fabulação limítrofe na qual consiste “a nomeação nua do que está no extremo do que se pode dizer”<sup>217</sup>. “A linguagem dos *Cento e vinte dias* é a linguagem do universo lento, que infalivelmente degrada, que suplicia e destrói – a totalidade dos seres que deu à luz”<sup>218</sup>: sua escrita opera o limite significante da derrocada de Ptolomeu frente ao imperativo da entropia cósmica, que borbulha os seres para reduzi-los à sua ilegibilidade, distorcê-los rumo ao *ápeiron* de sua incognoscibilidade.

A relação que o escrito de Sade entretém para com a Lei – “Pois o cadafalso não é a Lei, nem pode ser por ela veiculado aqui. Não há furgão senão da polícia, a qual pode muito bem ser o Estado, como se costuma dizer pelos lados de Hegel. Mas a Lei é outra coisa, como se sabe desde Antígona”<sup>219</sup> – estabelece o complexo concatenamento que a fantasia pode tecer às sombras da razão, provendo-lhe e garantindo o sustento: “A apologia do crime impele-o apenas ao reconhecimento indireto da Lei. O Ser supremo é restaurado no Malefício.”<sup>220</sup> É neste sentido que não devemos buscar em Sade qualquer tipo de idealização ética ou moral, como se em sua obra se desenvolvesse primordialmente o projeto utópico de uma sociedade da libertinagem desgarrada da arbitrariedade legislativa monoteísta: toda sua fantasia é inconcebível sem a Lei; toda sua

---

<sup>216</sup> SADE. Op. cit., 2006, 305

<sup>217</sup> FOUCAULT. *Linguagem ao infinito*, in: *Estética: literatura e pintura, música e cinema*, 2009, 54

<sup>218</sup> BATAILLE. Op. cit., 2015, 115

<sup>219</sup> LACAN. Op. cit., 1998, 793

<sup>220</sup> Ibid., 802

transgressão fantasmática, em última instância, não faz senão operar à contragosto a potência de configuração e demanda desta. O século das luzes atesta o contrapeso quimérico de seu imperativo da razão: quanto maior a luz, maior a sombra.

Jacques Lacan quase flerta com tal leitura utópica de Sade, ao dizer que “[s]ua carência se confirma por outra não menos notável: o livro nunca nos apresenta o sucesso de uma sedução, com o qual, no entanto, se coroaria a fantasia: aquela em que a vítima, nem que fosse em seu derradeiro espasmo, viesse a consentir na intenção de seu torturador, e até passasse para o lado dele, pelo ardor desse consentimento”<sup>221</sup>. Nos parece bastante evidente que o gênio a lhe demandar escrita e mais escrita cairia no silêncio de seus pedidos caso o *consentimento* de suas vítimas da fantasia fosse alcançado e, com isso, o crime expiado pela reciprocidade fantasmática. Entretanto, esse ato de passagem para seu lado, ou seja, essa inversão de posição entre vítima e algoz cujo enodamento é a fundação do gozo sadomasoquista, permite-nos ler a mesma passagem pelos olhos de Bataille, para quem “[o] único termo imaginável é o desejo que o carrasco poderia ter ele próprio de ser a vítima de um suplício”<sup>222</sup>.

Pensemos no assassino em série estadunidense Ed Kemper e seu pedido ao tribunal, que o considerou culpado e plenamente operante em suas faculdades mentais, após a confissão do ato de degolar sua mãe abusiva e violar seu cadáver: na escolha das palavras de conclusão para aquele rito jurídico, seu desejo final era ser “morto por tortura”<sup>223</sup> – um *suplício*. Kemper, famoso por sua eloquência e intelectualidade, jamais buscou tecer qualquer tipo de sistema psíquico, filosófico, moral ou jurídico que suplantasse a Lei de uma maneira mais fiel à lógica de suas ações, de modo a reverter sua visão de mundo ao *Man fühlt sich wohl im Guten*. Somente na sombra projetada pela *adikia* que o gênio à sua nuca demandava os mais horrendos espetáculos de carne, resumidos na urgência de fagocitose extremada que Kemper confessa: seu desejo era possuir suas vítimas, no limite do que a posse pode implicar<sup>224</sup>. Ora, ao elevá-lo à dignidade de Coisa (algo = x), “[o] objeto, como mostramos na experiência freudiana, o objeto do desejo, ali onde se propõe desnudo, é apenas a escória de uma fantasia em que o sujeito não se refaz de sua síncope. É um caso de necrofilia”<sup>225</sup>.

---

<sup>221</sup> Ibid., 799

<sup>222</sup> Op. cit., 2015, 110

<sup>223</sup> UPI. *Edmund Kemper III, the hulking former construction worker serving a life sentence...*, 1985.

<sup>224</sup> Ibid.,

<sup>225</sup> LACAN. Op. cit., 1998, 792



Que possamos nomear tal episódio, e tal espécime humano em suas ações e fantasias, como *sádico*, como um vivente a exercitar sua destrutiva relação metabólica para com as sombras da *philia* na esteira dos escritos de Sade, diz da profunda configuração de mundo que um nome pode operar ao ecoar suas fábulas no tecido da memória. Não entendemos, dessa maneira, que Sade abalize a gênese do crime para a memória literária, mas sim que os limites que ele desbrava – como Copérnico –, as palavras que ele *ousa* nomear “no extremo do que é possível dizer”, marcam a *arché* de uma modalidade de ejeção entrópica *singular* (no sentido de sua monstruosidade), mas não por isso estéril: Kemper vive na memória de Sade, realiza o vetor da reverberação de sua escrita de maneiras inauditas, monstruosas.

Não se trata de uma responsabilização histórica: compreendemos como o tecido mnêmico e o tensionamento da *adikia* são mais complexos que isso. Trata-se de compreender o terreno fantasmático próprio do gozo de corrupção das formas. O solavanco de horror à *hybris* que Sade causa nos deixa a pergunta: como podemos reagir à imaginação do horror com nosso próprio corpo? Esse solavanco, esse espasmo expõe uma verdade fundamental: o transbordamento dos habitantes fantasmais convocados pelo tecido mnêmico da fantasia na direção do orgânico do corpo e vice-versa, lufando na direção do ilimitado. “Ninguém, a menos que permaneça surdo, termina os *Cento e vinte dias* sem ficar doente”<sup>226</sup>: de onde exala tal doença?

O revirar das entranhas após sua leitura figura assim como *fenômeno emergente* de uma metamorfose subterrânea: é atestado dos ecos carnais que a fantasia faz operar. Podemos, com Sade, atestar que a ejeção metabólica é uma via de mão dupla: do corpo ao texto, na escrita, e do texto ao corpo, na leitura. O tecido fantasmático da memória configura o mundo como este o configura, enovelados em uma banda de Moebius cujo terreno visceral é o centro da máquina óptica: a *imaginação*.

A devoção investigativa de Sade nos comprova que o convívio com o exercício do significante, preenchendo rolos de papel escondidos entre os tijolos de uma masmorra, não constitui nada de necessariamente divino. O mundo das ideias permite igualmente o vigor da criatividade linguística dedicada à fantasia do mais profundo adoecimento, das mais diversas corrupções da fertilidade em suas múltiplas *extinções*. Que a escrita contemple suas possibilidades angelicais e abissais em um mesmo gesto – *astra* e

---

<sup>226</sup> BATAILLE. Op. cit., 2015, 114

*monstra*; filosofia fria, filosofia quente – é o dado a desenhar o ponto de interrogação que abre nosso próximo capítulo.

### 3. ORIENTAÇÃO

*vigiando duvidando rolando brilhando e  
meditando*

– Mallarmé, *Um lance de dados*

*I felt that the mocking curvilinear  
hieroglyphs on the walls would blast my soul  
with their message were I not guarded by a  
merciful ignorance.*

– H. P. Lovecraft, *The Shadow out of Time*

#### 3.1. Porosidade ontológica

Iniciamos nosso percurso teórico indicando os limites dos cálculos mecanicistas da Natureza no seio das próprias imagens do mundo, cuja fratura espectral aponta para um cosmos diastásico onde a metamorfose reina de maneira superior à qualquer propensão de estabilidade dos termos. No segundo capítulo, vimos como essa instabilidade se infla na direção do limite de ilegibilidade entrópica, cujo nome arcaico é *ápeiron*, e compreendemos a filologia como o estudo da linguagem da cópula que vincula e distingue essas imagens guiadas pela necessidade de serem completadas pelo desejo de outrem, ao longo do intervalo da vida onde lhes cabe sua inscrição. Mergulharemos agora mais à fundo nos processos que orientam essa contaminação estética, localizando a possibilidade de trânsito cósmico próximo do significante *ficção*.

Partiremos de uma pequenina fábula sobre o ato de nomeação e sua reverberação, e como a literatura inadvertidamente infecta tais disposições. Em 1964, ao desenvolver um modelo físico que permitiria desenvolver cálculos teóricos a partir das ínfimas partículas estruturantes dos hádrons, cadeias cujos exemplos mais estáveis são prótons e nêutrons, o físico estadunidense Murray Gell-Mann havia chego ao som do nome que gostaria de presentear às recentes descobertas antes mesmo de conhecer sua grafia adequada. *Kwork* haveria surgido como uma possibilidade inicial, mas foi a passagem de *Finnegan's Wake* que determinaria sua escrita definitiva:

--Three quarks for Muster Mark!

Sure he hasn't got much of a bark  
 And sure any he has it's all beside the mark  
 (Livro 3, Capítulo 4)

*Quark* aparece no extrato de Joyce não apenas como uma onomatopeia para o crocitar das gaivotas mas, primordialmente, como coisa que vem em três. Essa qualidade se apresentou perfeitamente adequada a Gell-Mann, dado que as partículas em questão se agrupam em trios; e assim o compartilhamento do significante foi perpetrado. Quark, a partícula atualmente tida como fundamental à formação de toda matéria, adentra o conhecimento humano como significante aberto, pura sonoridade animalesca<sup>227</sup>, antes de tornar-se letra emprestada do romance que veio a implodir a língua inglesa<sup>228</sup>. Talvez essa seja uma elucidativa introdução ao desenho do momento histórico em que vive nossa sensibilidade literária.

Tudo aquilo que hoje desengonçadamente tentamos agrupar sob o título de literatura nasce graças à condição porosa de ser do homem no mundo. A *loi de participation*, que Aby Warburg empresta de Levy-Brühl em seu escrito sobre *Sphaera Barbarica*, i.e. “a observação de uma consciência fluida dos limites entre o Eu e o mundo ao redor”<sup>229</sup>, diz da predisposição do pensamento para oscilar através de fronteiras nunca solidamente demarcadas entre a menor das partículas e a mais distante estrela dos confins cósmicos. Destes mistérios brutos, envoltos em gelada incandescência, uma face específica se anuncia e encontra receptáculo no fundo vítreo de nossa percepção: trata-se de sua imagem, sua parcela de participação no sensível, essa forma de ser mais empática do que a matéria real mas ainda assim estrangeira, antecipadamente alheia ao pensamento.

São as imagens – dos átomos, das estrelas, das rochas e de tudo que vive – que nos incitam à inelutável dança da organização, da ordenação e da fabricação de origens (todas performances referentes ao termo grego *arkhé*), por razões tão numerosas que qualquer lista historiográfica pareceria fastidiosa. Urgência da consciência de morte (*ser-ai*), canto das infindáveis maravilhas da vida (*sereia*) ou gozo mecânico de asserção da existência de si (*sinthoma*), a literatura existe e persiste, cada vez mais percebida como parcela indissociável da linguagem.

---

<sup>227</sup> *Voz da morte*, diria Agamben (*A linguagem e a morte*, 2006, 67-8).

<sup>228</sup> DEGRASSE TYSON; GOLDSMITH. *Origens*, 2016, 36-7.

<sup>229</sup> Nota de rodapé em *A influência da Sphaera barbarica nas tentativas de ordenação cósmica do Ocidente*, in: *Histórias de fantasma para gente grande*, 2010, 303.

A abóboda celeste desde sempre foi tomada como o plano literário dos deuses, entidades maiores que resistem ao tempo ceifador de todas as criaturas sublunares. Uma minuciosa cartografia estelar auxiliou distintas culturas na apreensão de padrões de comportamento da *physis*, permitindo que as comunidades humanas pudessem, por exemplo, antecipar a chegada do inverno e calcular previamente quantidades adequadas de estoque de alimento – ou qualquer outra fábula sobre o aspecto sobrevivente de nossa existência que queiramos formular. Os deuses utilizariam a abóboda celestial para escrever sua complexa existência, cabendo aos seres menores a elaboração das cifras e recortes do enigma ali introduzido. Entretanto, jamais encontramos casos nos quais as elaborações teriam sido úteis em sua completude, perfeitamente inseríveis no circuito da racionalidade prática e causal. Por todos os lados é seguro encontrar uma significativa parcela de extravasamento significativo: para o posicionamento cósmico do raio fora necessário ora uma intrincada série narrativa de casos românticos envolvendo o patrono da entidade; ora serpentes, tinturas corporais e perigosas danças em grupo: detalhes estéticos que dizem menos da musa e sua imagem que do músico e sua imaginação. Podemos sugerir esse como o registro que acolhe a literatura.

Essa localização é determinante: é radicalmente diferente encarar a literatura como mais uma ferramenta, mais um capítulo na derradeira odisséia de domesticação tecnológica da *physis* para a qual o ser humano constantemente se aprimora, seja apoiando-se sobre a mitologia semita, a vulgata darwinista, a fábula capitalista ou em aspectos de todas simultaneamente<sup>230</sup>. Ao dizer que a literatura é, inversamente, uma vibrante tintura que transborda dos excessos da tentativa de ordenação cósmica<sup>231</sup>, uma distinta corrente teórica procuraria salvá-la de sua participação na escravocracia cínica para conservá-la próxima ao pensamento em sua condição primordial frente ao sensível, que é a de um curioso ser bricolante<sup>232</sup>. Ao *jogar com* os elementos imagéticos que

---

<sup>230</sup> “Entre o lojista, o depravado rico e o devoto acorçado à espera da salvação, houve também muitas afinidades, inclusive a possibilidade de estarem unidos numa só pessoa.” (BATAILLE. *A experiência interior*, 2016, 42).

<sup>231</sup> Ordenação cósmica a ser entendida, aqui, como sismografia. Escreve Warburg, em suas Memórias da viagem à região dos índios pueblos na América do Norte: “[...] [A]gora, em março de 1923, aqui em Kreuzlingen, numa instituição fechada, onde me sinto como um sismógrafo feito de peças de madeira vinda de uma planta trazida do Oriente, transplantada nas férteis planícies baixas do norte alemão e inoculada com um ramo italiano –, dou enfim vazão aos sinais que vou recebendo, pois nesta época de declínio caótico até o mais fraco tem a obrigação de reforçar a vontade pela ordenação cósmica” (2015, 261-2).

<sup>232</sup> Afinal, é o próprio Darwin quem escreve: “Variações que não fossem úteis ou prejudiciais não seriam afetadas pela seleção natural, e seriam deixadas enquanto um elemento flutuante, como talvez vemos nas espécies chamadas polimórficas” (*The origin of species*, 2004, 96. Trad. livre do original: “Variations neither useful nor injurious would not be affected by natural selection, and would be left a fluctuating element, as perhaps we see in the species called polymorphic”). A literatura não é senão isso: *species*, talvez

perpassam sua porosa borda, o pulso literário é retirado do circuito mecanicista – é nisso que consiste sua resistência à completa instrumentalização.

Isso se dá pelo fato de o tecido mnêmico comportar, na potência de sua fantasmagoria, distintas formas de enlaçamento significante. Ao expor a arte de construção dos palácios da memória para os jovens estudantes que necessitavam dominar a eloquência de suas exposições, como poetas e magistrados, em um de seus exemplos, Cícero – conforme nos conta Frances Yates – sugere ao advogado que com ele estudava a mnemotécnica a confecção da seguinte cena: o réu aos pés da cama do assassinado, segurando em sua mão direita uma taça, na esquerda tábuas de inscrição e em seu quarto dedo os testículos de um carneiro. Essa última, que inicialmente pode parecer uma imagem disparatada, auxiliava o advogado a lembrar-se da arma do crime (o veneno, na taça), a razão do crime (a herança, nas tábuas) e por fim as *testemunhas* – *ecoadas verbalmente através do significante ‘testiculis’ para ‘testes’*<sup>233</sup>.

Ou seja, numa reprodução mnêmica do tecido fantasmático do *ar* por onde transita bioquimicamente a *phoné* rumo ao *ápeiron* de sua dispersão entrópica, a imagem dos testículos pode trazer uma reverberação estética da testemunha, sem que haja nenhum tipo de conexão causal dada de antemão entre os dois. A operação do exemplo se repete nas páginas seguintes, quando para relembrar a frase “*Iam domum itionem reges Atridae parant*” [E agora a chegada à casa dos reis, os filhos de Atreus se preparam], a cena mnêmica a ser recordada é a de ““Domitius levantando suas mãos aos céus enquanto é açoitado pelo Marcii Reges””<sup>234</sup>. A aproximação fônica de Domitius-Reges para com ‘*domum itionem reges*’ faz fixar, desta maneira, uma cena cuja distensão dinâmica certamente teria interessado Warburg em sua própria *pathosformel* – e que não compartilha nenhum tipo de conexão causal para com a frase inicialmente expressa.

Isso se dá por uma potência exposta na série axiomática de *Arcana Imperii*, de Fabián Ludueña:

1) Se a *phoné* simboliza a *psyché* e, por sua vez, a voz é simbolizada pela letra, devemos postular que, no ato de simbolizar, se abre um abismo constitutivo entre elas. A triplicidade “*psyché-voz-letra*” dá conta de uma relação disjuntiva

---

mais no sentido aristotélico que taxonômico (ou seja, mais próximo de *phantasma*), de natureza polimórfica.

<sup>233</sup> YATES. *The art of memory*, 1966, 11

<sup>234</sup> *Ibid.*, 13

entre seus elementos, a qual, no fundo, é a autêntica causa da arbitrariedade de qualquer signo linguístico.

2) A voz e a letra podem fissurar a *psyché* e dividi-la por um efeito de retroação não contemplável no marco da metafísica aristotélica. A “eficácia” do signo consiste precisamente na capacidade da voz e da letra de atravessar o abismo e produzir um salto de sutura da disjunção originária para conseguir assim se enlaçar na *psyché*. A *psyché* não está estruturada como uma linguagem, mas, ao contrário, dividida pela letra para que “faça forma” conforme estruturas disjuntas.

3) Não há *psyché* que não seja corpo, ou melhor, que não tenha feito do corpo seu sintoma. Daí o caminho ser inverso ao esperado pela tradição filosófica: a voz e a letra não saem do corpo, mas entram nele a partir de fora e fabricam o sujeito como um efeito de superfície inscrito no *sóma*.

4) Os axiomas precedentes implicam que a *psyché* não é nem uma transparência nem um fundamento negativo, senão uma realidade para-ontológica disjunta. A letra-voz outorga ação a um desejo que fende o corpo e, no mesmo ato, abre-o para um *Outside*. As vozes que falam e as linguagens que se escrevem pertencem à dimensão que os antigos consideravam própria aos *daimones*, isto é, a um estrato extra-humano.<sup>235</sup>

O próprio jogo simbólico da elucubração linguística é todo permeado pela fissura espectral que denotamos no primeiro capítulo, com nosso postulado de um cosmos diastásico. É precisamente tal *porosidade ontológica* aquilo que permite a infecção mútua de afetos e significações, transportados das imagens do mundo pelas entidades intermediárias às quais aqui aludimos pelo nome de *daimones*. A *Loi de participation*, assim, aponta para a capacidade dos entes (corpóreos e linguísticos, igualmente) de serem atravessados pelas potências cósmicas, furtando-se do jogo viciado da causalidade mecânica.

Uma membrana porosa entre ente e mundo aponta necessariamente para um duplo movimento, de sístole – aproximação morfológica, *mimesis* – e diástole – transformação metamórfica, *aisthesis*. Na sístole, o músculo cardíaco se contrai, aproximando-o de si mesmo, compactando sua extensão material. Como consequência de tal ação, faz jorrar fluido vital para suas conexões, irrigando as infinitesimais capilaridades de sua vizinhança. Na diástole, o músculo se expande, relaxando suas extremidades, alargando

---

<sup>235</sup> LUDUEÑA ROMANDINI. *Arcana imperii*, 2020, 47-8

a cavidade de sua morada. Como consequência, é preenchido pelo fluido que retorna das distâncias percorridas, veiculando as lembranças de sua movimentação.

Assim é também a vida material e fantasmática dos corpos que participam do fluxo metamórfico da fertilidade: no movimento de sístole do pulso vital, agrupam-se em formas e localizam similares, aproximando populações esteticamente, ao passo em que jorram dejetos e trejeitos, excrecência material e imagem imaterial, para a vizinhança interespecífica que costumam chamar de habitação. No movimento de diástole, alargam a sensibilidade para receber microscopicamente introjeção genética e macroscopicamente interjeição imagética, abrem-se ao espetáculo orgânico da vida e, com isso, necessariamente deixam de ser o que antes eram.

Sabem intuir que mudam, sabem intuir que mudaram e que mudarão, mas também o sabem por poderem pontuar um efêmero instante de autocontração em que se dizem uma coisa – ponto gravitacional do observador fictício – prontamente a se abrir para *outra coisa*, em uma espiralada profusão cuja ulterior consequência é a própria extinção das formas conhecidas do corpo e do mundo, tornados enfim irreconhecíveis. O exercício dessa intuição, esse ignorante saber em ato, é a marca da literatura: evolução, que do latim *ēvolūtiō* não quer dizer outra coisa que o desenrolar de um livro, *leitura*.

Das diversas elaborações de Lynn Margulis confeccionadas no intuito de seguir movendo a pergunta *O que é vida?*, a eleita por Marco Antonio Valentim no epílogo de *Extramundandade e sobrenatureza* mencionado anteriormente é precisamente a caracterização da “matéria desenfreada, capaz de escolher sua própria direção para prevenir indefinidamente o momento inevitável do equilíbrio termodinâmico – a morte”<sup>236</sup>. A ambiguidade da palavra “prevenção”, nesse caso, permite uma dupla compreensão, tanto em vistas de um fortalecimento protetador (que exploramos em nossas investigações metabólicas do capítulo anterior) quanto da antecipação e garantia de um episódio antevisto. Tal disposição dúbia não passou despercebida por Freud:

O postulado de instintos autoconservadores, por nós atribuídos a todo ser vivente, acha-se em curiosa oposição ao pressuposto de que toda a vida instintual serve à realização da morte. Vista sob essa luz, diminui consideravelmente a importância teórica dos instintos de autoconservação, de poder e de autoafirmação; são instintos parciais, destinados a garantir o curso da morte própria do organismo e manter afastadas as possibilidades de retorno

---

<sup>236</sup> MARGULIS; SAGAN, 2002, 66. Apud. VALENTIM, 2018, 267.



ao inorgânico que não sejam imanes, mas é descartado o enigmático empenho do organismo em afirmar-se contra tudo e todos, algo que não se ajusta a nenhum contexto. O que daí resta é que o organismo pretende morrer apenas a seu modo; tais guardiães da vida foram, originalmente, guarda-costas da morte.<sup>237</sup>

Dentro desses termos, podemos pensar na vida humana como a disposição à escrita antecipada de seu próprio epitáfio, visando marcar no tecido mnêmico o engrama de uma imagem minimamente apropriada da efêmera experiência que fez de si própria e da literatura que lhe englobou, nutriu e negou a ideia de uma existência plena. Afinal, é através da inscrição arquivica que, a seu modo, “um homem que morre aos trinta e cinco anos aparecerá sempre, na *rememoração*, em cada momento de sua vida, como um homem que morre com trinta e cinco anos”<sup>238</sup>. A *Nachleben*, essa “vida além da vida, a vida mais que a vida, [...] a vida mais intensa possível”<sup>239</sup> dos arquivos e das escrituras, diz de um desejo que não necessariamente remete, como vulgarmente se compreende, à imortalidade e o puro poder pelo poder que nela reside, mas antes da necessidade de se escandir ao longo da extensão da memória – essa forma-de-vida titânica, não-humana, que abrasoava o templo warburguiano –, uma necessidade que é acima de tudo a urgência de honrar culposamente o maravilhoso e inefável mistério de uma vida sensível.

Tal fluxo transformacional: seria ele exprimível de maneira linguística? Há qualquer palavra ou conjunto de palavras em qualquer língua ou conjunto de línguas que de alguma maneira lograria coagular um fóssil desse movimento<sup>240</sup> em determinado grau à altura do instável poliedro que lhe anima e desafia? A impossibilidade latente desta proposta – a impossibilidade de se inscrever um corpo impecável – não inibe Sísifo, não petrifica a literatura. Pelo contrário: toda escrita diz antes de mais nada de uma íntima paixão por tal impossibilidade; diz de um desejo que, se consumado, veria a escrita subsumir nas ondas que lambem e deformam a praia numa única verdade: sua incontinente instabilidade:

---

<sup>237</sup> *Além do princípio do prazer*, in: *História de uma neurose infantil*, 2010, 150

<sup>238</sup> BENJAMIN. *O narrador*, in: *Magia e técnica, arte e política*, 1987, 213. Grifos do autor

<sup>239</sup> LUDUEÑA ROMANDINI. *Princípios de espectrologia*, 2018, 47

<sup>240</sup> “Até se moverem, eles mesmos, como se a ‘força formadora do estilo’, essa *stilbildende Macht* tantas vezes invocada por Warburg desde seu primeiro texto publicado, tivesse sabido fazer desses *fósseis do movimento* verdadeiros organismos que desafiam o tempo cronológico [...]” (DIDI-HUBERMAN. *A imagem sobrevivente*, 2013, 175)

Preocupação na qual, é verdade, o que está em causa é talvez a literatura, mas não como uma realidade definida e segura, nem mesmo como um modo de atividade precisa: ela é antes aquilo que não se descobre, não se verifica e não se justifica jamais diretamente, aquilo de que só nos aproximamos desviando-nos, que só se capta indo para além dela, por uma busca que não deve preocupar-se com a literatura, com o que ela é “essencialmente”, mas que se preocupa, pelo contrário, com reduzi-la, neutralizá-la ou, mais exatamente, com descer, por um movimento que finalmente lhe escapa e a negligencia, até um ponto em que apenas a neutralidade impessoal parece falar. [...] Essas são contradições necessárias. Só importa a obra, a afirmação que está na obra, o poema em sua singularidade compacta, o quadro em seu espaço próprio. Só importa a obra, mas finalmente a obra só está ali para conduzir à busca da obra; a obra é o movimento que nos leva até o ponto puro da inspiração de que ela vem, e que só parece poder atingir desaparecendo como obra.<sup>241</sup>

Como a força que empurra o copo virado sobre um tabuleiro alfabético, o desenrolar da língua dos espectros, enquanto move um objeto inanimado sob o pulso libidinal dos crentes envoltos no rito, gera sobretudo horror e fascínio surdos. É somente ao descanso retomado do vidro que então a angústia fantasmagórica, agora escrita, pode ser deglutida para dentro dos envolvidos e preparar a digestão de suas consequências – éticas – nos corpos e ações de cada um dos curiosos. O movimento, expressividade gestual de uma verdade da fluidez sensível de todas as coisas em sua participação na linguagem, não faz mais do que sublinhar a vertigem que todo linguajeiro experiencia, diária e necessariamente, de uma fluida sensibilidade verdadeira. O escrito, entretanto, por sua resolução, exige leitura, remanejamento afetivo da posição das coisas no cosmos.

Assim é também a literatura, assim é também toda escrita: enquanto se move, o corpo animado pela busca, sua verdade se exprime, inapreensível, impossível de se arquivar; mas é somente seu excremento arquivado, esse testemunho de mais uma passagem na direção do infinito literário a constituir sua verdade última, que pode permitir, com seu silêncio, que essas vozes outrora somadas ao coro do eterno rumor efemeramente ouçam suas próprias demandas, pontuais, localizadas: exigências fragmentárias através de corpos fragmentados: história.

---

<sup>241</sup> BLANCHOT. *O livro por vir*, 2005, 292-3

Conceder voz escrita para essa “neutralidade impessoal”, gravar sua inscrição no tecido mnêmico<sup>242</sup> de maneira a impor “silêncio a essa fala”<sup>243</sup> cujo angustiante rumor expressa “a repercussão antecipada do que não foi dito e jamais o será”<sup>244</sup>: tudo isso se constata a partir da obra, ainda que ela mesma a escape. A obra enquanto busca pela obra – ou o corpo enquanto busca pelo corpo, a *pólis* enquanto busca pela *pólis* –, este pulso marcado pela iteração entre acabamento e inacabamento, sístole-diástole, sustenta o próprio testemunho da literatura, cujo desenrolar evade qualquer teleologia.

### 3.2. Estilhaços de fantasmas

Torna-se necessário estabelecer alguns contrastes teóricos para o desenvolvimento do presente argumento. Não é o objetivo deste escrito simplesmente apontar, aos modos da tradição cabalística, as maneiras segundo as quais a literatura deve ser compreendida como o substrato absoluto de toda a existência. Embora essa seja uma posição tentadora, tendo em vista seu poderoso caráter poético e todos os decorrentes malabarismos linguísticos que poderiam preencher páginas e mais páginas em contorções de um único parafuso científico cego, ela vai em desencontro à noção do cosmos diastásico apresentada anteriormente, dado que visa introduzir um significante-mestre (ainda que ele mesmo um *ápeiron*) no seio do vazio que impele as disposições originárias da existência.

Entretanto, essa mesma fratura cósmica em seu inacabamento latente deverá suscitar diferentes abordagens de uma resolução necessária para o sustento de qualquer tipo de solidez e continuidade – qualidades sem as quais as noções de alteridade e metamorfose perderiam seu sentido – em diferentes formas de vida, ainda que efêmeras, dentro de um processo que aqui aludimos sob o nome de “diplomacia espectral”. Tal diplomacia, por sua vez, diz de um aspecto *literário* da existência: alude à necessidade de lançar suas proposições psíquicas na direção da titânica tagarelice em vias de garantir algum tipo de sanidade que se manifesta nos, e através dos, corpos<sup>245</sup>.

---

<sup>242</sup> *Texto*, lembra-nos Michel Butor, diz de “tecido, entrelaçamento, contextura” (*Repertório*, 1974, 30).

<sup>243</sup> BLANCHOT. Op. cit., 2005, 321

<sup>244</sup> Ibid., 320

<sup>245</sup> De acordo com a maleabilidade da noção de saúde para cada corpo, jamais concebida de maneira total e abstrata. Como lembra Blanchot: “Resta porém um modo clássico de descrever a experiência literária, segundo o qual o escritor se livra felizmente da parte sombria dele mesmo, numa obra em que esta se torna, por milagre, a ventura e a claridade própria da obra, e encontra um refúgio, ou melhor, o desabrochamento de seu eu solitário numa comunicação livre com outrem. Foi o que afirmou Freud, insistindo sobre as

Da mesma maneira que entendemos *Homo* como um epifenômeno da imperfeição cósmica, que atesta o compartilhamento de uma propensa ebulição ontológica experienciada em diferentes graus, a dissolução de um regime absoluto de ser consiste em separar o que antes era compreendido sob uma única indagação. Assim, a pergunta sobre o ser, estendido a todos os domínios da existência, deverá ser substituída por fragmentários questionamentos acerca dos possíveis modos de resolução de uma diplomacia espectral que assombra cada corpo de maneira distinta. A espectralidade enquanto espaço vazio de ser tampouco pode ser compreendida como fundamento compartilhado absolutamente, pois esta não encontra possibilidade alguma de valoração positiva, sendo consumada desde sempre por reverberações de diferença irreconciliável entre os assombrados.

Da mesma maneira, entendemos a literatura como manifestação epifenomênica dessa relação orgânica com a busca pela obra, pelo corpo, pelo grupo. Ao propor uma filologia cósmica anti-excepcionalista não necessitamos, a princípio, de distensões etológicas que nos permitiram pintar a ideia de um peixe poeta ou das maneiras segundo as quais a clorofila escreve o romance de sua própria existência, assim efetivamente provando que não somos os únicos artistas do cosmos dentro dos exatos mesmos critérios que delimitamos para a “nossa” arte, excepcional. Entender que nossa criatividade faz “parte de uma tendência fundamental presente em todos os níveis da natureza”<sup>246</sup>, sem censurar ou refutar as profundas operações que as teorias da arte em sua ciência humana nos legaram, exige antes de mais nada a compreensão de que a própria construção do tempo constitui essa “multiplicação indefinida” que Nancy associa à técnica, cuja lição última seria atestar que “a natureza de onde ela surgiu revela imediatamente que ela própria é desprovida de fim”<sup>247</sup>.

---

virtudes da sublimação, com aquela confiança tão comovente nos poderes da consciência e da expressão que ele tinha conservado. Mas as coisas não são sempre tão simples, e é preciso dizer que há um outro nível da experiência no qual vemos Michelangelo tornar-se cada vez mais atormentado, e Goya cada vez mais possuído, assim como o claro e alegre Nerval acabar enforcado num poste, e Holderlin morrer para si mesmo, perdendo a posse racional de si mesmo por ter entrado no movimento demasiadamente forte do devir poético.” (Op. cit., 2005, 315-6) Ainda assim, a *necessidade* de tal tormento ou possessão não deve ser subjugada, ao se levar em conta o pesadelo da esterilidade e da acídia.

<sup>246</sup> PRIGOGINE; STENGERS. *The end of certainty*, 1997, 7. Trad. livre do original: “We are observing the birth of a science that is no longer limited to idealized and simplified situations but reflects the complexity of the real world, a science that views us and our creativity as part of a fundamental trend present at all levels of nature.”

<sup>247</sup> 2014, 33

Ver-se dissolvido no fluxo temporal de tal multiplicação indefinida é um dos afetos primordiais da literatura, “aquilo de que só nos aproximamos desviando-nos”<sup>248</sup>. Entretanto, ela atualiza sua potência ao se realizar nos corpos sempre de maneira distinta, para cada escritor, cada obra e cada leitor: “Não se deve dizer que todo livro pertence apenas à literatura, mas que cada livro decide absolutamente o que ela é”<sup>249</sup>. O “absolutamente” aqui sublinha antes de tudo o caráter fragmentário de cada livro em sua singular-plural espera pelo livro, experiência do inefável inacabamento perante o qual este figura como sintoma de uma insanidade maior, sismografia de tremores inaugurados alhures. O “apenas”, por sua vez, indica que reduzi-lo única e insistentemente a essa submissão comum de dádivas lançadas ao gorgolejar do *nihil* impede a própria capacidade de transformação em sua irresoluta impossibilidade de ser antecipada. O livro não pertence apenas ao *nihil*, pois “ninguém vive em todo lugar; todos vivem em algum lugar. Nada está conectado a tudo; tudo está conectado a algo”<sup>250</sup>; isto é, o livro inscreve exigências fragmentárias através de corpos fragmentados, sendo o único comum literário a insuficiência que fratura e qualifica o fragmento.

### 3.3. Ficção e o trânsito cósmico

Mediante contato com a obra de literatura, a obra que “se diferencia pelo desnudamento de sua ficcionalidade”<sup>251</sup> ao colocar em questão de maneira latente a multiplicação indefinida de sentidos que sua temporalidade poderia vir a impelir, o corpo não pode se encontrar a salvo. Manifestações fisiológicas exteriorizadas, como gritar e cobrir o rosto em um filme de horror ou chorar ao final de um romance, são indícios de uma mudança muito mais profunda, subterrânea, que reordena as constelações de significação de maneira a reconfigurar mundos e orientar modos de socialização.

Se é verdade que, para tanto, “[q]uando leio num romance a descrição de um quarto, os móveis que estão diante de meus olhos mas que eu não estou olhando, afastam-se perante aqueles que brotam ou transpiram dos signos inscritos na página”, ou seja, que se poderia dizer que “[t]oda ficção se inscreve pois em nosso espaço como viagem”<sup>252</sup>, é

---

<sup>248</sup> BLANCHOT. Op. cit., 2005, 292-3

<sup>249</sup> Ibid., 2005, 294

<sup>250</sup> HARAWAY. Op. cit., 2016, 31. Trad. livre do original: “Nobody lives everywhere; everybody lives somewhere. Nothing is connected to everything; everything is connected to something.”

<sup>251</sup> ISER. *O fictício e o imaginário*, 2017, 42

<sup>252</sup> BUTOR. *Repertório*, 1974, 40-1

necessário indagar sobre as operações a partir das quais tal exploração espaço-temporal pode ter lugar, ao induzir um movimento de fractalização da experiência de limites da membrana porosa que destaca corpo de mundo.

Hans Vaihinger, em sua monumental obra *A filosofia do como se*, irá se dedicar às incontáveis maneiras segundo as quais essa pequena e decisiva manobra linguística – *como se* – se apresenta absolutamente determinante para o desenvolvimento de toda atividade de pensamento humano, seja ela primariamente científica ou artística, conduzida sob os artificios da ficção. Ao dissecar os dois elementos constitutivos dessa condicional, Vaihinger aponta que a partícula denota em primeiro lugar uma apercepção comparativa situada à meio caminho entre “um mero tropo, em que, por exemplo, se compara a linha curva com os caminhos tortuosos de um criminoso”, e uma analogia de equivalência real, como no caso das observações anatômicas que comparam “o organismo do homem com o do gorila”. “Fosse uma analogia, um tropo, bastaria o simples *como*”; entretanto, a adição do elemento seguinte, *se*, indica a “pressuposição de um caso impossível”, como na formulação “‘*Se existissem* átomos, então a matéria poderia ser contemplada como formada por eles’”. Constata-se, portanto, que

Na oração condicional, põe-se algo irreal ou impossível. Todavia, dessa *irrealidade* ou *impossibilidade* podem ser deduzidas estas ou aquelas conclusões. A despeito de sua irrealidade ou impossibilidade, a pressuposição é mantida formalmente. Ela é considerada constructo aperceptivo, no qual algo pode ser subsumido ou do qual algo pode ser deduzido.<sup>253</sup>

É precisamente esse caráter de uma irrealidade ou impossibilidade formalmente mantidas de um ponto de vista da experiência linguística aquilo que, para Vaihinger, caracteriza a presença ou o exercício da ficção: “Ficções propriamente ditas, no sentido mais rigoroso da palavra, são construções de representação que não apenas contradizem a realidade, [mas] também são contraditórias em si mesmas, por exemplo, o conceito do átomo, o da *Ding an sich (coisa em si)*”<sup>254</sup>. Tal recurso, não será demais frisar, não denota um apartamento para com uma pretensa verdade do mundo, tornada oculta pelas vias da ficção, ou então um desvio pelos caminhos de uma fabulação cuja puerilidade acabaria por ofuscar a eficácia de distintos métodos – não-ficcionalis – na apreensão de uma

---

<sup>253</sup> VAHINGER. *A filosofia do como se*, 2011, 241-2. Grifos do autor

<sup>254</sup> *Ibid.*, 129

realidade completa. Em apenas um dos múltiplos exemplos abordados no livro para o uso do *como se*, podemos apontar o princípio jurídico – “uma vez que as leis não podem enquadrar todos os casos singulares em suas fórmulas, contemplam-se alguns casos especiais de natureza não comum *como se* estes pertencessem àquelas”<sup>255</sup> –, assim denotando sua potência de configuração do escopo de espaços teóricos onde se insere. Dito com todas as letras: ficção não é mentira, tampouco algo de uma perfumaria linguística cujas ações se abrigam ora sobre os caprichos de rarefeitas condições aristocráticas, ora sob os rastejos de uma mentalidade imatura:

A atividade fictícia da alma é uma manifestação das principais forças psíquicas: as ficções são formações psíquicas. A própria psique tece esses meios auxiliares, pois a alma é criativa: empenhada em razão da necessidade, estimulada pelo mundo externo, ela descobre o tesouro de meios auxiliares que nela se encontra. O organismo se vê posto em um mundo repleto de sensações contraditórias e exposto aos ataques de um mundo externo que lhe é hostil; desse modo, ele está sendo obrigado, em virtude de sua própria preservação, a procurar todos os possíveis meios auxiliares, tanto externa quanto internamente.<sup>256</sup>

As ficções são, portanto, em última análise, um intrínseco recurso psíquico que permite a navegação do corpo através da tempestade estética que é o mundo concebido para além do recorte ficcional; são, para todos os efeitos, manifestações dos “guarda-costas da morte” mencionados por Freud. A principal contradição englobada pela ficção, o primeiro gesto a inaugurar seu aspecto irreal ou impossível formalmente mantido, é antes de mais nada o próprio corte no seio de um existir ilimitado por excelência, a seleção de determinados elementos compreendidos sob ficcional solidez ou estabilidade ficcionalmente demarcada, cuja imprescindibilidade se expressa, antes de tudo, em episódios nos quais presenciamos sua suspensão – como Warburg, “uivando e impotente, entre as paredes do sanatório de Kreuzlingen”<sup>257</sup>, que em 7 de abril de 1924 escreve: “Vejo apenas o caos diante de mim”<sup>258</sup>.

---

<sup>255</sup> Ibid., 157

<sup>256</sup> Ibid., 123

<sup>257</sup> DIDI-HUBERMAN. *Atlas ou o gaio saber inquieto*, 2018, 195. As ficções não deixam de ser compreendidas precisamente como “cortes no caos”, termo empregado por Didi-Huberman para pensar precisamente as pranchas do Atlas *Mnemosyne* (Ibid., 259).

<sup>258</sup> Ibid.

Para Vaihinger, “[o] critério com que se aquilata uma boa ficção é simplesmente a produtividade prática”<sup>259</sup>, sendo a ficção um recurso psíquico de ordenamento irreal que viria a auxiliar o pensamento em sua atividade última, que “não é o pensamento e seus produtos como tais, mas sim a ação, e, em última instância, a *ação ética*”<sup>260</sup>. Aqui podemos compreender a profunda intimidade da atividade ficcional e a capacidade de navegação do corpo aludida há pouco. A produção, conforme anteriormente constatamos em Marx, indica a “alteração da forma das matérias”; dito de outra maneira, a “produtividade prática” a partir da qual se “aquilata uma boa ficção” é sua capacidade de transformação do mundo, isto é, a reordenação e remanejamento afetivo da disposição dos elementos dispersos pelo caos cósmico que todavia adentram nossa percepção e realidade. Tal remanejamento, cujo caráter expansivo e fagocitante próprio de sua digressão espiralada é o que compreendemos como *apercepção*, tem em vista a ação ética, isto é, o trânsito dos afetos através do emaranhado daimônico que perpassa *Homo*, escritor e leitor, na direção do infinito literário – e não “o pensamento e seus produtos como tais”: autoencerramento do espetáculo técnico por si mesmo.

Ou seja, aquilo que num primeiro momento poderia parecer figurar como uma atribuição teleológica manifesta nas duas principais proposições de Vaihinger quanto à aplicação das ficções prontamente revela sua abertura ao não encerrar a atividade ficcional sob nenhum tipo de positividade final, enlaçando-a primariamente a dois significantes que denotam a polimorfia da realidade disposta aos seus efeitos. Tanto transformação quanto trânsito apontam para a instabilidade que a ficção não visaria suturar de maneira definitiva.

Entretanto, seu caráter de irrealidade reside naquilo que Derrida nomeia a operação “topo-nomológica” do arquivo, anexa à função arcôntica de consignação<sup>261</sup>. Tal operação é o próprio exercício de seu radical *arkhé* enquanto duplo princípio: “o princípio da natureza ou da história, *ali onde* as coisas *começam* – princípio físico, histórico ou ontológico –, mas também o princípio da lei *ali onde* os homens e os deuses *comandam*, *ali onde* se exerce a autoridade, a ordem social, *nesse lugar* a partir do qual a *ordem* é dada”<sup>262</sup>. Indica-se, assim, tanto um ordenamento cardeal, que estabelece uma corrente de cunho primariamente espacial ao elencar determinada disposição de seus elementos

---

<sup>259</sup> Op. cit., 2011, 189

<sup>260</sup> Ibid., 204

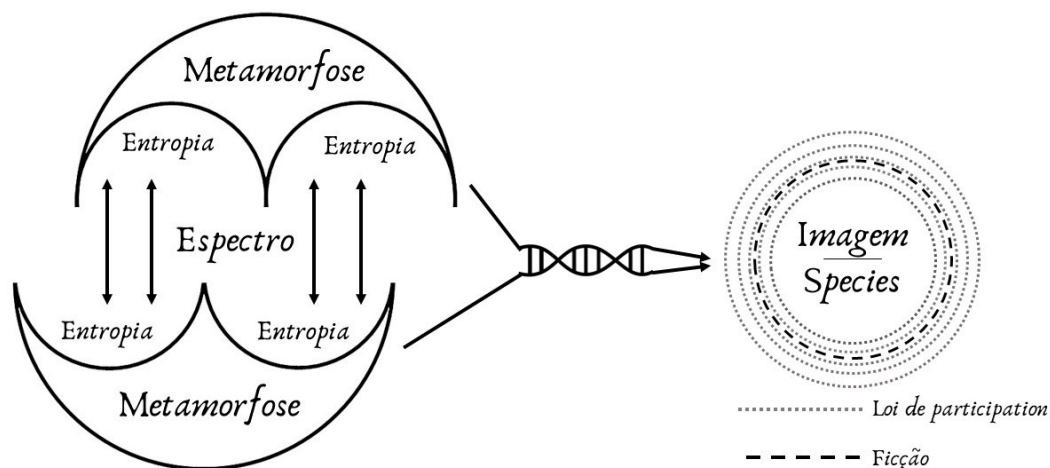
<sup>261</sup> *Mal de arquivo*, 2001, 13-4

<sup>262</sup> Ibid., 11. Grifos do autor



em série (*topos*), quanto um ordenamento jurídico, que em última instância configura aquilo que Vladimir Safatle compreende como um “circuito dos afetos”<sup>263</sup>: possibilidades e impossibilidades de circulação de determinados fluxos libidinais a partir da regulamentação econômica dos modos de gozo dos corpos agenciados pelo arquivo (*nomos*).

Assim, como os sistemas de classificação artificial, que “advêm daqueles *conceitos de espécie* que conferem, provisoriamente, à multiplicidade desconcertante dos fenômenos uma ordem superficial”<sup>264</sup>, e as ficções abstrativas, que “põem intencionalmente só uma fração da realidade no lugar da plena abundância das causas e dos fatos”<sup>265</sup>, o exercício topo-nomológico de consignação arquivica opera segundo “subdivisões inexequíveis que de modo algum podem existir na realidade”<sup>266</sup>.



Devemos ponderar os diferentes graus de implicação do corpo no exercício de tal ordenamento ficcional. Se, por um lado, podemos pensar nas recomendações de São Ignacio de Loyola em seus *Ejercicios espirituales* quanto à preferência pelo uso de cordas finas para o autoflagelo aos jesuítas<sup>267</sup>; ou então na destrocada carne de Robert-François

<sup>263</sup> 2015

<sup>264</sup> VAHINGER. Op. cit., 2011, 134. Grifos do autor

<sup>265</sup> Ibid., 136

<sup>266</sup> Ibid., 133

<sup>267</sup> “[85] 3ª manera. La 3ª: castigar la carne, es a saber: dándole dolor sensible, el cual se da trayendo cilicios o sogas o barras de hierro sobre las carnes, flagelándose, o llagándose, y otras maneras de asperezas. [86] Lo que parece más cómodo y más seguro de la penitencia es, que el dolor sea sensible en las carnes, y que no entre dentro en los huesos de manera que dé dolor y no enfermedad; por lo cual parece que es más conveniente lastimarse con cuerdas delgadas, que dan dolor de fuera, que no de otra manera que cause

Damiens, sentenciado ao suplício cujo relato constrói a abertura de *Vigiar e punir*<sup>268</sup> – isto é, se podemos localizar as maneiras segundo as quais determinada ficção orienta uma cadeia de atuações práticas cujo exercício se dá no corpo real dos agenciados –, por outro, Julio Cortázar nos apresenta, em *La continuidad de los parques*, uma abissal imbricação obscura, menos evidente que a objetiva *práxis* de um texto performado: lemos sobre um homem que lê, sentado em uma poltrona alta de veludo verde, um romance sobre o assassinato de um homem que lê um romance sentado em uma poltrona alta de veludo verde. Quem é o apunhalado neste cenário?

Sobre tal agenciamento limítrofe, diz Lacan, no Seminário 4 – *A relação de objeto*:

Os mitos, tais como se apresentam em sua ficção, visam sempre mais ou menos, não à origem individual do homem, mas à sua origem específica, à criação do homem, à gênese de suas relações nutrizas fundamentais, à invenção dos grandes recursos humanos, ao fogo, à agricultura, à domesticação dos animais. Encontramos aí também, constantemente questionada, a relação do homem com uma força secreta, maléfica ou benéfica, mas essencialmente caracterizada pelo que tem de sagrado. Essa potência sagrada, diversamente designada nos relatos míticos que explicam como o homem adveio em relação a ela, deixa-se situar para nós numa identidade manifesta com o poder da significação, e muito especialmente, de seu instrumento significante. Essa é a potência que faz o homem capaz de introduzir na natureza aquilo que une o próximo e o distante como o homem e o universo, capaz também de introduzir na ordem natural, não somente suas próprias necessidades e os fatores de transformação a elas submetidos, mas a noção, que vai mais além, de uma identidade profunda, jamais apreendida minimamente entre, por um lado, o poder que ele tem de manejar o significante ou ser por este manejado, incluir-se num significante, e, por outro lado, o poder que ele tem de encarnar a instância desse significante em uma série de intervenções que não se apresentam, originalmente, como atividades gratuitas, quero dizer, de realizar a pura e simples introdução do instrumento significante na cadeia das coisas naturais.<sup>269</sup>

---

dentro enfermedad que sea notable.” A única versão completa do documento digitalizado se encontra disponível em [http://www.cristorey.org/pdfs/ej\\_espirituales\\_textos.pdf](http://www.cristorey.org/pdfs/ej_espirituales_textos.pdf), de onde é retirada a citação (p. 15).

<sup>268</sup> FOUCAULT, 2009b

<sup>269</sup> 1995, 259-60

“Manejar o significante ou ser por este manejado” diz dessa profunda implicação do corpo quando prostrado frente aos manejos da literatura, sua capacidade de fazer letra ao fazer-se letra, assim borrando os limites entre virtualidade e materialidade: ser apunhalado pelo fantasma. Se tal potência é “essencialmente caracterizada pelo que tem de sagrado”, devemos supor que ela opera, portanto, segundo uma lógica de cisão, dado que o sagrado deverá ser compreendido aqui como “o separado, o posto à parte [*à l'écart*], o subtraído”, ou, como finalmente o caracterizará Nancy, “o distinto”<sup>270</sup>. A distinção, operação imagética por excelência, não deixa de integrar o terreno das manobras descritas por Vaihinger por sua aproximação semântica com os campos da irrealidade e da impossibilidade agenciadas pelo *como se*. Escreve Wolfgang Iser:

Um intérprete de Hamlet, por exemplo, nunca pode identificar-se totalmente com Hamlet, no mínimo porque nunca terá plena certeza de quem é Hamlet; como pessoa, este nunca existiu. Assim, ele se verá permanentemente, ou seja, a seu corpo, a suas emoções, a seu espírito, como um análogo, para que, desta maneira, represente o que não é. Para alcançar a determinação de uma figura irreal, o ator tem de se irrealizar. Por este motivo, a realidade de seu corpo se despotencializa em um análogo para que, por intermédio deste, uma configuração irreal ganhe a possibilidade de sua aparência real. Ou seja, a representabilidade daquilo que é provocado pelo *como se* significa que nossas capacidades se põem a serviço desta irrealidade para, no processo de irrealização, transformá-la em realidade.<sup>271</sup>

Participar da irrealidade ficcional, encarná-la ao ser manejado pelo significante, é um ato cujo ponto de partida deverá ser localizado necessariamente na abertura à distinção interna ao ente – sua incongruência identitária – cuja constituição é epifenômeno de um cosmos diastásico: “O ser humano seria capaz de reconhecer, em um personagem que para ele se encena a ‘si mesmo’, um aspecto, uma possibilidade de si, uma pessoa à luz de uma ideia; seria para ele possível pôr de pé esse personagem se, por natureza, já não tivesse algo do ator em si? [...] O ator, se seu campo de apresentação é potencialmente ilimitado, não desvenda a configuração humana de forma peculiar?”<sup>272</sup>

---

<sup>270</sup> *A imagem – o distinto*, 2016, 97

<sup>271</sup> *O fictício e o imaginário*, 2017, 48

<sup>272</sup> PLESSNER. Apud. ISER. Op. cit., 2017, 119

O trânsito ficcional através desse potencial ilimitado, a “multiplicação indefinida” da membrana do corpo ao longo de um “espaço que não existe, mas ‘se escande’”<sup>273</sup>, assim denotando ritmo e pulso – sístole e diástole: sopro e inspiração (*pneuma*) –, levamos finalmente à constatação de que “como seu próprio *Doppelgänger*, o homem é, quando muito, o *diferencial* de seus papéis, que podem se inverter e modificar mutuamente. Os papéis, por conseguinte, não são máscaras nem uma camuflagem para mediar um eu através de uma pragmática dominante, mas sim a possibilidade de ser sempre também o outro do papel”<sup>274</sup>. Por fim: “A ficcionalidade literária reflete, portanto, um padrão antropológico básico que se mostra ora como condição de duplo (*Doppelgänger*) do homem, ora como figura intramundana (*innerweltlich*) da totalidade.”<sup>275</sup>

Freud já havia demonstrado como esses dois aspectos do movimento de diferenciação interna partilham de uma profunda intimidade. A experiência estética do *Unheimliche*, significante que carrega em sua morfologia a tensão originária entre *hospes* e *hostis* que exploraremos a seguir, diria de um episódio de “regressão a um período em que o ego não se distinguira ainda nitidamente do mundo externo e de outras pessoas”:

Originalmente, o ‘duplo’ era uma segurança contra a destruição do ego, uma ‘enérgica negação do poder da morte’, como afirma [Otto] Rank; e, provavelmente, a alma ‘imortal’ foi o primeiro ‘duplo’ do corpo. Essa invenção do duplicar como defesa contra a extinção tem sua contraparte na linguagem dos sonhos, que gosta de representar a castração pela duplicação ou multiplicação de um símbolo genital. O mesmo desejo levou os antigos egípcios a desenvolverem a arte de fazer imagens do morto em materiais duradouros. Tais ideias, no entanto, brotaram do solo do amor-próprio ilimitado, do narcisismo primário que domina a mente da criança e do homem primitivo. Entretanto, quando essa etapa está superada, o ‘duplo’ inverte seu

---

<sup>273</sup> “O espaço que não existe mas ‘se escande’, ‘se interioriza’, se dissipa e repousa segundo as diversas formas da mobilidade do escrito, exclui o tempo ordinário. Nesse espaço – o próprio espaço do livro –, jamais o instante sucede ao instante, segundo o desenrolar horizontal de um devir irreversível. Não se conta, ali, algo que teria ocorrido, mesmo que ficticiamente. A história é substituída pela hipótese: ‘*Seja que...*’ O acontecimento do qual o poema faz seu ponto de partida não é dado como fato histórico e real, ou ficticiamente real: ele só tem valor relativamente a todos os movimentos de pensamento e de linguagem que podem dele resultar, e cuja figuração sensível ‘*com retiradas, prolongamentos, fugas*’ parece ser outra linguagem, instituindo o jogo novo do espaço e do tempo.” (BLANCHOT. *O livro por vir*, 2005, 352-3. Grifos do autor)

<sup>274</sup> ISER. Op. cit., 2017, 118-9. Grifos meus

<sup>275</sup> Ibid., 118

aspecto. Depois de haver sido uma garantia da imortalidade, transforma-se em estranho anunciador da morte.<sup>276</sup>

Muito embora Freud – com atribuições teóricas questionáveis, marcadas pelo léxico de um momento histórico da disciplina antropológica que equivale mitologias originárias de sociedades frias a uma infância primitiva da humanidade subdesenvolvida – explore algumas das formas como o *Doppelgänger*, compreendido como personagem de uma era psíquica cuja dilatação subjetiva encontra-se marcada “pela supervalorização narcísica, do sujeito, de seus próprios processos mentais, pela crença na onipotência dos pensamentos e a técnica de magia baseada nessa crença”<sup>277</sup>, pode figurar como o pano de fundo obscuro para as experiências do *Unheimliche* dentro do campo literário, em maior ou menor grau (de E.T.A. Hoffmann às fábulas infantis), ele não chega a apontar, como o faz Iser, tais operações no seio da possibilidade literária.

Afinal, fazer ouvir e atuar essas *vozes vindas de outro lugar*, num momento em que seus falantes originais há muito desceram à terra, não exprime uma fantasmagoria exemplarmente *unheimlich*? Mais ainda: “Se chamamos *estudo* e não ‘consciência’ [...] a relação de intimidade que aproxima a vida humana com o pensamento, o que acontece sempre que se estuda?”:

Toda tradição encontra sua condição de possibilidade na morte do sujeito cognoscente: é a constituição do pensamento como aquilo que resta depois da morte de quem neste há pronunciado seu *cogito* o que define imediatamente sua *necessidade* de tradição. É o fato de que o sujeito não sobrevive aos seus pensamentos o que define a tradição como uma exigência específica de todo saber e de todo pensamento. [...] Existe tradição porque o pensamento resiste à morte de seu sujeito e porque pode entrar na relação com um sujeito diferente do que atualmente o realiza.<sup>278</sup>

O próprio exercício de leitura constituiria, portanto, uma assombrosa aproximação com essa forma-de-vida sobrevivente – o pensamento – que atua como sopro de significação a resistir à queda do corpo que assumiu originariamente a função de assimilá-lo e inscrevê-lo, ou seja, daquele que em um dado momento veio a cumprir efetivamente

---

<sup>276</sup> *O estranho*, in: *Uma neurose infantil e outros trabalhos (1917~1918)*, 1996b, 250

<sup>277</sup> *Ibid.*, 255-6

<sup>278</sup> COCCIA. *Filosofia de la imaginación*, 2007, 94-6. Grifos do autor

“o papel do morto na escrita”<sup>279</sup>. O estreitamento entre o corpo que lê e essa nebulosa forma de sobrevivência do pensamento, uma manifestação menor de sua capacidade mágica de onipotência desencarnada a que Freud alude, se dá através do aporte material de um arquivo cujo recorte marca uma irrealidade ficcionalmente destacada do caos que integra o infinito literário, a partir do qual o regime de espectralidade necessariamente o toca em seu exercício. A abertura do corpo a essa irrealização, cuja condição primária se encontra manifesta na experiência do duplo e da totalidade intramundana, deverá portanto carregar consigo essa libra espectral enquanto diplomacia significante, impossibilidade de encerramento de significado: a *necessidade da tradição*.

### 3.4. Arquivos quentes

Uma vez mais, a investigação etimológica haverá de nos auxiliar em nosso percurso teórico. Lembraremos aqui que no latim *fictio* advém de *fingerere*, que tanto implica o ato de moldar (ressoando no inglês *finger*), quando o de dissuadir (fingir). Assim a ficção se aproxima precisamente do *pensamento tentacular* de Donna Haraway – “Eu lembro que *tentáculo* vem do latim *tentaculum*, significando “apalpador”, e *tentare*, significando “sentir” e “experimentar”<sup>280</sup> –, das hifas infusoras de “todo tipo de materialidades e temporalidades” que propulsionam a mnemotécnica através da qual transitamos.

Veremos agora como esse gesto de moldar a membrana da materialidade é abordado por Lévi-Strauss para caracterizar uma sociedade quente, que procede “interiorizando resolutamente o devir histórico para dele fazer o motor de seu desenvolvimento”<sup>281</sup>. A menção surge, em *O pensamento selvagem*, ao tratar da primordial questão sobre as paixões do arquivo e as relações estabelecidas entre o documento arquivado e o tempo mítico. Lévi-Strauss procede trazendo o cenário de significação do *churinga*, objeto sacro dos aborígenes australianos *aranda*:

Sabe-se que os *churinga* são objetos de pedra ou de madeira, de forma mais ou menos oval com as extremidades pontudas ou arredondadas, muitas vezes gravadas com sinais simbólicos; às vezes, também, simples pedaços de

<sup>279</sup> FOUCAULT. *O que é um autor?*, in: *Estética: literatura e pintura, música e cinema*, 2009a, 269

<sup>280</sup> *Staying with the trouble*, 2016, 31. Trad. livre do original: “I remember that *tentacle* comes from the Latin *tentaculum*, meaning ‘feeler’, and *tentare*, meaning ‘to feel’ and ‘to try’.”

<sup>281</sup> LÉVI-STRAUSS. *O pensamento selvagem*, 2008, 260

madeira ou seixos não-trabalhados. Qualquer que seja sua aparência, cada churinga representa o corpo físico de um ancestral determinado e é solenemente atribuído, geração após geração, ao vivo que se acredita ser esse ancestral reencarnado. Os churinga são empilhados e escondidos em abrigos naturais, longe dos caminhos frequentados. Periodicamente são retirados para inspeção e manuseio e, em cada uma dessas ocasiões, eles são polidos, engraxados e coloridos, não sem que lhes sejam dirigidas preces e encantamentos. Por seu papel e pelo tratamento a eles reservado, apresentam assim surpreendentes analogias com os documentos de arquivos que metemos em cofres ou confiamos à guarda secreta dos notários e que, de tempos em tempos, inspecionamos com os cuidados devidos às coisas sagradas, para repará-los, se necessário, ou para confiá-los a pastas mais elegantes. E, em tais ocasiões, também nós de bom grado recitamos os grandes mitos cuja lembrança é reavivada pela contemplação das páginas rasgadas e amarelecidas: fatos e gestos de nossos ancestrais, história de nossas moradas desde sua construção ou sua primeira cessão.<sup>282</sup>

Portanto, “os churinga se assemelham [...] aos documentos de arquivos”<sup>283</sup>, cujo compartilhamento entre tribos aliadas diz do mais profundo pacto de paz, “pois não [se] pode entrar em disputa ou em conflito com gente que tem a guarda de nossos *tjurunga* e que confiaram seus *tjurunga* a nossos cuidados”<sup>284</sup>. Tal guarda de confiança é o cuidado do próprio traço mnêmico presentificado na técnica de seu suporte protético, arquivico<sup>285</sup>: “O papel dos churinga seria, assim, o de compensar o empobrecimento correlativo da dimensão diacrônica: eles são o passado materialmente presente e oferecem o meio de conciliar a individuação empírica e a confusão mítica”<sup>286</sup>:

Os churinga são os testemunhos palpáveis do período mítico: esse *alcheringa* que em sua falta ainda se poderia conceber mas que não mais seria fisicamente comprovado. Assim também se perdêssemos nossos arquivos, nosso passado não seria abolido por isso: ele seria privado daquilo que seríamos tentados a chama de sabor diacrônico.<sup>287</sup>

---

<sup>282</sup> Ibid., 264

<sup>283</sup> Ibid., 268

<sup>284</sup> STREHLOW, 1947, 161. Apud: LÉVI-STRAUSS. Op. cit., 2008, 268

<sup>285</sup> “[...] o momento *próprio* do arquivo, se é que há um, o instante do arquivamento *stricto sensu*, que [...] não é a chamada memória viva ou espontânea (*mneme* ou *anamnesis*) mas uma certa experiência hipomnésica e protética do suporte técnico.” (DERRIDA. *Mal de arquivo*, 2001, 39-40. Grifos do autor)

<sup>286</sup> LÉVI-STRAUSS. Op. cit., 2008, 264

<sup>287</sup> Ibid., 269

Podemos assim contemplar a relação que o arquivo, churinga, estabelece entre a experiência sincrônica de um *káinos* ctônico, esse tempo de “densa, contínua presença” no qual “o jaguar mítico [...] é um bloco de afetos humanos em forma de jaguar ou um bloco de afetos felinos em forma de humano” – a “confusão mítica” – e a diacronia de uma história que começa a se esboçar nos intervalos dados entre a morte e o período do sonho.

Ademais, para além dessa atualização do tempo mitológico em sua relação de um passado indefinido com um presente empiricamente experienciado, podemos encontrar no churinga uma disposição mnêmica em direção ao futuro, quando Lévi-Strauss sublinha que “não existe totem real: o animal individual desempenha o papel de significante, e o caráter sagrado se prende não a ele ou a seu ícone mas ao significado, de que indiferentemente assumem o lugar”<sup>288</sup>. Ou seja, o ancestral cuja gordura dos dedos faz amarelar as páginas do churinga, assim comprovando sua passagem pelo plano da existência material – e atestando, portanto, que “[o]s arquivos são o ser encarnado da factualidade”<sup>289</sup> –, acaba por ocupar o lugar do próprio motor metamórfico que garante uma fertilidade de significações por vir, cujos arranjos de maneira alguma podem antecipar a tormenta do tectonismo terreno mas devem necessariamente se moldar a ela: “Cada ser mítico, sendo pura virtualidade, ‘já era antes’ o que ‘iria ser depois’, e por isso não é, pois não permanece sendo, nada de atualmente determinado”<sup>290</sup>. Conforme o desenrolar diacrônico das eventualidades irreversíveis transforma as urgências econômicas da organização totêmica, o animal ancestral e as condições meteorológicas de sua mitologia deverão *jogar com* os diferentes atores cuja entrada no picadeiro não poderia ter sido antevista mas que, ainda assim, pode ser fagocitada pelo mito no exercício ritual de atualização da sua qualidade sincrônica.

Jacques Derrida não deixa de grifar esta mesma potência de organização e disposição temporal para um futuro disperso que o arquivo contém em seu gesto, sem o qual “nosso passado não seria abolido”:

[...] [O] arquivo, como impressão, escritura, prótese ou técnica hipomnésica em geral, não é somente o local de estocagem e de conservação de um conteúdo

---

<sup>288</sup> Ibid., 265

<sup>289</sup> Ibid., 269

<sup>290</sup> VIVEIROS DE CASTRO. *Metafísicas Canibais*, 2015, 58



arquivável *passado*, que existiria de qualquer jeito e de tal maneira que, sem o arquivo, acreditaríamos ainda que aquilo aconteceu ou teria acontecido. Não, a estrutura técnica do arquivo *arquivante* determina também a estrutura do conteúdo *arquivável* em seu próprio surgimento e em sua relação com o futuro. O arquivamento tanto produz quanto registra o evento. É também nossa experiência política dos meios chamados de informação.<sup>291</sup>

Ou seja, o arquivo, em seu exercício político expresso no poder arcôntico de consignação<sup>292</sup>, permite aos seus arcontes a dúbia possibilidade de determinação da “estrutura do conteúdo arquivável”, cuja ambiguidade se expressa nas iguais medidas de sua abertura significativa e seu encerramento de significado de uma ancestralidade arquivica instável. O mesmo gesto que engloba os adventos necessários para uma renovada orientação econômico-libidinal do grupo espaçado sob as sombras do churinga, ao determinar o tipo de evento passível de adentrar o arquivo e assim amarelá-lo em sua passagem, risca a lira que afugenta todos os traços não-arquiváveis, que não compartilham e tampouco compartilharão genoma com a ancestralidade padroeira do grupo e sua prole.

Podemos vislumbrar, portanto, uma das maneiras segundo as quais “a filiação humana encontra seu fundamento no lugar imemorial do comércio da comunidade dos vivos com a comunidade dos mortos”, cuja instabilidade disjuntiva entre significativo e significado totêmico marca o lugar da espectralidade que “não permite selar o mundo dos vivos, senão que, ao contrário, mostra um excedente da morte sobre a vida e da vida sobre a morte”<sup>293</sup>. O arquivo e a escrita se instituem, antes de mais nada, no campo deste comércio, como prótese técnica do tecido mnêmico a florescer entre a fertilidade e a significação.

---

<sup>291</sup> 2001, 28-9. Grifos do autor

<sup>292</sup> “É preciso que o poder arcôntico, que concentra também as funções de unificação, identificação, classificação caminhe junto com o que chamaremos o poder de *consignação*. Por consignação não entendemos apenas, no sentido corrente desta palavra, o fato de designar uma residência ou confiar, pondo em reserva, em um lugar e sobre um suporte, mas o ato de *consignar reunindo os signos*. Não é apenas a *consignatio* tradicional, a saber, a prova escrita, mas aquilo que toda e qualquer *consignatio* supõe de entrada. A *consignação* tende a coordenar um único *corpus* em um sistema ou uma sincronia na qual todos os elementos articulam a unidade de uma configuração ideal. Num arquivo, não deve haver dissociação absoluta, heterogeneidade ou *segredo* que viesse a separar (*secernere*), compartimentar de modo absoluto. O princípio arcôntico do arquivo é também um princípio de consignação, isto é, de reunião.” (Ibid., 13-4. Grifos do autor)

<sup>293</sup> LUDUEÑA ROMANDINI. *Princípios de espectrologia*, 2018, 39-40

### 3.5. Insanidade Política

O encadeamento que formulamos ao longo destas páginas aponta para uma propensão da matéria orgânica a operacionalizar, por artifício da técnica, isso que pode ser compreendido como uma arte da memória. O passeio ininterrupto pelos conceitos e cenários aqui visitados, da ancestralidade difusa em um tempo de habitação do animal totêmico – para o Ocidente, as primeiras bactérias e sua capacidade mnêmica de germinação – até nosso íntimo *mal de arquivo*, deverá necessariamente apontar para o questionamento de um paradigma da filosofia política agambeniana: a vida nua. Pois é possível se pensar em *zoé* dentro dos termos aqui enunciados? “[É] sequer concebível uma vida absolutamente natural – ou seja, despojada de conotação formal? [...] [S]e a relação a dois entre *bíos* e *zoé* deve, a essa altura, ou talvez desde sempre, incluir, enquanto terceiro termo correlato a *téchne*, como hipotetizar uma relação exclusiva entre política e vida?”<sup>294</sup>

Torna-se evidente, na ideia anti-excepcionalista de Terrapolis, o problemático co-pertencimento entre essas esferas jamais nitidamente demarcadas, cujo terreno investigativo carrega o nome de *biopolítica*:

É a esse nível que o debate atual deve ser levado: o corpo que experimenta de modo sempre mais intenso a indistinção entre política e vida não é mais o do indivíduo, nem o corpo soberano das nações, mas o corpo ao mesmo tempo dilacerado e unificado do mundo. Nunca como hoje, os conflitos, as feridas e os medos que o afligem parecem colocar em jogo nada menos do que sua própria vida, numa singular inversão entre o motivo filosoficamente clássico do “mundo da vida” e o motivo, atualíssimo, da “vida do mundo”.<sup>295</sup>

Afinal, se na simbiose “não está claro qual o simbiote superior”, o que nos leva à pergunta “[s]ou eu simplesmente um veículo para as numerosas bactérias que habitam meu microbioma? Ou são elas que estão me hospedando?”<sup>296</sup>, também devemos nos indagar quanto à entidade dos seres agenciados pela ficção do arquivo dominante, cujo exercício se dá pelo poder arcôntico da Lei. Aquele juridicamente processado pela leitura do texto legislativo, o sujeito da *pólis*, responde pelas consequências físico-químicas de

---

<sup>294</sup> ESPOSITO. *Bíos*, 2017, 21

<sup>295</sup> *Ibid.*, 16

<sup>296</sup> MORTON. *Humankind*, 2017, 1

seu aglomerado bacteriano? Até onde os seres costumeiramente concebidos enquanto autômatos biológicos – somente vivos – não se encontram dessa maneira diretamente agrilhoados à estrutura política de arregimentação morfológica propiciada pela domesticação arcôntica?

Os mecanismos de exercício do poder certamente se adaptam a essas formulações com avidez proporcional à velocidade com que o domínio da vida consegue exceder e frustrar o escopo de ação do arquivo jurídico. A lógica do arquivo arquivante e sua determinação do arquivo arquivável acaba por subsumir naquilo que Roberto Esposito nomeia *O paradigma da imunização*:

Começamos por observar que a categoria de “imunidade” [...] inscreve-se precisamente no cruzamento de ambos [os dois polos constitutivos do conceito de biopolítica] – na linha tangente que une a esfera da vida à do direito. Se, com efeito, no âmbito biomédico ela se refere a uma condição de refrangibilidade, natural ou induzida, na relação de determinada doença com um organismo vivo, em linguagem jurídico-política alude a uma isenção, temporária ou definitiva, de um sujeito em relação a certos deveres ou responsabilidades, aos quais os outros estão geralmente vinculados. Até aqui, no entanto, estamos apenas no aspecto externo da questão: não são poucos os termos políticos de origem, ou pelo menos de consonância, biológica, como os de “corpo”, “nação”, “constituição”. Mas há na noção de imunização algo a mais, diverso, que determina sua característica também a respeito da noção foucaultiana de biopolítica. Trata-se do caráter intrínseco que une fortemente os dois elementos dos quais esta última é composta. Mais do que superpostos – ou justapostos – numa forma externa que submete um ao domínio do outro, no paradigma imunitário, *bíos* e *nómos*, vida e política, são os dois constituintes de um único e inseparável conjunto que adquire sentido somente a partir da relação entre eles. A imunidade não é só a relação que conecta a vida ao poder, mas o poder de conservação da vida. Ao contrário do que pressupõe o conceito de biopolítica – entendido como o resultado do encontro que *em certo momento* se dá entre os dois componentes –, desse ponto de vista não existe um poder externo à vida, assim como a vida nunca se dá fora das relações de poder. Vista dessa perspectiva, a política não é nada mais do que a possibilidade ou o instrumento de conservar viva a vida.<sup>297</sup>

---

<sup>297</sup> ESPOSITO. Op. cit., 2017, 59-60

É precisamente aí, por entre o aspecto imunitário de manutenção do poder que determina a infecciosa troca de fluido genético-libidinal entre os campos considerados interno/externo de *pólis/bíos*, permitindo ou impedindo-a, que podemos posicionar o exercício arcôntico. Afinal, “[n]enhuma vida sem algum tipo de membrana é conhecida”<sup>298</sup>: tal “poder de conservação da vida” manifesto na arbitrariedade de um mecanismo de regulação dos transbordamentos entre ente e mundo é característica cabal de qualificação do próprio significante – *bíos* – no que tange as noções de uma “conotação formal”. Os limites da forma são precisamente o objeto de apreço do “instrumento que conserva viva a vida”.

Assim como o corpo não raro se vê fisiologicamente abatido por distúrbios intrusivos no pulso de sua respiração vital, seja pela invasão de bactérias ou pela malformação de células cancerígenas, e a psique se vê parasitada por intrusões linguísticas que perturbam o romance neuroticamente construído para permitir suportar o impensável da existência, também o macrorganismo político tem de lidar com suas próprias noções de integridade e saúde. Em todos os casos – que em realidade podem ser encarados como um único e mesmo cenário – evidencia-se a percepção de uma via de acesso mal resolvida ao lar (*óikos*) somato-psico-político, que inadvertida ou desengonçadamente permitiu o afloramento de uma entidade monstruosa a desafiar e destituir o lugar de um Eu em seu desejo de resoluta integridade.

Desde a descoberta da penicilina por Alexander Fleming em 1928, e sua posterior popularização a partir de 1942, o ideal higienista de um corpo despido de intrusões malvindas se difundiu rapidamente. O sucesso do fármaco no tratamento de infecções bacterianas permitiu a confecção de uma fantasia de perfeita consistência corporal, ao encontrar uma maneira química de expulsar os invasores microbianos e, ao menos temporariamente, selar essa via de acesso disfuncional que abria o caminho para a dissolução do funcionamento orgânico. Assim, antibióticos se tornaram amplamente disponíveis para a população, introduzidos em sabonetes, desodorantes e detergentes com o objetivo de uma completa esterilização da morada humana, enfim tornada saudável.

Entretanto, hoje sabemos bem demais a velocidade através da qual o microcosmo bacteriano compartilha geneticamente tecnologias de resistência aos fármacos antibióticos, conseqüentemente gerando fenômenos aterradores – as chamadas superbactérias – em ambientes cuja higienização almejava o ideal, como as Unidades de

---

<sup>298</sup> MARGULIS; SAGAN. *Microcosmos*, 1997, 55

Tratamento Intensivo hospitalares. A resposta do mundo não-humano à técnica antrópica não é menos agressiva que suas investidas na dissipação da interconectividade contagiosa a governar o vivo.

Assim como com a penicilina, similarmente os distúrbios linguísticos da subjetividade psíquica são hoje tratados enquanto invasões indesejadas de agentes externos, extirpáveis através de químicos ou tecnologias de condicionamento cognitivo. A estes, permite-se então o desenvolvimento do desejo de se imaginar uma vida humana livre de toda perturbação psicossomática, íntegra em seu funcionamento pleno, sem enfermidades ou desvios, sem ruídos a corromper o perfeito dom da significação em sua auto-conclusão identitária.

Torna-se logo bastante evidente como toda a questão da *sanidade política* repousa nos critérios biossociológicos de corte e edição dos traços arquiváveis, que se dão através do exercício arcôntico de regulação da *pólis* macro-orgânica. Nascido a partir da emergência de manutenção da integridade físico-química do agrupamento molecular destacado pela membrana imunitária, sua função passa a adquirir novos traços conforme compreendemos, através, dentre outros processos similares, desses retornos do recalque farmacológico – como o caso das superbactérias –, a maleabilidade dos termos *saúde e doença*, ao perceber que “não é a norma que determina a saúde, mas a saúde que cria, de modo sempre plural e reversível, as próprias normas”: “se cada homem tem uma ideia diferente de saúde – então resulta inevitavelmente que não é possível nem mesmo uma definição geral de doença”<sup>299</sup>.

### 3.6. Lição e seleção

É necessário insistir, portanto, na analogia entre a impossibilidade de se “fixar em abstrato um cânone da saúde perfeita”<sup>300</sup> e a outra, intensamente similar em seus termos, de estabelecimento do cânone literário de uma nação, cuja atual elasticidade disruptiva atesta, antes de mais nada, seu estado de intensa reformulação conforme o compartilhamento de dados e informações formatam com assustadora efetividade as disposições sociais dos sujeitos políticos<sup>301</sup>. O percurso do polêmico opúsculo de Peter

---

<sup>299</sup> ESPOSITO. Op. cit., 2017, 130

<sup>300</sup> Ibid.

<sup>301</sup> “O serviço militar obrigatório universal para jovens do sexo masculino e a leitura obrigatória universal dos clássicos para jovens de ambos os sexos caracterizam a época burguesa clássica, isto é, aquela era da humanidade armada e dedicada à leitura, para a qual os novos e velhos conservadores de hoje olham

Sloterdijk, *Regras para o parque humano*, diz exatamente dessa íntima conectividade entre alfabetização e o tipo de domesticação formatadora que carrega o diabólico nome de eugenia:

Reconhecer que a domesticação do ser humano é o grande impensado, do qual o humanismo desde a Antiguidade até o presente desviou os olhos, é o bastante para afundarmos em águas profundas. Onde não pudermos mais ficar em pé, lá nos assoma à cabeça a evidência de que a domesticação e amicalização educacionais do ser humano não poderiam, em nenhuma época, ser alcançadas só com o alfabeto. Certamente a leitura (*Lesen*) teve um imenso poder na formação humana – e, em dimensões mais modestas, continua a tê-lo; a seleção (*Auslesen*), contudo – seja como for que tenha sido levada a cabo – sempre funcionou como a eminência parda por trás do poder. Lições e seleções têm mais a ver entre si do que qualquer historiador da cultura quis ou pôde levar em conta e, ainda que nos pareça impossível por ora reconstruir de forma suficientemente precisa a conexão entre leitura e seleção, considerar que essa conexão, enquanto tal, possui algo de real, é mais que uma simples hipótese descompromissada.<sup>302</sup>

Ora, as relações estabelecidas aqui entre a mnemotécnica da fertilidade e a instauração do arquivo com as consequências de seu poder imunitário arcôntico são, em boa medida, demonstrações do exercício dessa conexão: esperamos ter apontado algumas maneiras através das quais se comprova, desta maneira, como “o objetivo último da domesticação humana se encontra, como sempre se encontrou, na manipulação do patrimônio biológico da espécie”<sup>303</sup>. A alfabetização militarizada que Sloterdijk descreve como a marca de nascença do Estado-Nação burguês diz precisamente da captura, através da letra, do corpo biológico do sujeito político na extensão da rede de poder arquivico, necessariamente metamórfico e maleável, da Lei. Ao frisar as proximidades etimológicas no inglês medieval entre *glamour* e *grammar*<sup>304</sup>, à qual poderíamos somar ainda a conhecida dupla significação de *spell* enquanto feitiço e ato de soletrar, compreende-se a qualidade mesmerizante da palavra escrita e sua disposição inata aos aparatos de controle

---

nostálgicos e ao mesmo tempo impotentes, totalmente incapazes de dar conta, em termos da teoria dos meios de comunicação, do sentido de um cânon de leitura.” (SLOTERDIJK. *Regras para o parque humano*, 2000, 12)

<sup>302</sup> *Regras para o parque humano*, 2000, 43-4

<sup>303</sup> LUDUEÑA ROMANDINI. *Antropotecnia*, 2012, 225

<sup>304</sup> SLOTERDIJK. Op. cit., 2000, 11

e poder, cujo efeito final deve ser inscrito em nada menos que a carne dos súditos agenciados pelo raio de ação do arquivo genético da *pólis*.

Tais aproximações entre a leitura (*Lesen*) e a seleção (*Auslesen*), em suas propensões de transbordamento excedente entre uma e outra, adquiriram no tempo presente ainda novos laços de intimidade. Os avanços da engenharia genética legaram, nos primeiros anos de nossa conturbada década, uma admirável e aterrorizante tecnologia: o CRISPR-Cas9, mecanismo dentro do qual “o genoma – o conteúdo inteiro do DNA de um organismo – se tornou quase tão editável quanto um simples pedaço de texto”<sup>305</sup>. A referência vem dos relatos de sua inventora, a geneticista Jennifer A. Doudna, que explica como a derivação da tecnologia se deu a partir de uma operação registrada na atividade *imunológica* de bactérias do tipo *Streptococcus thermophilus*, um comum probiótico utilizado na fermentação do leite para fabricação de iogurte. Em diferentes estudos, se observou como a bactéria utiliza a sequência CRISPR de seu RNA para localizar genes defeituosos infectados por vírus, ao passo que a proteína Cas9 então realiza o efeito de corte infimamente preciso nas moléculas de DNA, cujo princípio regenerativo fabrica uma substituição saudável do trecho defeituoso destruído<sup>306</sup>. Com o uso de tal tecnologia, torna-se portanto possível modificar singulares extensões avariadas do DNA – marcadas por *letras* (A, G, C, e T) que indicam as proteínas equivalentes (adenina, guanina, citosina, timina) – sem transtornar o arranjo restante, como até recentemente ocorria com métodos mais grosseiros.

As formulações sobre a acessibilidade do mecanismo, cujas pesquisas de aplicabilidade medicinal já confirmadas no tratamento de distúrbios genéticos como a

---

<sup>305</sup> DOUDNA, 2017, XIII

<sup>306</sup> “O RNA agia como um guia, ditando as coordenadas de GPS para o ataque, e Cas9 agia como a arma para eliminar o alvo. Nas bactérias infectadas por um vírus, essa máquina CRISPR era mobilizada para cortar e destruir moléculas específicas de DNA do vírus como parte de uma resposta adaptativa *immune*. (Ibid., 91. Grifos meus. Trad. livre do original: “The RNA acted like a guide, dictating the GPS coordinates of the attack, and Cas9 acted like the weapon to eliminate the target. In bacteria infected by a virus, this CRISPR machine was mobilized to slice up and destroy specific DNA molecules from the virus as part of an adaptive *immune* response.”)

anemia falciforme<sup>307</sup> hoje se aproximam da soma de bilhões de dólares em investimentos<sup>308</sup>, são de uma escolha lexical contundente:

Sentada no avião na volta a São Francisco após aquela primeira viagem a Cambridge [onde se confirmou a possibilidade de uso do CRISPR para cura de doenças genéticas], eu já conseguia vislumbrar uma nova era de comando e controle [*command and control*] genético no horizonte – uma era na qual o CRISPR transformaria o kit de ferramentas compartilhado dos biólogos ao dotá-los do poder de reescrever o genoma em virtualmente qualquer maneira desejada. Ao invés de se manter como um desajeitado, ininterpretável documento, o genoma se tornaria tão maleável quanto uma obra de prosa literária à mercê da caneta vermelha de um editor.<sup>309</sup>

Não somente Doudna compreende, à maneira de nosso churinga ctônico, o genoma como um documento, como sua *imagerie* flerta precisamente com a posição de poder deste escritor-arconte – o biólogo-geneticista –, que com sua caneta vermelha

---

<sup>307</sup> “Olhando o fundo da tela de computador, eu estava extasiante de ver que era exatamente isso que havia acontecido: a sequência de DNA da célula falciforme retirada do paciente doente era agora indistinguível da sequência retirada do paciente saudável. Usando CRISPR, o time de Kiran [Musunuru] tinha trocado perfeitamente a letra A causadora da doença pela letra normal T sem perturbar o genoma de qualquer outra maneira. Em um simples experimento usando as células sanguíneas de um paciente, eles mostraram que o Sistema CRISPR-Cas9 era capaz de curar uma doença aleijadora que afeta milhões de pessoas no mundo todo.” (Ibid., 88. Trad. livre do original: “Looking at the bottom of the computer screen, I was delighted to see that this was exactly what had transpired: the DNA sequence from the sickle cell patient now looked indistinguishable from the sequence taken from the healthy patient. Using CRISPR, Kiran [Musunuru]’s team had perfectly swapped out the disease-causing letter A for the normal letter T without disturbing the genome in any other way. In one simple experiment using a patient’s blood cells, they had shown that the CRISPR-Cas9 system was capable of curing a crippling disease affecting millions of people worldwide.”)

<sup>308</sup> “Em novembro de 2013, nós fundamos a Editas Medicine com US\$43 milhões financiados de três empresas de capital de risco. Apenas meio ano depois, Emmanuelle [Charpentier] cofundou outra companhia, CRISPR Therapeutics, com um capital inicial de US\$25 milhões, e em novembro de 2014, uma terceira companhia, Intellia Therapeutics, somou à cena com US\$15 milhões em financiamento de Série A. Ao final de 2015, essas três companhias arrecadariam mais de meio bilhão de dólares a mais para a pesquisa e o desenvolvimento de terapias para alvejar inúmeras desordens, de fibrose cística e anemia falciforme a distrofia muscular de Duchenne e uma forma congênita de cegueira, todas usando a tecnologia CRISPR que Emmanuelle e eu desenvolvemos e descrevemos.” (Ibid., 89. Trad. livre da original: “In November 2013, we founded Editas Medicine with \$43 million in financing from three venture capital firms. Just half a year later, Emmanuelle [Charpentier] co-founded another company, CRISPR Therapeutics, with an initial \$25 million bankroll, and in November 2014, a third company, Intellia Therapeutics, joined the scene with \$15 million in Series A funding. By the end of 2015, these three companies would raise well over half a billion dollars more for research and development of therapies to target numerous disorders, from cystic fibrosis and sickle cell disease to Duchenne muscular dystrophy and a congenital form of blindness, all using the CRISPR technology that Emmanuelle and I had first developed and described.”)

<sup>309</sup> Ibid., 90. Trad. livre do original: “As I sat on the plane flying back to San Francisco after that first trip to Cambridge, I could already see a new era of genetic command and control on the horizon – an era in which CRISPR would transform biologists’ shared toolkit by endowing them with the power to rewrite the genome virtually any way they desired. Instead of remaining a unwieldy, uninterpretable document, the genome would become as malleable as a piece of literary prose at the mercy of an editor’s red pen.”



aponta os erros da criação ao voluntária e objetivamente aprimorá-la em sua constituição física. A extensão de tal possibilidade encontra-se compreendida precisamente no vasto cenário desenhado por Esposito ao se referir à “vida do mundo”, tendo em vista que “[e]nquanto pessoas ainda falam em muitas línguas (embora cada vez menos conforme o tempo avança), o código genético – a tradução de genes em proteínas – é em todo lugar o mesmo”<sup>310</sup>: ele constitui, para todos os efeitos, a “linguagem viva”<sup>311</sup> de *bíos*.

Assim, abre-se espaço para uma curiosa literatura biopolítica, na qual o corpo orgânico pode figurar dentro das possibilidades de um texto impecável. Será possível se conceber algo desse tipo? Até onde pode ir a ideiação higienista projetada por sobre um mecanismo como o CRISPR, animando o desejo de se extirpar de uma vez por todas a assombração espectral que nega perfeição identitária ao corpo somato-psico-político?

Será necessário retomar a impossibilidade de estabelecimento de um cânone abstrato da saúde perfeita, em um comentário de Esposito sobre o texto de Nietzsche:

Há um parágrafo em *Humano, demasiado humano*, intitulado “Enobrecimento por meio da degeneração”, que condensa num breve giro de expressão toda a trajetória aqui reconstruída. No centro do quadro campeia a comunidade cimentada pela igualdade de condições e de participação numa fé compartilhada. O que ameaça sua vitalidade, muito mais do que possíveis riscos externos, é, no entanto, a sua própria estabilidade que, quanto mais a conserva intacta, tanto mais reduz sua taxa de inovação. O maior perigo que ameaça a comunidade é, em suma, a sua subtração preventiva ao perigo. Uma vez imunizada, não corre risco de fratura, mas justamente por isso se fecha no seu interior, bloqueando toda possibilidade de relação com o exterior e, portanto, de crescimento. Ao evitar a degeneração – segundo prescrições eugenéticas da saúde perfeita – acaba por desperdiçar a sua potência autorregeneradora: não é capaz de criar condições de desenvolvimento e acaba por dobrar-se sobre si mesma. Quem a pode salvar desse declínio são os indivíduos mais livres da síndrome autoconservadora, mais inclinados à experimentação do novo e, por isso mesmo, também mais fracos biologicamente. Dispostos como estão a ampliar os bens que possuem e sua própria substância vital, estão destinados, mais cedo ou mais tarde, não só a pôr eles mesmos em risco, mas a provocar uma ferida em toda a comunidade. No entanto, justamente nesse risco extremo, se produz o ponto de junção produtiva entre degeneração e inovação: “Justamente nesse ponto ferido e

---

<sup>310</sup> MARGULIS; SAGAN. *Microcosmos*, 1997, 59

<sup>311</sup> *Ibid.*, 62

tornado fraco é por assim dizer *inoculado* algo de novo em toda a comunidade; mas a sua força deve ser no todo bastante grande para acolher no sangue e assimilar o que é novo. As naturezas degenerativas são de máxima importância onde quer que deva vir a ter progresso.”<sup>312</sup>

Colocado de maneira direta, o risco de se levar a cabo um projeto de aprimoramento higienista genético é precisamente a chance de se furtar da cadeia da fertilidade, e assim portanto também da significação. Seja ao conscientemente encerrar o infinito da existência em um significado único e necessariamente menor que a virtualidade da potência significante, seja ao inconscientemente privar a organicidade de sua imperfeita capacidade de reprodução ao tratá-la como um grande campo de soja transgênica, a *esterilidade* é o maior dos pesadelos biopolíticos, visto que finda a própria possibilidade do arquivo ao relegá-lo a um passado fugidio, furtando-o de todo conteúdo futuramente arquivável: “[s]e tudo está arquivado, se tudo é vigiado, anotado, julgado, a história como criação não é mais possível: é então substituída pelo arquivo transformado em saber absoluto, espelho de si”<sup>313</sup>.

Deveremos insistir na posição defendida por Susana Comas, professora de genética molecular da Universidade de Barcelona, em entrevista concedida ao El País no dia 11 de julho de 2018: “Se a genética nos ensinou alguma coisa é que a biologia é mutação e as mutações ocorrem continuamente. [...] Como geneticista, acredito que é impossível um mundo sem doenças”<sup>314</sup>. Similarmente, é necessário lembrar o apontamento de Lynn Margulis, ao notar que o mesmo “comprimento de um nucleotídeo é lido com diferentes significados em várias células e em algumas mitocôndrias igualmente. Há ambiguidade na linguagem universal da vida”<sup>315</sup>. A diferença de leituras, enquanto marca de inconsistência identitária no que tange a sua significação, necessariamente aponta para a atividade espectral em sua profusão significante. Conforme constatamos anteriormente, deveremos insistir na impossibilidade de congruência do significado como marca própria da vida como um todo.

Se isso por um lado nos salva da esterilidade, por outro exige que renunciemos a cínica posição teísta cuja única resposta a tal abordagem da intimidade histórica entre escrita e eugenia seria aquela que diz *noli me tangere*. Tal posição não deixa de manifestar

---

<sup>312</sup> ESPOSITO. *Bíos*, 2017, 132-3

<sup>313</sup> ROUDINESCO. *A análise e o arquivo*, 2006, 9

<sup>314</sup> [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/07/06/ciencia/1530878574\\_922490.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/07/06/ciencia/1530878574_922490.html)

<sup>315</sup> MARGULIS; SAGAN. Op. cit., 1997, 63

uma crença no excepcionalismo humano, confiando a uma “sabedoria maior” o direcionamento desses delicados assuntos. Ademais, tratar de casos limites ao invocar significantes como “perfeição” e “impecabilidade” permite o sono tranquilo daquele que se contenta em apontar o real que subjaz e portanto frustra o próprio emprego de tais termos.

Incomparável, entretanto, é a turbulência de se abordar a questão como mais um artifício de significação, que modificará o significante sem necessariamente ensurdecê-lo, elevando a novas potências “o nexos profundo e enigmático entre *hospes* e *hostis*, situado na origem da tradição ocidental num nó que não conseguimos ainda desfazer”<sup>316</sup>. Em suma: assustadoramente mais pesada é a tarefa de encarar os termos aqui apresentados resistindo à tentação de enquadrá-los num enredo escatológico, no qual gritos de apocalipse pretenderiam suturar sem responder à questão colocada de uma arbitrária escritura do mundo.

O genoma, o próprio tecido da vida, está em vias de se tornar “tão maleável quanto uma obra de prosa literária”. É a exigência de nossos tempos que entendamos as consequências do que o “literário” pode vir a significar em tal terreno.

### 3.7. O Fígado de Piacenza

A conferência que Warburg professa em Kreuzlingen, em cujas notas preparatórias encontrava-se explícita sua fundamental preocupação para com a teoria da *memória como matéria organizada* de Ewald Hering (que exploramos no capítulo anterior), possui como um de seus argumentos centrais a inflação dos episódios psíquicos de acordo com a ideia que “[e]ntre o homem apanhador [*Greifmenschen*], que pega as coisas, e o comedido homem conceituador [*Begriffmenschen*] está aquele que vincula por meio de símbolos [*Inbegriffe*]”<sup>317</sup>. A inflação da membrana psíquica, conforme vislumbrada por Aby Warburg – a *loi de participation* –, nunca abre mão do radical *greif* (apanhar, catar) – que à esta altura deve ecoar de pronto o léxico em torno do qual aqui orbitamos (*legere, colligo, fingere, tentare...*).

---

<sup>316</sup> ESPOSITO. Op. cit., 2017, 135. Sobre tal nexos, cf. NANCY. *El intruso*, 2006

<sup>317</sup> WARBURG. *Memórias da viagem à região dos índios pueblos na América do Norte*, in: *Histórias de fantasma para gente grande*, 2010, 219

Ademais, “[e]m seu exemplar pessoal, Warburg faz a seguinte anotação nesse parágrafo: ‘falta uma tradução correta para símbolo: coalescência, encarnação’”<sup>318</sup>. Ou seja, a aproximação entre lição e seleção, no sentido do percurso da encarnação da linguagem e seu potencial simbólico, é um dos aspectos fundamentais da construção intelectual que resgata Warburg de sua queda no inferno do indizível e o coloca de volta no trabalho de sua biblioteca.

Seu retorno é famosamente marcado pelo mergulho na confecção do *Atlas Mnemosyne*, esta “história de fantasmas para gente grande” que constitui uma “forma visual do saber, uma forma sábia do ver”<sup>319</sup> interrogante, aberta, profundamente simbólica no sentido que repetidas vezes marcamos aqui: ao *jogar com* as imagens ali distribuídas, “o atlas *Mnemosyne* delega à montagem a capacidade de produzir, pelo encontro de imagens, um conhecimento dialético da cultura ocidental, essa tragédia sempre renovada – logo, sem síntese – entre razão e desrazão, ou como dizia Warburg, entre os *astra* daquilo que nos eleva ao céu do espírito e os *monstra* daquilo que nos reprecipita aos abismos do corpo”.<sup>320</sup>

De tal profundidade imaginativa, extraímos ainda um gesto especialmente peculiar, sobre o qual se debruçou Didi-Huberman: o posicionamento do Fígado de Piacenza, artefato de argila etrusco que auxiliava a leitura do cosmos a partir da hepatoscopia, na abertura da primeira prancha do *Atlas*. Warburg assim colocava em um privilegiado pedestal este objeto a partir do qual se constata que a leitura e a literatura nascem a partir da disposição de um órgão – um instrumento, um documento, um arquivo, uma prótese – sobre uma mesa de montagem, para a inesgotável prática do remanejamento das paixões dispostas pelo cosmos:

Por isso a hepatoscopia mistura tão intimamente precisão empírica (a visão próxima, inscrita nas entranhas) e proliferação simbólica (a clarividência assombrada por toda uma dramaturgia das longínquas relações entre os deuses). Os fígados de argila são, então, como interfaces, operadores de transformação entre o visceral observado de perto e o sideral invocado de longe. Eles são inseparáveis tanto da observação anatômica quanto da imaginação astrológica e mágica. Por exemplo, como escreve Jean Nougayrol, citando uma inscrição babilônica, “o deus-Sol continuava a inscrever suas

---

<sup>318</sup> Nota de tradução em: Ibid.

<sup>319</sup> DIDI-HUBERMAN. *Atlas ou o gaio saber inquieto*, 2018, 18

<sup>320</sup> Ibid., 29

vontades ‘no ventre da ovelha’. *O espetáculo da natureza era uma mensagem que podia ser lida.*” As dobras do corpo animal davam então a “ler o que nunca tinha sido escrito” no mapa do céu e no corpo dos deuses. [...] O “Fígado de Piacenza” é, portanto, ao mesmo tempo, um objeto *prático* e um objeto *conceitual*; um objeto prático, visto que permitia orientar as zonas favoráveis (*pars familiaris*) e desfavoráveis (*pars hostilis*) do fígado no exercício concreto de sua interpretação; um objeto conceitual, visto que as zonas geométricas aí formam um mapa simbólico que delimita, no detalhe do fígado examinado, as diferentes *templa* ou “enquadramentos” de inteligibilidade atribuídos a cada uma das vinte e oito divindades invocadas.<sup>321</sup>

*Pars familiaris, pars hostilis; astra, monstra; hospes, hostis*: diferentes faces de um poliedro significativa que aponta para as questões morfológicas a serem resolvidas pelo princípio imunológico do arquivo genético. Que todos estes significantes derivem de um mesmo órgão, de uma mesma prótese ou instrumento, indica a ambígua propensão da matéria para se irrealizar em seu duplo, pervertendo a vontade de autoconclusão identitária cujo desencadeamento desastroso apresentamos aqui em alguns de seus exemplos – o Presidente Schreber sendo apenas um deles.

O genoma transformado em matéria “tão maleável quanto um texto literário” deverá fazer reverberar em graus inauditos a delicadeza da diplomacia espectral resultante dessa “multiplicação indefinida” do tecido fantasmático que recobre, compõe e atravessa o corpo. As aproximações entre *Lesen* e *Auslesen* ganham uma conotação explícita, conforme o desenvolvimento tecnológico revira as entranhas daquilo que entendemos por *leitura de mundo*.

Poderíamos assim propor que o exercício literário – sua escrita, sua leitura: literatura enquanto ação da letra – diz precisamente da dilatação de tensionamento do nó etimológico entre *hospes* e *hostis*. Eis porque a leitura se inaugura, à primeira prancha do Atlas *Mnemosyne*, com o Fígado de Piacenza. A leitura funciona como contemplação<sup>322</sup> do fígado caprino em sua totalidade, *pars familiaris* e *pars hostilis*, sendo a experiência literária algo possível não devido à alguma destas seções isoladamente – *astra*, como um Ariel à tragédia de Odisseu; *monstra*, como um Caliban à contorção visceral de Sade –,

<sup>321</sup> Ibid., 36-7, 49. Grifos meus

<sup>322</sup> “O costume oriental de contemplar fígados arrancados de animais – lembramos que *contemplar* significa, primeiramente, observar uma realidade natural delimitando-a como *templum*, isto é, como um campo estritamente enquadrado pela ação natural mostrando seus signos de predição, de modo que olhar o espaço torna-se aí olhar no tempo –, esse costume ritualizado, casuístico, formal permitia ‘ler o que jamais fora escrito’.” (DIDI-HUBERMAN. Op. cit., 2018, 38)

mas precisamente à cisão que funda o enodamento entre *familiaris* e *hostilis*, *hospes* e *hostis*, essa tensão inerente ao fato de que “existimos, sem saber o que é a existência”<sup>323</sup>: “a angústia de ser lançado à questão de saber (na verdade, de não saber) o que vem a ser meu próprio corpo, entre sua capacidade de fazer volume e sua capacidade de se oferecer ao vazio, de se abrir”<sup>324</sup>.

### 3.8. Leitura: Irrefreável mutação – Vandermeer e a escrita infecciosa

No livro *Annihilation*, de Jeff Vandermeer, publicado em fevereiro de 2014 pela editora novaiorquina FSG (Farrar, Straus and Giroux), temos acesso ao diário de pesquisas da protagonista, chamada unicamente por sua função, a *bióloga*, em uma expedição adentro da misteriosa Area X. Na missão, a décima segunda de uma série de frustradas tentativas de pesquisa por parte de algum tipo de instituição burocrática governamental fantasmagórica, a *bióloga* é acompanhada por outras três mulheres, cujos nomes são igualmente obliterados a favor de seu ofício: a *psicóloga*, a *antropóloga* e a última de título *surveyor*, que se traduz tanto para cartógrafa ou topógrafa (na tradução original para o português) ou então *topóloga*, se quisermos manter igualmente evidente o *logos* que lhes devora. Todas essas funções são de alguma forma pervertidas por suas correspondentes humanas. A psicóloga que lidera o grupo é, em atuação, algo de uma feiticeira que constantemente hipnotiza suas companheiras com o objetivo de inscrever ânimo em seus espíritos. A antropóloga, não por acaso, perece frente às anormalidades antropodemórficas da Area X na primeiríssima noite de sua estadia no local. A topógrafa é uma ex-militar de performática dureza, desenhada para disfarçar o medo óbvio e constante que exala de seu comportamento. A protagonista, por sua vez, apoia-se em seu olhar disposto a ver a interconectividade inerente a tudo que vive, ali e fora dali, e diz que sobrevive a toda a insanidade da Area X por ser “somente a *bióloga*; eu não preciso que nada disso tenha um sentido mais profundo” (192), ainda que todo seu diário seja uma peça poética ímpar: esse pedaço de literatura ao qual temos acesso.

E o que exatamente é essa insanidade do local a ser estudada? O que é o real objeto de pesquisa dessa missão?

---

<sup>323</sup> ISER. *O fictício e o moderno*, 2017, 120

<sup>324</sup> DIDI-HUBERMAN. *O que vemos, o que nos olha*, 1998, 38

É fácil notar como a obra, através da obscura elaboração lacunar sobre a questão, prontamente evoca dois irmãos. O primeiro é *Stalker*, o filme de Andrei Tarkovsky de 1979 adaptado do livro *Piknik na obochine* de Arkady e Boris Strugatsky, na qual os personagens de nomes obliterados, o professor e o escritor, são guiados pelo *stalker* para dentro da Zona, uma área em ruínas cujo acesso é barrado por uma igualmente fantasmática instituição governamental maior. Lá, em seu âmago, encontramos um ambiente em específico, a Sala, que tornaria realidade o desejo (o desejo, quer dizer, o inconsciente) de quem ali entrasse. A Zona é minada de sutis armadilhas labirínticas desorientadoras que acabam por sintetizar uma tensão inabalável filme adentro, sem que nunca consigamos de fato entender qual a forma de perversão praticada pela atmosfera do local, e que assim sejamos levemente inclinados a acreditar que é essa própria tensão inabalável de sua enevoadada mitologia o que constitui seu verdadeiro *Unheimliche*.

O segundo irmão de *Annihilation é Eden*, livro do escritor polonês Stanisław Lem, de 1959: um grupo de seis astronautas de nomes obliterados, o Capitão, o Doutor, o Engenheiro, o Químico, o Físico e o Cibertécnico, acabam aterrissando violentamente no planeta Eden após voarem próximos demais de sua atmosfera. Lá, durante o tempo de reparação da espaçonave, organizam expedições planeta adentro. A linguagem trabalhada por Lem é construída de forma a poetizar a incompreensão dos estímulos que a equipe recebe da paisagem de Eden, fazendo uso de complexas descrições a gerar voláteis imagens sobre o panorama de um mundo outro.

Uma enorme estrutura coberta por algo similar a uma membrana celular, dentro da qual uma série de tubos ejetam formações algo rochosas algo viscerais de geometria riquíssima, permanece incatalogável enquanto máquina artificial ou fenômeno natural. O contato com a civilização ali residente, uma raça batizada pelos astronautas de *dubelty* (*doublers*, ou *double-bodies* na edição inglesa: *corpo-duplos simbiotes*), é realizado a partir de um de seus representantes dissidentes que, através de um limitado aparelho de tradução lançador de palavras-imagem algo correspondentes ao seu *logos* germinal, conta aos exploradores humanos sobre seu mundo.

A fraturada comunicação lhes permite um esboço de relato sobre a história de uma tentativa fracassada de evolução biotecnológica por parte dos *dubelty*, que resultou em indivíduos deformados e débeis. Esses doentes são arrebanhados em campos de concentração sem guardas, organizados por um governo inexistente e, portanto, indestrutível. A palavra-imagem que o aparelho tradutor se utiliza para comunicar a forma de governabilidade fantasma à qual o *dubelty* dissidente se refere é “*procrustics*”, do mito

grego de Procrustes, o bandido que amputava seus convidados para fazê-los caber em sua cama, ou os esticava caso fossem pequenos demais para ela. Ninguém nunca caberia perfeitamente, sendo que Procrustes em realidade possuía dois leitos de tamanhos diferentes para garantir que não correspondessem a estatura de seu convidado. Nenhum *dubelty* poderia se encaixar completamente, inteiramente, em um sistema de organização política que lhes rouba inclusive de palavras para atacá-lo: num último ato de tirania, ele tampouco se faz existir em linguagem, mas paradoxalmente ainda se faz presente e atuante em violência.

O que une essas narrativas a *Annihilation*, para além das semelhanças mais óbvias (nomes obliterados de seus personagens; trama de expedição e exploração; ficção científica centrada em dramas psicológico-filosóficos), é a forma obscura como toda à problemática é trabalhada, nos desvencilhando da ilusão de que, na cadeia de experiências que pensamos como literárias, algo como a comunicação, a comunicabilidade inerente a transmissão de uma informação precisa, seja necessária para a construção de um estímulo narrativo perfurante.

Em *Annihilation*, a Area X concentra uma série de anomalias às quais temos acesso somente através de pinceladas: um enorme javali trota agressivamente em direção ao grupo de exploradoras somente para desviar quando em proximidade com um “olhar voltado para dentro” e a cabeça pendida para a esquerda como que em “grande tormento”; rotineiramente, ao cair da noite, alguma criatura geme de forma quasi-humana no mangue próximo ao acampamento base; em um canal que conecta o mar da região litorânea da Area X até um de seus lagos, dois golfinhos são vistos serpenteando a superfície da água, e por um breve respiro de emersão encaram a bióloga com olhos demasiadamente humanos; um farol na praia parece conter vestígios de alguma guerra, ao mesmo tempo longínqua e ainda fresca, contra um inimigo que veio do mar. Repetidas vezes, o adjetivo escolhido para colorir a atmosfera da Area X é *pristine*: prístino, primitivo, primevo; e tudo repousa por sobre esse espírito. Lemos sobre algo impossível de ver.

Mas da mesma forma como *Stalker* coloca a Sala no âmago de sua náusea, e *Eden* o faz com os relances da civilização *dubelty* através de seu narrador dissidente, *Annihilation* centra-se em um edifício, a Torre, dentro da qual uma entidade incompreensível perpetuamente escreve e re-escreve textos nas paredes com um tipo de fungo ou musgo ou líquen, uma escritura organicamente viva. Seu trabalho de escrita marca o epicentro daquilo que veio a se chamar de Area X e faz reverberar isso que veio a se chamar de insanidade, a desenfreada reorganização espiritual que urgentemente



precisa, de alguma forma, ser domesticada pela instituição governamental fantasmagórica com suas expedições frustradas.

O encontro da bióloga com a entidade escritora, batizada por ela de *Crawler* (por ficar se arrastando, conforme escreve incessantemente, pelas paredes da Torre) se dá gradativamente, em três momentos. Inicialmente, ela desce a Torre (um túnel vertical que se alonga terra adentro) acompanhada da antropóloga e da topóloga, enquanto a psicóloga guarda a entrada do edifício. Nas paredes da torre um curioso texto se mostra evidente, palavras formadas por um tipo de organismo primitivo vivo, parasitadas por outros seres em formato de mão, assim formando um pequenino e heterogêneo ecossistema. O texto, ao qual vamos tendo acesso pouco a pouco, dá a ver, em “uma linguagem conhecida”:

Lá onde fica o estrangulante fruto que veio da mão do pecador eu trarei as sementes dos mortos para compartilhar com os vermes que se reúnem na escuridão e cercam o mundo com o poder de suas vidas enquanto dos penumbrosos corredores de outros lugares formas que nunca foram e nunca poderiam ser se contorcem pela impaciência dos poucos que nunca viram o que poderia ter sido.

[“Trad. livre do original: *Where lies the strangling fruit that came from the hand of the sinner I shall bring forth the seeds of the dead to share with the worms that gather in the darkness and surround the world with the power of their lives while from the dim lit halls of other places forms that never were and never could be writhe for the impatience of the few who never saw what could have been.*”]<sup>325</sup>

Tentando observar cuidadosamente o micro-ecossistema das palavras, a bióloga se aproxima demais e acaba por inalar esporos do texto, se deixando infectar pelo organismo cursor. Não há elaboração poética mais rica para suportar toda a performance da personagem livro adentro, a única que não perece frente ao prístino estragulante da Area X. É somente ao infectar-se pelo próprio organismo vivo que compõe as palavras na parede, esse organismo que mediante observação parecia ser ou imitar muito bem

---

<sup>325</sup> A ausência de referência direta a essa citação do texto deve-se ao fato da escrita nas paredes da Torre aparecer em fragmentos ao longo da totalidade do livro. Essa montagem da frase introdutória completa foi retirada de um complemento disponibilizado por Vandermeer em: <http://genius.com/3187479/Jeff-vandermeer-authority-excerpt/Black-water-with-the-sun-shining-at-midnight>

algum tipo regular de forma de vida saprotrófica, ou seja, um organismo que se alimenta de outros *em decomposição*, que sua leitura do local e de suas companheiras muda.

Um fator primordial ilustrativo da mudança corrente está em sua renovada imunidade à hipnose da psicóloga-feiticeira: ela não mais é controlada por frases de efeito, frases baratas de comando pragmático. E é justamente falhando à tentativa de hipnose da feiticeira e observando, com ativa passividade, o comando da líder a todos do grupo para que “continuem a ver uma estrutura feita de coquina e pedra”<sup>326</sup> quando voltassem seus olhos para a Torre, que ela pôde compreender que realmente não tratava-se de coquina e pedra mas sim de algum tipo de estrutura viva, que pulsava e respirava. A parede branca da estrutura Torre tem vida, e sobre ela marca-se um texto igualmente vivo.

É inalando a vida das palavras que a bióloga compreende a instabilidade carnal de seu entorno. A própria qualidade da saprotrofia que a bióloga atribui ao organismo das palavras por si só já escapa de qualquer processo mumificante da linguagem, pois indica em sua própria forma de vida a noção de que só se honra o corpo do morto quando este é enfim sorvido pelo ambiente ao redor, quando toma parte de seu movimento de devir. Tanto Torre quanto Texto respiram: é e se torna, se torna e é.

No segundo momento desse encontro gradativo com a entidade escritora *Crawler*, a bióloga, agora de corpo e sensibilidade infectados pelos esporos textuais, retorna para a Torre ao amanhecer, acompanhada da topóloga e da psicóloga. A líder feiticeira, evidentemente inquieta, lhes avisa da partida da antropóloga no meio da noite, que não está mais ali para se ver. Bióloga e topóloga adentram a Torre, deixando a psicóloga para guardar a entrada.

Uma vez lá dentro a bióloga infectada percebe, além da vida mútua de estrutura e literatura, que por detrás da escrita nas paredes há resíduos envelhecidos de corpos de texto anteriores. A entidade escritora continuamente escreve e reescreve sua literatura num feixe específico da parede. Isto é: não é como se ela, a entidade, almejasse preencher a estrutura da Torre completamente com seu texto, e cuidadosamente evitasse as seções já tomadas para que o texto existente se mantivesse grafado. Algo na própria composição químico-orgânico-biológica das palavras não lhes permite desvio de sua putrefação, e assim o ato de reescrita, no mesmo feixe, permanece necessário.

---

<sup>326</sup> VANDERMEER. *Annihilation*, 2014, 33

Avançando estrutura adentro, bióloga e topóloga deparam-se com um corpo humano prostrado no corredor, com um tubo de coleta de amostras biológicas na mão. É a antropóloga, já em processo de digestão por parte do organismo saprotrófico da literatura: ela teria perturbado a entidade escritora e arriscado coletar material de sua pele, com o propósito de estudar a composição orgânica da própria entidade, e foi ferida mortalmente no processo pelo mesmo substrato vivo que forma a literatura das paredes. O tubo, recuperado pela bióloga, é levado à superfície para análise de seu material em microscópio, e seu resultado é estarrecedor: trata-se de tecido cerebral humano.

Por fim, o terceiro e último momento desse encontro com o *Crawler* é seu confronto, propriamente. Agora desacompanhada de qualquer outra exploradora, com o resto do grupo já morto pelas condições primevas da Area X, a bióloga vai se guiando Torre adentro pelo pulso do coração da estrutura que ecoa um zumbido estarrecedor de seus andares inferiores. Com tanto estímulo sonoro ela escreve que “eu não sentia como se fosse uma pessoa, mas simplesmente uma estação receptora para uma série de transmissões esmagadoras”<sup>327</sup>: um *sismógrafo*.

No ponto de confronto, para introduzir a experiência do *Crawler* (que não poderia ser meramente visual ou olfativa ou auditiva), ela remonta a um encontro seu com uma estrela-do-mar da espécie *crown of thorns*, coroa de espinhos, no livro chamada de *destroyer of worlds*. O animal, encontrado em uma piscina natural, revelava-se pouco a pouco um indecifrável enigma:

Mas quanto mais eu a encarava, menos compreensível a criatura se tornava. Mais ela parecia algo exógeno, e mais eu sentia não saber absolutamente nada – sobre a natureza, sobre ecossistemas. Havia algo em meu humor e seu brilho escuro que eclipsava o sentido, que me fazia ver essa criatura, que havia de fato sido delegada a um lugar na taxonomia – catalogada, estudada e descrita – como irreduzível a tudo aquilo. E se eu continuasse olhando, eu sabia que por fim precisaria admitir que eu sabia menos que nada sobre mim mesma também, independente se isso fosse mentira ou verdade. Quando eu finalmente libertei meu olhar da estrela-do-mar e me levantei novamente, eu não conseguia dizer onde o céu encontrava o mar, se eu encarava a água ou a costa. Eu estava completamente à deriva, e deslocada, e tudo o que eu tinha para navegar naquele momento era um farol brilhante debaixo de mim. Virando aquela esquina, encontrando o *Crawler* pela primeira vez, foi uma experiência similar em uma magnitude mil vezes maior. [...] Ali, nas profundezas da Torre, eu não

---

<sup>327</sup> Ibid., 172

conseguia começar a compreender o que eu estava olhando e até mesmo hoje tenho que me esforçar muito para amarrar seus fragmentos. É difícil dizer quais espaços vazios minha mente pode estar preenchendo somente para remover o peso de tantos desconhecidos.<sup>328</sup>

Uma espécie que evade o conhecimento entrincheirado em sua taxonomia; uma imagem que se furta ao nome: esse núcleo de invisibilidade, de incognoscibilidade tão fundamental para a experiência literária à qual temos acesso no escrito, é precisamente a força que seguia escrevendo a palavra viva – *o genoma de todo um ecossistema*. A entidade espectral, que reunia em seu ser todo o não saber que caracteriza os *monstra* da organicidade, inscrevia um bioma em sua escrita desenfreada.

Não por acaso, quando Alex Garland se propôs a tarefa de adaptar *Annihilation* para o cinema, resolveu toda a questão do indizível metamórfico, cuja inacessibilidade literária posiciona Jeff Vandermeer na corrente de Lovecraft e suas monstruosidades de incompreensibilidade cósmica (um gênero batizado de *New Weird*), na forma de uma troca genética em nível macroscópico. Na versão cinematográfica da Area X vemos mutações de traços completos, inclusive imagéticos (a protagonista herda a tatuagem de uma de suas colegas mortas na expedição), que roubam todas as formas de vida de seu encerramento. As membranas fisiológicas ficam escancaradas em uma infecção estética indomesticável.

Dos microrganismos cuja atividade celular inaugura o encadeamento da vida, desde os arranjos mais simples de proteínas em movimento até os silenciosos confins dos aglomerados de galáxias menos legíveis desde nosso ponto de vista gravitacional, as lufadas da linguagem demandam leitura e escrita. Unir o próximo e o distante, vincular o distinto para desvinculá-lo alhures – o incessante *jogar com* – faz da *philia* um imperativo

---

<sup>328</sup> Ibid., 175-6. Trad. livre do original: “But the longer I stared at it, the less comprehensible the creature became. The more it became something alien to me, and the more I had a sense that I knew nothing at all—about nature, about ecosystems. There was something about my mood and its dark glow that eclipsed sense, that made me see this creature, which had indeed been assigned a place in the taxonomy—catalogued, studied, and described—irreducible down to any of that. And if I kept looking, I knew that ultimately I would have to admit I knew less than nothing about myself as well, whether that was a lie or the truth. When I finally wrenched my gaze from the starfish and stood again, I could not tell where the sky met the sea, whether I faced the water or the shore. I was completely adrift, and dislocated, and all I had to navigate by in that moment was the glowing beacon below me. Turning that corner, encountering the Crawler for the first time, was a similar experience at a thousand times the magnitude. [...] There, in the depths of the Tower, I could not begin to understand what I was looking at and even now I have to work hard to pull it together from fragments. It is difficult to tell what blanks my mind might be filling in just to remove the weight of so many unknowns.”

cósmico em iguais partes encantador e aterrorizante. Que formas de vida podem espreitar no horizonte dessa tempestade de extensões inconcebíveis?

Se Borges pôde imaginar a construção *astral* do planeta Tlön, que lentamente infectaria o conhecimento do mundo material com seus traços fantasmáticos cuidadosamente deliberados por uma congregação de escritores idealizados, na Area X a escrita se furta da razão e simplesmente recompõe o mundo em sua fantástica bricolagem carnal<sup>329</sup>. Assim decorre a *ēvolūtiō* das imagens do mundo: em desenfreada infecção estética, precisam resolver sua *pars hostilis* e sua *pars familiaris*, *hospes* e *hostis*, no ato de seu desenrolar, *conforme sua conformação*.

---

<sup>329</sup> “Vespas e pássaros e outros construtores de ninhos normalmente usam uma substância ou material nuclear insubstituível para construir suas estruturas, mas também incorporam o que puderem encontrar em seu ambiente imediato. Isso poderia explicar a natureza aparentemente aleatória das palavras. Eram só material de construção, e talvez isso explicava por que nossos superiores tinham proibido que se trouxesse alta tecnologia para dentro da Área X, pois eles sabiam que esta poderia ser usada de maneiras poderosas e desconhecidas por o que quer que habitava este espaço” (VANDERMEER, Op. cit., 2017, 91-2. Trad. livre do original: “Wasps and birds and other nest-builders often used some core, irreplaceable substance or material to create their structures but would also incorporate whatever they could find in their immediate environment. This might explain the seemingly random nature of the words. It was just building material, and perhaps this explained why our superiors had forbidden high-tech being brought into Area X, because they knew it could be used in unknown and powerful ways by whatever occupied this place.”)

## 4. AÇÃO

*Where the scent of wild roses*

*Turns the milk to cream*

– Jethro Tull, *Velvet Green*

*Con alivio, con humillación, con terror,  
comprendió que él también era una  
apariencia, que otro estaba soñándolo.*

– Jorge Luis Borges, *Las Ruinas Circulares*

### 4.1. A título de conclusão: um apanhado final

Iniciamos nosso percurso denotando a potência metamórfica fundamental da imagem, em sua incongruência ontológica derivada do postulado de um cosmos fraturado. Indicamos como o léxico que circunda a etimologia da leitura das imagens denota um tatear farejador de traços e significações estéticas, nunca circunscritos de maneira una e total. No segundo capítulo, investigamos a arte de ler e inscrever a temporalidade do espetáculo do mundo, apontando a palavra como marca da trajetória entrópica do corpo ao texto – à tessitura do mudo. Sublinhamos o caráter material, bioquímico, metabólico da fantasia e do tecido mnêmico, e suas consequências produzidas diretamente sobre o desenovelar da flecha do tempo. No terceiro capítulo, pensamos a ficção como um artifício de navegação através dessa torrente, uma maneira de estabelecer pontos gravitacionais de organização irreal formalmente mantidos, que se encontram sempre à mercê de sua impossibilidade de encerramento completo – a mesma abertura que lhes permite transmutar em seu duplo. Apontamos como a relação para com essa potência excede o domínio antrópico, fazendo operar um princípio da vida biológica na tensão simbiótica entre *hospes* e *hostis*.

Seguindo o esquema de organização da biblioteca de Warburg – que com seus instrumentos pretendia responder, como vimos, à questão da *memória como matéria organizada* –, devemos por fim nos indagar como todo esse processo descrito até o momento reverbera nas vias de uma confecção de mundo: como essa complexa fantasmagoria *age e reage* para com o mundo que a inflaciona e acossa. Das categorias de sua biblioteca, a orientar os capítulos do presente escrito, devemos intuir o seguinte

encadeamento: imagens inspiram palavras que orientam ações – igualmente válido em seu duplo reverso: ações orientam palavras que configuram imagens. O pulso desse respiro, de uma categoria às outras, é o que nos leva a tomar este capítulo final a título de uma conclusão – um *apanhado* da trajetória intelectual aqui realizada.

A maneira como procederemos, nesta seção de encerramento, será revisitar brevemente os temas centrais de cada capítulo, concatenando-o com os conceitos explorados no restante do texto. Seguramente, as mesmas passagens poderão ser lidas agora com um distinto olhar, e buscaremos sublinhar o pulso teórico estabelecido entre uma categoria e as demais. A partir deste movimento de anamnese, pontuaremos um exemplo para cada capítulo, sugerindo as modalidades como a disciplina aqui almejada – uma Filologia Cósmica – poderia operar sua leitura.

#### 4.2. Imagem: Bricolante metamorfose

A tese da excepcionalidade antrópica, colocada duramente em xeque no capítulo geofísico a que chamamos Antropoceno, construiu sua tradição epistemológica a partir de uma divisão ontologicamente contrastada. De um lado, teríamos um regime de ser que não se permite ludibriar por artifícios linguísticos, não se deixa convencer pela ficção, pois se encontra em uma marcha pré-determinada pelos instintos inatos decorrentes de sua existência puramente mecânica: tal regime é chamado Natureza. Do outro lado, teríamos um regime de ser que, por sua vez, constrói toda a fundamentação de seu tecido social a partir de jogos linguísticos, de acordos poéticos confeccionados enquanto inscrições da letra na forma do Nome da Lei, marcados por uma profunda indeterminação criativa compreendida como livre arbítrio: tal regime é chamado Cultura.

O complexo de visibilidade ontológica desses dois regimes é fundamentalmente distinto. Enquanto a Natureza limita-se a um olhar único, que vê apenas o imediato ou o atualmente presente, a Cultura estaria a oscilar entre dois olhares – o olho do corpo e o olho da alma – cuja fissura fundacional estabelecida entre ambos lhe concederia uma amaldiçoada posição de privilégio ôntico. A capacidade de vislumbre de uma esmagadora potência superior, mãe de toda contingência e precha de toda metaforma da matéria, contida na fórmula da sublimação lacaniana<sup>330</sup>, seria o ingrediente antrópico faltante para

---

<sup>330</sup> “E a fórmula mais geral que lhes dou da sublimação é esta – ela eleva um objeto – e aqui não fugirei às ressonâncias de trocadilho que pode haver no emprego do termo que vou introduzir – à dignidade da Coisa.” (LACAN. *O Seminário: Livro 7, A Ética da Psicanálise*, 2008, 137). Mais adiante no texto, ao falar da

a possibilidade de uma mirabolância tal como um “universo andorinizado” sugerido por Lacan em *Função e campo da fala e da linguagem*:

Pois, mesmo que aparecesse entre as andorinhas algum caíde da colônia que, sorvendo o peixe simbólico do bico hiante das outras andorinhas, inaugurasse a exploração da andorinha pela andorinha, cuja fantasia um dia nos comprazemos em tecer, isso não bastaria para reproduzir entre elas a fabulosa história, imagem da nossa, cuja epopeia alada nos manteve cativos na ilha dos pinguins, e faltaria alguma coisa pra criar um universo 'andorinizado'.<sup>331</sup>

Aquilo que falta, segundo Lacan, é a própria coisa faltante, *a própria falta* que nos mantém cativos na ilha dos pinguins, a ausência de fundamento que sustenta toda (falta de) autoridade linguística: a arbitrariedade do signo. Neste sentido, Lacan se faz herdeiro de Heidegger, ao sugerir que a distinção excepcional do humano para com a andorinha seria sua capacidade de vislumbrar a clareira (ou o vazio) do ser<sup>332</sup>.

Este fundamento<sup>333</sup>, ao ser transportado para o corpo, não está longe do limite psíquico contido no paradigma mórbido da modernidade<sup>334</sup>. Do ponto de vista político,

---

esdrúxula coleção de caixas de fósforo presenciada na casa de um amigo, Lacan denota a posição de misteriosa devoção que a Coisa inspira, no psiquismo ocidental: “[E]sse arranjo manifestava que uma caixa de fósforos não é simplesmente algo com uma certa utilidade, que não é nem mesmo um tipo, no sentido platoniano, a caixa de fósforos abstrata, que a caixa de fósforos sozinha é uma coisa, com sua coerência de ser. O caráter completamente gratuito, proliferante e supérfluo, quase absurdo, dessa coleção visava, com efeito, sua coisidade de caixa de fósforos. O colecionador encontrava assim sua razão nesse modo de apreensão que incidia menos na caixa de fósforos do que nessa Coisa que subsiste na caixa de fósforos.” (ibid., 140).

<sup>331</sup> In: *Escritos*, 1998, 277

<sup>332</sup> Viveiros de Castro escreve: “O homem seria o animal universal, aquele para quem existe o universo, se seguirmos Heidegger. Ele tem essa curiosa definição de que os seres inanimados não têm mundo, os seres animados, mas não humanos, são pobres em mundo e o homem é um ser rico em mundo. Heidegger tem uma frase famosa que diz: “Nem mesmo a cotovia vê a clareira”. A clareira é essa abertura, o abismo sobre o qual o homem se debruça. Eu sempre achei curioso como Heidegger sabia que a cotovia não via a clareira. Somos levados a suspeitar que os humanos não ocidentais são apenas remediados em mundo. Porque ricos em mundo mesmo, só nós. Nós somos os humanos acabados, os milionários em mundo, os acumuladores de mundo, ou, para usar a expressão de Heidegger, os configuradores de mundo. Estranha maneira de se depreciar” (*O anti-Narciso*, 2010, 16).

<sup>333</sup> No sentido agambeniano, ao falar da Voz: “Mas, dado que esta Voz [...] tem o estatuto de um *não-mais* (voz) e de um *não-ainda* (significado), ela constitui necessariamente uma dimensão negativa. Ela é *fundamento*, mas no sentido de que ela é aquilo que vai *ao fundo* e desaparece, para que assim o ser e a linguagem tenham lugar” (AGAMBEN. *A linguagem e a morte*, 2006, 56).

<sup>334</sup> Escreve Christian Dunker: “O que define uma forma de vida é a negatividade, a falta, o corte ou o vazio que a faz se apresentar ao modo de uma eclipse sem centro, personalidade sem qualidades, herói em exílio, indivíduo isolado ou sobrevivente. Trata-se do que Calligaris chamou de paradigma mórbido da modernidade, do qual a psicanálise partilha e que caracteriza a subjetividade moderna como inventário de desencontros, falsas restituições, promessas irrealizadas e elaborações melancólicas. Se há uma estrutura fundamental da modernidade, é a melancolia. Mas o sujeito moderno é antes de tudo um melancólico de uma melancolia atípica, pois se caracteriza por não aceitar seu próprio destino. Nossos heróis são, ao mesmo tempo, senhores de suas histórias de vida, apresentadas como obras de autodeterminação, mas também



que em bom grado movia Hobbes, tal compreensão da excepcionalidade antrópica não pode resultar, por sua vez, em outra coisa que não a tanatopolítica. O lado de lá do signo arrancado é o que encara o muçulmano em Auschwitz<sup>335</sup>: “O prisioneiro vê a Gorgona quando toca o fundo sem fundo, o fundo fofo, ao alcançar a visão do que é impossível de ver, a ausência de fundamento da autoridade, o não-humano do homem”<sup>336</sup>.

Desenhado desta maneira, este já se consolidou um lugar-comum para o pensamento ocidental, ao ponto de ser tomado como paradigma. Nosso objetivo, aqui, é tentar promover assunções diferentes sobre esse fundamento ao nos distanciarmos do antropocentrismo e nos aproximarmos, com isso, da necessidade de enxergar nesta esquematização outra coisa que não primordialmente o berço da tanatopolítica, em uma recorrente leitura desbalanceada do “fazer viver e deixar morrer” foucaultiano<sup>337</sup>.

---

escravos do luto por uma experiência que não conseguem lembrar, reconhecer ou incorporar. Eles evocam existências póstumas, desprovidas de acontecimentos, como é o caso de nosso Brás Cubas, ou vivências amnésicas, como nosso Macunaíma, ou ainda uma sobrevivência instrumental, como nosso Sargento de Milícias” (*Mal-estar, sofrimento e sintoma*, 2015, 281-2).

<sup>335</sup> Todo o problema do campo de concentração como constructo de realidade aos olhos do muçulmano inicia-se quando, teoricamente, a lacuna entre objeto e Coisa é abolida: “[n]o universo dos campos de concentração considerado em seu aspecto mais horripilante [...] não é mais possível sustentar essa lacuna entre a realidade em sua inércia material e o domínio etéreo da Vida infinita – essa mesma lacuna é suspensão, ou seja, a própria realidade tende a coincidir com a Coisa monstruosa” (ŽIŽEK. *Alguém disse totalitarismo?*, 2013, 64). Em outras palavras, o que encontra-se abolido é o *resto*, para pensarmos com Agamben. É como Jeanne Marie Gagnebin explora o conceito em seu capítulo de apresentação de *O que resta de Auschwitz*: “*O que resta de Auschwitz* não significa, então, aquilo que ainda poderia sobrar, permanecer desse terrível acontecimento, algo como um famigerado ‘dever de memória’, uma expressão cujos usos e abusos são conhecidos. O resto indica muito mais um hiato, uma lacuna, mas uma lacuna essencial que funda a língua do *testemunho* em oposição às classificações exaustivas do *arquivo*. (In: AGAMBEN. 2008, 11). Ou seja, o que concerne o livro de Agamben é precisamente a lacuna, mesmo que muito estreitada, entre a experiência do campo de concentração sublimado e a Coisa. A oposição entre o muçulmano e alguém como Primo Levi, por exemplo, seria o fato de o primeiro estar dentre “aqueles que entraram no domínio proibido da *áte*, do horror indizível: eles encontraram a Coisa em si, cara a cara” (ŽIŽEK. Op. cit., 2013, 61), enquanto o segundo haveria sucedido em manter algo da lacuna estética psiquicamente essencial, empaticamente distanciadora, necessária para montar todo o arcabouço mnêmico que funda o *testemunho*. Entretanto, a finalização do livro de Agamben, com os relatos de “muçulmanos reformados”, que retornaram da *áte* e puderam vir a partilhar as ruínas de memórias da época, coloca em questão esse que poderíamos chamar de um aspecto radicalmente infernal do campo de concentração ao apostar na manutenção de um outro – ainda que desmesuradamente aterrador – tipo de lacuna.

<sup>336</sup> ANTELO. *A ruinologia*, 2016, 36-7

<sup>337</sup> Fabián Ludueña introduz sua brilhante reflexão sobre a eugenia e a zoopolítica no primeiro livro de sua série *Comunidade dos Espectros, Antropotecnia*, com a seguinte provocação: “É possível reconsiderar completamente as bases sobre as quais tanto Foucault quanto Agamben pensaram a antiga política da vida sobre a base do “poder de vida e de morte”? Existe um modo de reconciliar a análise jurídica da biopolítica que faça desta uma forma do poder já presente nos inícios mesmos da civilização ocidental, e, *ao mesmo tempo*, respeitar a premissa do descobrimento foucaultiano, isto é, que toda biopolítica, para ser verdadeiramente tal, tem que explicar *ao mesmo tempo* a capacidade do poder para fazer viver e deixar morrer? Para isso, devemos abandonar o *Homo sacer* como paradigma da biopolítica ocidental, dado que, sob esta perspectiva, ele só pode explicar a tanatopolítica; mas devemos questionar também a suposta modernidade da biopolítica defendida por Foucault, o qual estima que, nas sociedades antigas, não se podia encontrar algo como um “fazer viver e deixar morrer” (*Antropotecnia*, 2012, 43).

Como vimos no primeiro capítulo, essa fábula em exatidão foi nomeada por Timothy Morton *The Severing*: um conto sobre como nos alienamos, não do excesso de determinação do regime ontológico chamado Natureza, mas sim da capacidade de entrever a indeterminação que rege um domínio de ser decididamente maior que o antrópico. Ao pensarmos, com Prigogine e Stengers, uma saída da física mecanicista simétrica na direção da irreversibilidade entrópica conduzida pela flecha do tempo, salvamos a matéria de sua determinação causal ‘cega’ (palavras dos autores) para introduzi-la no regime metamórfico do espetáculo cósmico.

Davi Kopenawa nos lembra, neste mesmo terreno, que todo ser da floresta-cosmo possui uma imagem. Ora, ter/ser imagem não é outra coisa que *ser configurado* pelas imagens<sup>338</sup>, conforme estas perpassam o âmago ôntico capaz de lhes permitir trânsito. Aquilo que fratura o cosmos espetacular e permite tal fluxo é o que chamamos de *espectro*, categoria de iteração ontológica que marca os intervalos do ser – não inaugurados pela presença de *Homo* e nem limitados por ela.

Assim, habitar a floresta-cosmo é estar sujeito à introjeção fantástica da simbiose, jamais unívoca, dada sua confecção a partir da presença prolongada entre estranhos: nenhuma imagem descende de um único ancestral comum, uma origem única e linearmente determinada. Todo habitante imagético da floresta-cosmo é recorte temporal (estar/*stare*) de um fluxo metamórfico polar, dialético, tensionado entre *hospes* e *hostis*, *astra* e *monstra*, *pars familiaris* e *pars hostilis*: o determinismo causal é apenas uma pequena cadeia de sentido que não encerra o magnânimo desenrolar da evolução simbiótica.

Em seu artigo de 1982, Stephen Jay Gould e Elisabeth Vrba introduzem, no campo das ciências biológicas, o conceito de *exaptação*<sup>339</sup> para dar conta de tais características genéticas especiais que, embora permitissem um atual uso prático, não teriam sido construídas segundo o processo de adaptação à seleção natural:

Se encontramos um pequeno dinossauro corredor, ancestral dos pássaros e coberto de penas, saberemos que as primeiras penas eram exaptações, e não adaptações, para o voo. [...] Nós vemos, nesse cenário, uma série sequencial de adaptações, cada uma convertida a uma exaptação de diferentes efeitos que

---

<sup>338</sup> Retomemos Coccia: “Cada animal não é senão uma forma particular de abertura ao sensível, uma certa capacidade de apropriar-se dele e de interagir com ele”. (*A Vida Sensível*, 2010, 10)

<sup>339</sup> Devo este exemplo a Emanuele Coccia, que o expôs em seu curso sobre *A Vida das Plantas* ministrado na UFPR em 2017.

prepara a base para uma adaptação subsequente. Nessa interação, uma grande transformação evolutiva acontece, que provavelmente não poderia ter surgido pelo puro acréscimo adaptativo. Portanto, o design básico da pena é uma adaptação para regulação térmica e, mais tarde, uma exaptação para a captura de insetos. O desenvolvimento de compridas penas e seu arranjo ao longo do braço surgem como adaptações para a captura de insetos e exaptações para o voo.<sup>340</sup>

O processo evolutivo descrito por Gould e Vrba diz, primariamente, da qualidade bricolante da vida no mundo, num imprevisível jogo de potências no qual o intuito consciente visa aprimorar um determinado feito e logo se vê na possibilidade de fazer *outra coisa* daquele mesmo órgão, dada a transformação subterrânea da matéria constantemente em curso. As penas existentes nos dinossauros de gênero *Archaeopteryx* continham em si a potência do voo, mas a regulação térmica era seu uso prático, “consciente”. O filólogo que venha a traçar, à contracorrente, a lira deixada pela genealogia da conquista dos céus pelas aves há de se deparar, antes de tudo, com uma gritante contingência, ao ver no rastejante dinossauro um mundo por vir. Entretanto, este fortuito advento ainda assim conecta-se anatomicamente aos processos vitais que lhe antevêm, ele é desregrada consequência onírica de um desejo não menos simples: o de manter-se vivo, o de estar vivo em um mundo constituído como tempestade estética.

Aqui se apresenta a diferença essencial entre metamorfose simbiótica em um cosmos fraturado e a leitura da evolução como constante aprimoramento genético, esse “abismo da substância idêntica e monótona na qual o sr. Herbert Spencer nos mergulha e nos precipita”<sup>341</sup>. É sabido que o conjunto de relações viciadas que ainda hoje guiam o imaginário comum sobre as interações ditas naturais, assumindo a falácia de uma verdade científica basal (a “lei do mais forte” que sustenta o darwinismo social), não foram desenhadas por Charles Darwin mas sim por Spencer, que enxergou no argumento da

---

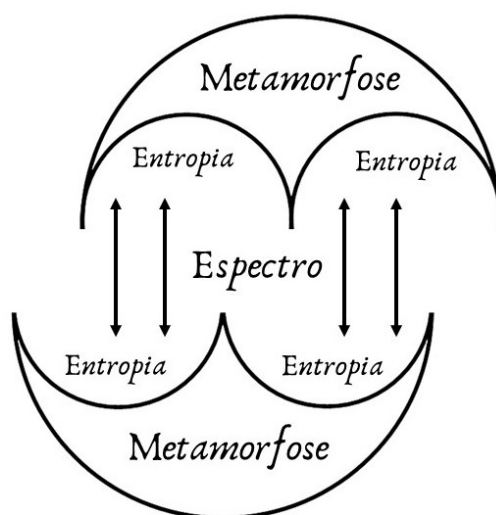
<sup>340</sup> GOULD; VRBA. *Exaptation*, 1982, 7-8. Trad. livre do original: “If we ever find a small running dinosaur, ancestral to birds and clothed with feathers, we will know that early feathers were exaptations, not adaptations, for flight. [...] We see, in this scenario, a sequential set of adaptations, each converted to an exaptation of different effect that sets the basis for a subsequent adaptation. By this interplay, a major evolutionary transformation occurs that probably could not have arisen by purely increasing adaptation. Thus, the basic design of feather is an adaptation for thermoregulation and, later, an exaptation for catching insects. The development of large contour feathers and their arrangement on the arm arise as adaptations for insect catching and become exaptations for flight.”

<sup>341</sup> TARDE. *A variação universal*, in: *Monadologia e sociologia e outros ensaios*, 2018, 164

obra evolucionista uma maneira de apoio secularizado às investidas liberais que conformavam a Inglaterra do final do século XIX<sup>342</sup>.

A lei do mais forte é uma ficção, no sentido de um recorte no ilimitado da vida a instituir uma irrealdade formalmente mantida que constrói mundo – nesse caso em específico, um mundo em exaustão. A qualidade ofuscante que tal monótona ficção projeta sobre as cadeias de relação chamadas “naturais” tem como consequência os desastres políticos da virada do século XIX para o XX que visitamos no primeiro capítulo, e que hoje se encontram em plena eclosão. O desnudamento do fundo sem fundo atualmente faz operar o laço entre capitalismo e tanatopolítica, sendo a devastação ecológica fruto manifesto de tal infernal matrimônio. Torna-se necessário lembrar que o vazio não se inaugurou junto com a primeira *pólis*, mas faz operar um princípio de transformação vital – *xi wãri*, metamorfose radical – que não encontra sinonímia na destruição térmica industrializada do entorno – *xawara*, nuvem de epidemia do Branco.

Precisamos dos termos epistemológicos que nos munam da possibilidade de ler as cadeias de significação do cosmos que começou indeterminado sem o homem e se concluirá indeterminado sem ele. Metamorfose, incongruência, simbiogênese, entropia, ficção e memória são alguns dos conceitos-chave que expomos como fundamentais para nossa Filologia Cósmica.



<sup>342</sup> DARDOT; LAVAL. *A nova razão do mundo*, 2016, 50-6

### 4.3. Palavra: Entropia e a Gravidade Emergente

Da maneira como construímos nossa leitura, torna-se evidente que a fissura ontológica fundacional do espetáculo do mundo não deve ser encarada em termos niilistas, encontrando na marca de seu inefável impossível a última palavra. “O espectro, como entidade metafisicamente disjunta, não permite selar o mundo dos vivos, senão que, ao contrário, mostra um excedente da morte sobre a vida e da vida sobre a morte”<sup>343</sup>: só podemos compreender o terreno da operação desse excedente como o *tecido mnêmico*. Dito de outro modo, o excesso transbordante da morte sobre a vida, do inorgânico sobre o orgânico, do imaterial sobre o material e vice-versa, cuja possibilidade de extravasamento se dá justamente pela disjunção espectral a marcar o fundo sem fundo, é precisamente o berço de *Mnemosyne*, mãe da reprodução espiralada das formas, dos gestos e das palavras.

Ao marcar o contraste desenhado por Valentim entre antropia e entropia, evidenciamos que o pessimismo contido no primeiro parágrafo subsequente à máxima levi-straussiana do mundo prescindível da humanidade e sua civilização não encerra a caminhada cósmica da mutação entrópica: “[s]em ser direcionada por Deus nem por Cthulhu, a trajetória da flecha do tempo é em si mesma controversa – e a antropia, um regime termodinâmico cosmicamente contingente”<sup>344</sup>. A antropia, com suas decorrências políticas – o imperialismo, a sociedade de classes, a repressão policial, a degradação ecossistêmica – não constitui nenhum tipo de necessidade bio-geofísica, mas antes uma gritante contingência cósmica. A memória do cosmo não sonha com a extinção infalível de sua biodiversidade.

O ato de sublinharmos tal diferenciação faz operar a possibilidade de libertarmos uma Filologia Cósmica de sua tendência niilista, a enxergar nos limites diacrônicos e sincrônicos do encadeamento da linguagem a tanatopolítica como sua manifestação última: o completo desinteresse do mundo sem Deus que começou sem o homem e terminará sem ele não poderia, sob essa ótica, derivar em nenhum outro tipo de ordenamento do tecido social que não sua completa disrupção. Devemos trazer à luz de nossa leitura exemplos de como esse transbordamento excedente entre inorgânico e orgânico engendra, por sua vez, a vida.

---

<sup>343</sup> LUDUEÑA ROMANDINI. *Princípios de espectrologia*, 2018, 40

<sup>344</sup> VALENTIM. *Extramundanidade e sobrenatureza*, 2018, 273. Grifos do autor.

Se outrora a rigidez das Leis Naturais pôde se apresentar na forma de enigmas deídicos dispostos à leitura de uma ignorante humanidade, hoje os deuses são poeira e luz, e escrevem somente danças. Em um distinto passado literário, meteoros cortariam o bidimensional manto celeste para incitar a elaboração de uma mensagem; atualmente nosso olhar mecanizado sobre eles ultrapassa a abóboda estratosférica e coloca de imediato a questão do cálculo de seu giro ao redor de um segundo agrupamento de átomos mais denso. Este agrupamento, por sua vez, exige a previsão de seu próprio movimento ao redor de um terceiro, necessariamente maior, levando sucessivamente ao desenho das órbitas de cometas, planetas, estrelas, galáxias e aglomerados de galáxias.

Por muito tempo, as fórmulas físicas elaboradas por Isaac Newton no século XVII provaram-se perfeitamente suficientes para o trânsito do alcance técnico humano em uma determinada escala: a sonda Juno, enviada a Júpiter no dia 4 de julho de 2016, possui suas coordenadas de viagem calculadas a partir da mesma equação, a mesma obra linguística, gravada nos *Principia Mathematica* de 1687. Contudo, a interação entre matéria e imagem, pensamento e imaginação, seguiu desdobrando e desenvolvendo os limites das proporções do cosmos, e tanto para fora quanto para dentro as fronteiras cósmicas ainda resistem à assimilação simbólica apresentada pelo teorema das órbitas newtoniano:

Quando examinamos o aglomerado de Coma [Berenices] [...] descobrimos que todas as suas galáxias membros se movem mais rapidamente do que a velocidade de escape para o aglomerado, mas apenas se estabelecemos essa velocidade a partir da soma de todas as massas da galáxia consideradas uma a uma, o que estimamos a partir dos brilhos das galáxias. Portanto, o aglomerado deveria se dispersar velozmente, mal e mal deixando um vestígio de sua existência de colmeia, depois que apenas algumas centas de milhões de anos, talvez um bilhão, tivessem se passado. Mas o aglomerado tem mais de 10 bilhões de anos, é quase tão velho quanto o próprio universo. E assim nasceu o que continua a ser o mistério mais duradouro da astronomia. [...] Talvez a “massa ausente” necessária para unir as galáxias do aglomerado de Coma realmente exista, mas de alguma forma invisível, desconhecida. Por algum tempo, os astrônomos deram ao problema da massa ausente o nome de o “problema da luz ausente”, pois a massa tinha sido fortemente inferida a partir do excesso de gravidade. Hoje, com melhores determinações das massas dos aglomerados de galáxias, os astrônomos usam o apelido “matéria escura”, embora “gravidade escura” fosse mais preciso.<sup>345</sup>

---

<sup>345</sup> DEGRASSE TYSON; GOLDSMITH. *Origens*, 2016, 66

Por que a questão da matéria, gravidade e energia escura, hoje a problemática mais envolvente da astrofísica, poderia interessar à filologia? Se seguirmos na linha de pensamento sugerida inicialmente, de que são as imagens do mundo que incitam algo de um jogo linguístico<sup>346</sup>, literatura, precisamos então abarcá-las na radicalidade de seus limites, como mineradores tateando a última camada rochosa de um escuro fosso. Em outras palavras, é o caso de observar como as ciências ditas “naturais” (aquelas que travam com maior seriedade uma luta contra o antropocentrismo algo obscurantista das outras, ditas propriamente “humanas”) tratam o Real – o terreno que resiste a simbolização, resiste à formulação linguística que deu conta de calcular o movimento de queda de maçãs e órbitas de planetas próximos. No caso da problemática de cálculos de movimentação dos corpos celestes de massa colossal (aglomerados de galáxias), as propostas atuais podem conter interessantes consequências metafóricas.

Erik Verlinde, físico teórico holandês, vem ganhando notoriedade por suas teorias acerca de uma qualidade *emergente*<sup>347</sup> da gravidade a partir de estudos em escala quântica (na qual a física newtoniana também parece não surtir efeito), que poderia explicar, através de cálculos e elucidações um tanto alternativas em relação ao caminho trilhado por Newton com a adição das considerações de Einstein, a questão de uma massa impossível de se observar. Numa linha teórica desenvolvida ao longo de seus dois artigos, *On the origin of gravity and the Laws of Newton*, de 2010, e *Emergent gravity and the Dark Universe*, de 2016<sup>348</sup>, Verlinde sugere que “a noção central necessária para derivar gravidade é informação. Mais precisamente, é a quantidade de informação associada à matéria e sua localização, [...] medida em termos de *entropia*”<sup>349</sup>.

Diferentemente da ideia de que um aglomerado de massa é primordialmente responsável pela distorção do tecido espaçotemporal ao seu redor, e que tal deformação produziria os efeitos gravitacionais observáveis (ou seja, que gravidade deriva da

---

<sup>346</sup> “El lenguaje es el *objeu* de la filología. [...] La filología, que como todo lenguaje es lenguaje e por eso el juego de su movimiento no es programable, es lenguaje en el *trajeu*.” (HAMACHER. *95 tesis sobre la filología*, 2011, 21)

<sup>347</sup> “Essa arqueologia a que chamamos ruinologia é uma prática desinteressada pela origem; porém, sequiosa da *emergência* de um determinado fenômeno, para cuja correta avaliação deve tornar a se confrontar com as fontes e a tradição” (ANTELO. *A ruinologia*, 2016, 15, grifos meus).

<sup>348</sup> Uma primeira versão de ambos foi publicada pela Cornell University Library e se encontram disponíveis, respectivamente, em: <https://arxiv.org/abs/1001.0785> (2010); <https://arxiv.org/abs/1611.02269> (2016).

<sup>349</sup> 2010, 2. Trad, livre do original: “[...] the central notion needed to derive gravity is information. More precisely, it is the amount of information associated with matter and its location, [...] measured in terms of *entropy*”. Grifos meus

matéria), como desenha Einstein, Verlinde nos diz que é a informação, de qualidade virtual, imaterial, associada à matéria e sua localização, que faz a gravidade *emergir*, em um quadro teórico cujos termos essenciais para sua compreensão estão precisamente dentro do terreno de irreversibilidade aludido por Prigogine – marcadamente, a ideia de uma *entropia gravitacional*.

“Espaço”, lembra-nos Verlinde em uma época na qual espaço e tempo já não mais podem ser compreendidos de maneira radical e verdadeira quando separados, “é em primeiro lugar um *dispositivo* introduzido para descrever a posição e o movimento de partículas. Espaço é, portanto, literalmente apenas um espaço de estocagem de informação”<sup>350</sup>. Para a compreensão de sua teoria de gravidade, é primeiro importante lembrar a qualidade virtual do próprio dispositivo de compreensão, que é o espaço. Levando em conta este dado, ou seja, o da arbitrariedade inicial para o desenho de um modelo espacial, “[p]oderíamos assumir que informação é armazenada em pontos num espaço discretizado (como em um modelo de rede). Mas se toda a informação associada for *sem duplicação*, seria impossível obter uma descrição holográfica. De fato, não se obteria gravidade”<sup>351</sup>. A *duplicação de natureza holográfica*, virtual, da matéria é chave para a teoria gravitacional de Verlinde, e aqui chegamos à parte que nos interessa:

Portanto, deveremos assumir que a informação é armazenada em superfícies, ou *telas*. Telas separam pontos, e dessa maneira são o lugar natural para o armazenamento de informação sobre partículas que se movem de um lado ao outro. [...] [A]s telas que armazenam informação são como horizontes esticados. *De um lado há espaço, do outro nada ainda*. [...] A tela separa a parte emergida do espaço, que contém a partícula, e armazena informação que descreve a *parte do espaço que ainda não emergiu*, bem como alguma parte do espaço emergido.<sup>352</sup>

---

<sup>350</sup> Ibid., 6. Trad. livre do original: “Space is in the first place a *device* introduced to describe the positions and movements of particles. Space is therefore literally just a storage space for information”. Grifo meu

<sup>351</sup> Ibid. Trad. livre do original: “[o]ne could assume that information is stored in points of a discretized space (like in a lattice model). But if all the associated information would be without *duplication*, one would not obtain a holographic description. In fact, one would not recover gravity.” Grifos meus.

<sup>352</sup> Ibid., 6-7. Trad. livre do original: “Thus, we are going to assume that information is stored on surfaces, or *screens*. Screens separate points, and in this way are the natural place to store information about particles that move from one side to the other. [...] [T]he screens that store the information are like stretched horizons. *On one side there is space, on the other side nothing yet*. [...] The screen bounds the emerged part of space, which contains the particle, and stores data that describe the *part of space that has not yet emerged*, as well as some part of the emerged space.” (ibid, 6-7, grifos meus)



Essas telas de dimensão quântica devem ser entendidas como horizontes de eventos, a última curva material antes do espaço negativado de um buraco negro, bidimensionalizados de maneira a dividir planos: de um lado, o espaço físico, já emergido, atual, material; de outro, *nada ainda*, potência, um vir-a-ser. A tela separa estes planos e estoca informação (virtual) que descreve a *parte do espaço ainda por emergir*, contendo também descrições (inscrições) de partes do espaço emergido, material. É essa informação, sobre o deslocamento da massa dentro do plano material, combinada com uma descrição ou uma intuição da *potência*, do *nada-ainda*, o que resultaria em uma força gravitacional emergente.

Tais teorias, que só poderiam ser formuladas em um modelo cosmológico que o astrofísico Mario Novello chama de “universo inacabado”<sup>353</sup>, se apresentam como novas formulações da física acerca de um cosmos diastásico. Acima de tudo, mesmo em nossa leitura realizada fora do corrente uso lexical de seus arcanos, é gritante a presença de importantes significantes que carregam valor decisivo na direção das operações de cunho imaterial, virtual, que guiam a formatação e agrupamento da matéria.

Aquilo que a teoria da gravidade *emergente* (o significante é decisivo) de Erik Verlinde nos sugere é que o imaterial, o sensível ou fantasmático, podem entreter com a matéria uma relação absolutamente essencial para esta, ao ponto de permitir seu agrupamento e, conseqüentemente, sua vida. A gravidade é, para todos os efeitos, a única pulsão de vida, a verdadeira força erótica que “mantém unido tudo o que vive”<sup>354</sup>. A sugestão de que tal força venha a emergir a partir da distribuição de imagens numa tela nos é de suma importância, dado que nos permite abolir a noção orbital corrente de que tudo sempre gira em torno de algo maior e mais pesado que si (protocolo que parece abrir espaço para a plutocracia cósmica).

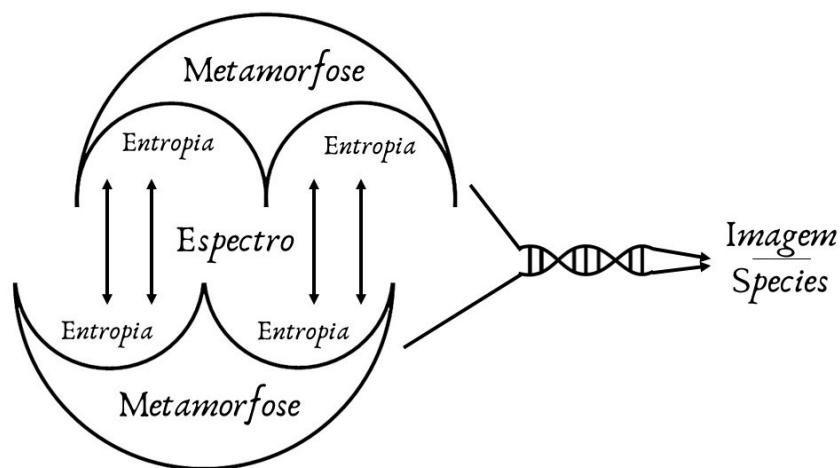
Assim, a literatura, este jogo de imagens sonoras em grafia a operar uma corrente fantasmática entre *psyché*, *phoné* e *gramma*, ainda que se consagrando inorgânica e imaterial, não pode se dizer totalmente irresponsável com relação à organização da matéria e dos corpos. Quando sublinhamos o apontamento de Bataille sobre os *120 Dias* de Sade, de cuja leitura é impossível escapar sem adoecer, remetemos a esta revirada das entranhas que a imaginação provoca, advinda de um mundo de pura potência, puro vir-a-ser. Este é apenas um dos exemplos epifenomênicos, *emergentes*, da reverberação que o

---

<sup>353</sup> 2018

<sup>354</sup> FREUD, 2010, 160

terreno mnêmico faz operar sobre a carne; com Verlinde, podemos vislumbrar o real alcance que o jogo das potências fantásticas produz na organização da vida.



#### 4.4. Orientação: O tatear de Galateia

Habitar um cosmos ontologicamente fraturado, cuja própria fratura espectral é o que permite a exalação da vida fantasmática das imagens através dos corpos, pode constituir uma tarefa psicologicamente avassaladora. Sabemos, afinal, do peso que se depositou sobre os ombros de Atlas, atormentando Warburg até Kreuzlingen pela visão do caos diante de si. A ininterrupta corrente entrópica do tempo, irreversível na marcha de sua flecha, não esconde seu caráter desorientador: se aqui marcamos os limites de leitura com os quais uma ciência mecanicista causal deve se haver, não o fazemos com o intuito de refutar um estudo das causas em sua integridade mas, ao contrário, de multiplicá-lo ao expandir as relações de configuração e reverberação das presenças do cosmos. A pergunta subsequente é, assim, a mesma que angustiava Warburg: onde cortar? Onde parar? Como fazê-lo?

Para evitar a paralisia afásica que a tempestade entrópica pode suscitar, localizamos o artifício da *ficção* como o mais valioso recurso anímico. A ficção diz do ato de operar um recorte no ilimitado do real para buscar assumir, por sobre uma parcela finita de costuras e relações de sua apresentabilidade, uma irreabilidade a partir da qual se pode trabalhar, nas palavras de Hans Vaihinger, a produção e a ação ética. Localizamos, na significação destes dois termos, sua aproximação para com o imaginário do trânsito: produção enquanto transformação, ação ética enquanto comércio daimônico.

Esses seriam os parâmetros segundo os quais se aquilata uma boa ficção, diz-nos o autor: isto é, na medida segundo a qual ela nos salva da paralisia na direção do movimento aperceptivo. Analisamos como uma diferenciação do *locus* de escoamento de tal agitação ficcional pode ser direcionada de distintas formas: nas palavras de Valentim, filosofia quente, sociedade fria; filosofia fria, sociedade quente. As ficções podem envolver os habitantes da floresta-cosmo em filiações e parentescos produtivos e dinâmicos, como podem queimar sua carne para o comércio da mercadoria: o trajeto da flecha do tempo, tensionada pelos polos gravitacionais das ficções, não é unívoco. De um modo ou de outro, o fantasmático transborda para o material, inserindo-se na corrente da fertilidade mnêmica.

Na peça de Jean-Jacques Rousseau inspirada no mito de Pigmaleão e Galateia de Ovídio, quando as orações do escultor são finalmente ouvidas por Vênus e artista e obra são perfurados pela flecha do Cupido, a primeira reação da estátua ao despertar para a carne é tatear seu próprio corpo, dizendo: “Eu!”. Tateia, em seguida, os blocos de mármore do ateliê e diz: “Não mais eu!”. Por fim, tateia Pigmaleão: “Também eu!”<sup>355</sup>. E assim, ao estabelecer uma teia de identificação que lhes permite distinguir-se como humanos – como ‘nós’, similares tateadores míopes, e não fria matéria inumana, cega –, consuma-se a paixão, com reais consequências: se na escrita de Rousseau o escultor entrega o calor de sua vida para que a estátua possa viver, o mito de Ovídio encerra alegando que, nove luas depois, Pigmaleão e Galateia geram uma filha, assim efetivamente lançando-os à corrente da fertilidade<sup>356</sup>.

Deste breve episódio podemos retirar algumas considerações. A estupefação do despertar de Galateia ao mundo animado inicia-se com a constatação de membranas: seu corpo, seu diferente, seu similar. Míope, graças ao vertiginoso milagre de seu despencar na linguagem (evento a ser tomado em cores míticas, e não históricas), constata tais limites tateando-os, sentindo-os com as extremidades do corpo. A ação daimônica de Eros tem lugar efetivo quando esse apalpar reconhece uma pele quente como a sua – quando, em escala celular, a comunidade humana se forma. Entretanto, antes da ação do *daímon*, Galateia não poderia ser abrigada por tal laço. Era mármore, decididamente não-humano, impossível de receber tanto título jurídico quanto carnal por não conter subjetividade: era a mudez da outreidade absoluta.

---

<sup>355</sup> ROUSSEAU. *Pygmalion*, in: *Collection complete des oeuvres*, 2012

<sup>356</sup> OVÍDIO. *Metamorfoses*, 2017, 449

Tal subjetividade advém não de maneira decisiva, mas titubeante, tateando: vem enquanto testemunho de sua miopia. Antes disso era toda, não-humana. A consequência última deste resgate que executa Eros, trazendo a estátua para a comunidade humana, na versão original de Ovídio se consuma com sua entrada na fertilidade. Daí, abre-se à potência da metamorfose e do inesperado, sua semente lançada ao mundo, polinizada por gerações vindouras. Resumidamente, ao tatear seu entorno Galateia produz uma decisiva ficção: sua humanidade.

Existem evidentes distinções entre uma estátua, obra de arte nascida das disposições da técnica humana, e o monstro como costumeiramente o imaginamos. Entretanto, ao aludirmos à fratura espectral que impele a confusão diplópica dos sentidos, denunciemos como o ponto de origem de ambos – arte e monstro, o poético e o quimérico – pode localizar seu empuxo vetorial a partir de uma mesma geografia ontológica assimétrica. Ademais, no caso da inumanidade de Galateia anterior à sua realização humana, mantém-se a característica fundamental do monstro conforme destacada por César Aira: “El monstruo es único, no tiene com quién casarse ni con quién procrear descendencia. El monstruo es siempre como un símbolo de la extinción, porque el monstruo constituye una especie, pero una especie constituida por un solo individuo...”<sup>357</sup> A quimera, enquanto galho defeituoso nascido de um desastre das constelações cósmicas, seria merecidamente estéril e por isso mesmo não-passível de inclusão na comunidade humana.

Eros figura, na referida trama, como o traidor desta lógica. É ao flechar o humano na direção do habitante do regime de ser categorizado como inumano que ambos estabelecem laço de fertilidade – algo que, em nível mitológico, é o mesmo que dizer laço de significação. Ao produzir significantes e descendentes a partir do cortejo com o monstro, o apaixonado alarga seu aparato ficcional e tateia para além das membranas que lhe alertariam sobre uma estrangeiridade irreversível.

Esta é uma leitura adjacente àquela privilegiada por Agamben em suas *Estâncias*, que se dedica à questão mais gritantemente exposta pela fábula: o amor narcísico de Pigmaleão pela *ymage* de sua própria criação<sup>358</sup>. O movediço que pretendemos aqui incitar se encontra no questionamento sobre o que esse “próprio” tem de resolutivo – precisamente a carga narcísica deste amor –, e no quanto a humanidade que Galateia

---

<sup>357</sup> AIRA. *Diccionario inconcluso del narrador latino-americano actual*, 2006, 337.

<sup>358</sup> 2007, 119-31

reconhece na pele de seu amante de fato reverbera um princípio identitário autoconclusivo. Ao promover a identidade sob o título de ficção, ressaltamos seu caráter de irreabilidade formalmente mantida – ou seja, ainda que imprescindível e carregada de consequências férteis, não aceitamos que seu tatear aqui encontre solução perfeita: apostamos em seu caráter contingente e metamórfico, insistente em seu flerte com os limites tidos como inumanos.

Sublinhamos, em nossa leitura, os desdobramentos geracionais que tal milagre erótico logrou engendrar. Esses grifos não são gratuitos: se há um descompasso entre as sensações advindas do mundo, os fantasmas e a imaginação, a mais profunda maneira de impactar o entorno se dá a partir da geração de novos corpos nascidos desta assimetria. O embrião, carregado das paixões fantasmiais que lhe precedem, inaugura por sua vez inaudita fratura ao se apresentar à miopia do mundo como mais uma fonte de confusão sensorial. Mais um corpo, mais um espetáculo: e assim, percebido pela diplopia que lhe engloba, o motor metamórfico segue espiralando seus sonhos sobre o dinamismo da carne.

O despertar de Galateia, conforme narrado por Rousseau, nos conecta ainda a outra alegoria. A *Iconologia* do italiano Cesare Ripa foi, desde o ano de sua publicação original em 1593, consultada e reconsultada por incontáveis pintores, poetas e oradores, renascentistas e barrocos, em suas buscas por inspirações alegóricas dos jogos mnêmicos que as artes podem produzir. Contendo guias de atributos para determinados emblemas, virtudes e elementos, a obra de Ripa sobrevive como fragmento cartográfico das genealogias simbólicas afluídas na região compreendida dentro da ideia de geografia da Antiguidade – o encontro, ao redor do Mediterrâneo, entre gregos, romanos, egípcios e árabes.

Uma alegoria, em específico, merece ser invocada em nossa construção sobre as paixões diplópicas tecidas entre humanidade e monstrosidade. A Vontade é o último emblema apresentado na edição inglesa de 1709, onde é descrita como “Uma Donzela vesga, com Asas em suas Costas e Pés; [...] [que] age como se



estivesse tateando seu Caminho no Escuro. Cega, porque sem nada ver ela mesma, caminha pelo Sentido através do Tatear.”<sup>359</sup>

As ressonâncias referentes ao cenário que estamos construindo apresentam-se aqui de maneira bastante óbvia. Afinal de contas, o pulso orgânico de um quiasma óptico binocular não confiável em sua espacialização diplópica – é dizer: a fundamental condição míope em que nos encontramos, triangulados de maneira inconciliável entre o olho do corpo e o olho da alma –, deverá fazer uso de meios sensoriais um pouco mais rudimentares, uma vez que o ocularcentrismo se mostra rachado em seu seio. Assim, a Vontade tateia o mundo: acaricia e experimenta, apalpando membranas e limites que seguidamente fura e ultrapassa. Denotamos como toda essa constelação significativa rodeia o *legere* latino, de onde advém a leitura.

Ademais, tal cortejo é precisamente o afeto contido dentro do radical *fingere*, de onde se deriva *ficção* [do lat. *fictio*, *fingō* + *-tiō*]. O ato de moldar, pressionando os limites do mundo, é o gesto fundamental da ficção, coagulado em sua etimologia. Seu exercício, presenciado no mesmo tipo de jogo simbólico que nos permite pensar a Vontade *como se* fosse uma donzela míope tateando o mundo, é antes de mais nada um modo de estabelecer coordenadas de navegação através do mesmo espetáculo que funde e confunde sentidos e imagens, e que Hobbes pretende discernir e categorizar.

Por último, se todo habitante da floresta-cosmo possui uma imagem e por isso mesmo tateia reciprocamente o mundo das imagens, podemos enfim encontrar as implicações que a expansão da vontade para a escala cósmica (implodindo o dualismo cartesiano) pode fazer operar. A proposta, como vimos, nos leva a enxergar o *objeu* imagético que funda a literatura em um domínio para além do humano: ver a literatura na emergência do mundo<sup>360</sup>. Como fala o xamã yanomami Davi Kopenawa, citado no artigo *A Floresta de Cristal* de Viveiros de Castro:

---

<sup>359</sup> RIPA. *Iconologia*, 1709, 81. Trad. livre da edição inglesa: “A purblind Maid, having Wings on her Back and Feet ; a Gown of changeable Tassata; and acts like one groping out her Way in the Dark. Blind, because seeing nothing herself, she walks after Sense by *Groping*. Her changeable Robe, her wavering between Hope and Fear. The Wings denote her restless Condition, having found no *Relief* upon Earth, she makes a generous Effort towards Heaven by the wings on her Feet.”

<sup>360</sup> Nancy, outra vez: “Incluso se lo puede decir así: en tanto el mundo estaba esencialmente en referencia con lo otro (con un otro mundo o con un autor del mundo) podía tener un sentido. Pero el fin del mundo consiste en que ya no hay más esta referencia esencial, y que esencialmente (es decir, existencialmente) ya no hay más que el mundo ‘mismo’. Entonces, el mundo *no tiene más* sentido, pero *es el sentido*” (*El sentido del mundo*, 1993, 23).

Os espíritos xapiripê dançam juntos sobre grandes espelhos que descem do céu. Nunca são cinzentos como os humanos. [...] Dá alegria de ver como são bonitos! Os espíritos são assim tão numerosos porque eles são as imagens dos animais da floresta. Todos na floresta têm uma imagem: quem anda no chão, quem anda nas árvores, quem tem asas, quem mora na água... São estas imagens que os xamãs chamam e fazem descer para virar espíritos xapiripê. Estas imagens são o verdadeiro centro, o verdadeiro interior da floresta. [...] São elas que nos fazem ver e conhecer as coisas de longe, as coisas dos antigos. Deste modo, quem não bebe o sopro dos espíritos tem o pensamento curto e enfumaçado; quem não é olhado pelos *xapiripê* não sonha, só dorme como um machado no chão.<sup>361</sup>

Se todo corpo pode conter ou receber um sensível, uma imagem, é ilógico determinar que a dança imagética consiste em um monopólio comportamental do humano. Ademais, há uma importante inversão escópica em jogo: quem não é *olhado* pela apresentabilidade da imagem não sonha. Pigmaleão deseja, acima de tudo, o olhar de Galateia, pois o seu sobre a escultura de início não se encontra ameaçado.

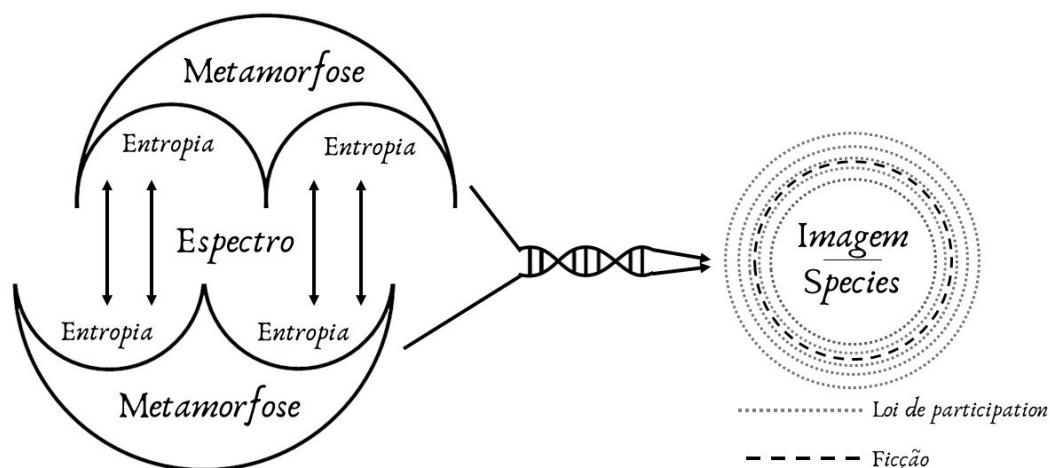
Assim nos questionamos: as plantas, o tipo de vida que mais contribui para a estética do planeta<sup>362</sup>, produzem espetáculos de si (as flores) com o “intuito” de atrair os olhares de outros tipos de vida (pássaros e abelhas) e fazer assim sua semente ser levada mais ao longe, para que ela nasça em condições distintas das atuais. Por que razão a planta deseja a diferença? Não seria a intuição vegetal outra manifestação desta fundamentação vazia, mas necessariamente desejosa, da vida literária, dessa urgência em polinizar o ambiente com imagens distintas, que falam de um espaço ainda por emergir?

Eis o tipo de questionamento a silenciar, caso desejemos nos manter dormindo como machados no chão da tanatopolítica.

---

<sup>361</sup> Apud: VIVEIROS DE CASTRO, 2006, 320

<sup>362</sup> COCCIA, 2013, 211



#### 4.5. Ação: Para uma Filologia Cós mica

A proposta da presente tese não esconde sua vocação hercúlea. Trata-se da tentativa de introdução de uma disciplina do saber que amplia as conexões entre os princípios de vitalidade cósmica: um estudo de ouvidos atentos às manobras daimônicas que Eros opera para além da causalidade mecanicista. Ao mesmo tempo, não se trata de nostalgia pela forma do saber mítico, pois não nos é possível nem desejável excluir a dimensão diacrônica que a cultura do arquivo inevitavelmente projeta sobre nossa noção de tempo. Trata-se de um comércio entre a sincronia mitológica da metamorfose e a diacronia científica da observação do lento, ambos limitados pelos recortes de suas possíveis manifestações linguísticas.

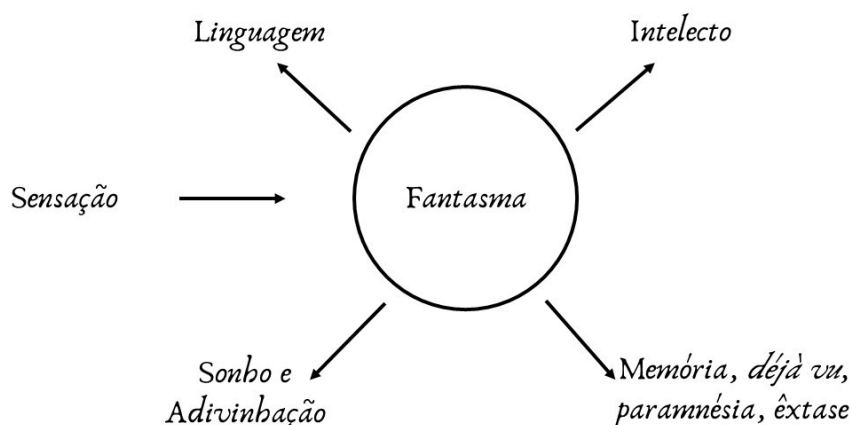
A questão é análoga àquela que tão profundamente assombrava Warburg: a saber, como é possível *construir* conhecimento, inaugurar disciplinas e tradições de estudo, quando sabemos que todo corte no real não instaura outra coisa que não irrealidades instáveis, dentro das quais sua *pars familiaris* carrega a potência de se transfigurar em *pars hostilis* mediante o ato de leitura?

A questão, assim colocada, se apresenta nas *Estâncias* de Giorgio Agamben em sua leitura de *De Anima* e as costuras com o pensamento medieval dela derivado. Retomemos a citação completa cujo corolário abordamos no capítulo inicial:



Intimamente ligada à fantasia, aparece a memória, que Aristóteles define como ‘a posse de um fantasma como ícone daquilo de que é fantasma’ (definição que permite explicar fenômenos anormais como o *déjà vu* e a paramnésia); e tal nexó é tão vinculante ao ponto de não se poder ter memória sem fantasma, mesmo a respeito das coisas de que se tem conhecimento intelectual. A função do fantasma no processo cognoscitivo é tão fundamental que se pode afirmar que ele é inclusive, em certo sentido, a condição necessária da inteligência: Aristóteles chega até a dizer que o intelecto é uma espécie de fantasia [...], e repete mais vezes o princípio que dominará a teoria medieval do conhecimento e que a escolástica fixará na fórmula: *nihil potest homo intelligere sine phantasmata* [o homem não pode entender nada sem fantasmas].<sup>363</sup>

Para melhor expor a problemática que guia tais investigações, Agamben desenha o seguinte esquema:



1 Esquema de Agamben em *Estâncias* (2007, 137)

Que uma mesma forma-de-vida (o fantasma, derivado fenomenológico da imagem enquanto recorte temporal [estar] de uma torrente metamórfica incontinente, impossível de se encerrar) possa ter como consequência de seu contato tipos de relação aparentemente tão díspares quanto a razão mecanicista causal, de um lado, e a magia e o

<sup>363</sup> 2007, 136

sonho, por outro, concentra o fundamento da questão. É o que apontamos naquilo que inquietava Hobbes: a mesma fissura que produz conhecimento também monta quimeras. Tal confusão só pode ser compreendida como eco epifenomênico da fratura cósmica que impede a comunhão entre *psyché*, *phoné*, *gramma* e *fantasia*.

Entretanto, tal esquema possui limitações com relação às intenções teóricas aqui desenvolvidas, por inscrever-se de maneira notadamente correlacionista. Ao colocar o ato de percepção como gênese situada do lado de fora do jogo poético-mnêmico que se dá a partir do fantasma, nos é impossível conceber uma sobrevivência cósmica dos fantasmas caso retiremos a correlação entre pensamento e mundo de tal esquematização. Quando, em xamânica tradução, Valentim nos aponta que “*Psykhé* diz-se, em yanomami, *utupë*”<sup>364</sup>, ele está nos convidando a repensar os princípios sensoriais que operam a fantasmagoria do cosmos. Devemos desenovelar esta linha e ver como ela pode nos auxiliar na complexificação do esquema proposto até aqui.

No início do primeiro capítulo, aludimos à impossibilidade de pontuar o *fiat lux* inaugural da relação entre corpo e mundo, optando por trabalhar a partir do encontro entre desconhecidos – o deparar-se com a estranheza das imagens. A cronologia desse encontro aponta para uma prevalência das imagens, o dado nada gratuito de que elas estão *dadas*, dispostas ao ver, e seguirão após e independentemente do fato de serem percebidas ou não. Como coloca Didi-Huberman, “[d]iante de uma imagem, enfim, temos de reconhecer humildemente isto: que ela provavelmente nos sobreviverá, somos diante dela o elemento de passagem, e ela é, diante de nós, o elemento do futuro, o elemento da duração. A imagem tem frequentemente mais memória e mais futuro que o ser que a olha”<sup>365</sup>.

Sobre a imagem, Raul Antelo escreve, em sua *Ruinologia*:

Sabemos que os gregos reservavam para o conceito de imagem dois termos, o de *eidolon* e o de *eikon*. *Eidolon* era a imagem de um sonho, a aparição de um deus ou um fantasma ancestral. Não interessa, no *eidolon*, o que a imagem faz, aquilo de que ela é capaz, mas aquilo que ela é; porém, quando a língua grega cunha o termo *eikon*, mais ou menos na mesma época em que começa a circular o conceito de *mimesis*, o novo significante, *eikon*, logo desvalorizou *eidolon*, que a partir de então adotou uma significação meramente negativa, como a cópia ou imitação inerte, enquanto *eikon* passou a exigir definições ontológicas relevantes, tais como a distinção filosófica entre aparência e essência, que se

<sup>364</sup> VALENTIM. *Extramundandade e sobrenatureza*, 2018, 227

<sup>365</sup> *Diante do tempo*, 2015, 16

tornava assim necessária para as imagens existirem. Já no caso da latina *imago*, a imagem por ausência ou esvaziamento, o corpo e o meio estão uniformemente implicados nela, na medida em que é no lugar do corpo ausente do morto que se instalam as imagens. Mas elas permaneceriam como simples recurso artificial, ao virem ocupar o lugar vago do defunto, ora chamado *imago*, ora de *caput mortuum* (Michel Leiris) ou mesmo *objeto a* (Lacan). O corpo perdido é efetivamente substituído pelo corpo virtual da imagem e, nesse ponto, atingimos, enfim, o paradoxo etimológico da imagem: a imagem torna visível uma ausência ao transformá-la em uma nova forma de presença. Portanto, toda imagem repousa numa analogia com o corpo físico e no fato de os corpos também funcionarem como meios, a tal ponto que as imagens simplesmente *acontecem* entre nós. Elas são, a rigor, o único acontecimento.<sup>366</sup>

Mais do que adentrar, neste momento, o complexo debate da distinção entre *eidolon* e *eikon*<sup>367</sup>, interessa-nos pinçar os três elementos da operação imagética destacados por Antelo em sua tradição latina - corpo, meio e a própria imagem – e o jogo de relações estabelecidos entre material e imaterial, físico e virtual. Insistir no fato de que uma imagem “acontece entre nós”, e que os corpos também funcionam como meios capazes de acolher a imagem, salva-nos de uma tradição fenomenológica cuja derradeira consequência é o estabelecimento de uma primazia da percepção, marca de um antropocentrismo que gostaria de ver no homem a verdadeira gênese das imagens. Entretanto, como nos aponta Emanuele Coccia em *A vida sensível*,

A experiência do espelho coincide com a assimilação de uma dimensão de irredutibilidade da imagem em relação ao lugar da percepção. A imagem, o sensível, existe em um lugar diferente daquele onde a assimilamos. Ela existe no espelho antes de chegar ao órgão da percepção (nesse sentido, a imagem é simultaneamente objeto e sujeito). Há quase uma primazia da imagem sobre a imaginação, uma primazia do sensível sobre a sensação, que não é apenas de ordem cronológica. A afirmação de que o sensível existe, no sentido forte do termo, de que o sensível é um gênero de ser, uma forma de existência, leva a concluir que é preciso observar a gênese da percepção do ponto de vista da imagem mesma e não a partir do sujeito que a percebe. O verdadeiro centro da percepção é a imagem. Observada a partir desse ponto de vista, toda forma de conhecimento sensível é uma aceitação passiva de uma imagem perceptiva que

---

<sup>366</sup> 2016, 25-6

<sup>367</sup> Por ora basta-nos a nota do fracasso da disciplina almejada por Heidegger, a “idolologia”, frente à emergência das *Kulturwissenschaften* (ALLOA, 2015, 93-113).

já se produziu fora de nós. Não há uma ação específica do sujeito no ato da percepção: perceber não significa produzir a imagem de algo, mas recebê-la. Do ponto de vista do sensível enquanto tal – do ponto de vista da imagem -, o espelho ou o fundo do olho são exatamente a mesma coisa. Não passam de superfícies capazes de acolher a imagem, de não lhe opor resistência. A questão não é simplesmente topológica: as imagens se geram fora dos órgãos de sentido e, sobretudo, sem o aporte deles. Do ponto de vista estritamente ontológico, o sujeito não é nem o lugar de nascimento da imagem, enquanto ser do sensível, nem a sua causa. O sensível é sensível antes de ser percebido e indiferentemente do fato de ser atualmente percebido.<sup>368</sup>

Do ponto de vista da imagem, espelho, olho, corpo ou tela não são outra coisa que não *meio*: espaço material capaz de acolher uma imagem imaterial, sem corrompê-la ou corromper-se a si mesmo no processo de recepção, configurando assim uma “paixão não transformadora”<sup>369</sup>. Ainda assim, para ser percebido enquanto tal, enquanto receptor de imagem, o meio precisa ele próprio fazer jus à potência que qualifica o tipo de vida recebida, esse tornar “visível uma ausência ao transformá-la em uma nova forma de presença” ao ocupar, como fantasma, o lugar do defunto, o lugar de uma coisa análoga à vida do mesmo modo que a imagem é análoga ao corpo físico: ou seja, no nível de potência. Tudo repousa nessa analogia, não de maneira mimética, mas antes estética: uma multiplicação da existência sensível que distorce o *cogito*, dado que a experiência frente ao espelho permite nos observar “ao mesmo tempo aqui e lá: em mim como corpo e alma, sobre o espelho como imagem sensível.” Algo não tão distante da célebre virada do *cogito* perpetrada por Lacan em *A instância da letra no inconsciente*: “penso onde não sou, logo sou onde não penso”<sup>370</sup>.

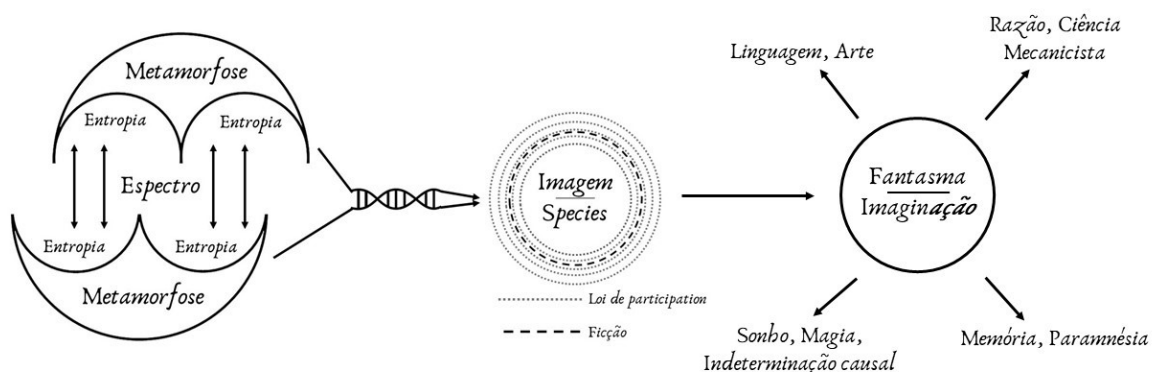
Desta forma, gostaríamos de introduzir algumas distinções no esquema de Agamben e expandi-lo a partir das noções que trabalhamos até aqui. A esquematização fenomenontológica de nossa Filologia Cósmica permite se expressar da seguinte forma:

---

<sup>368</sup> 2010, 34-5

<sup>369</sup> Ibid., 31

<sup>370</sup> In: *Escritos*, 1998, 521



A diferença do esquema de Agamben para o nosso é precisamente o que permite nos transportar do questionamento ontológico colocado em termos correlacionistas para inscrevê-lo em termos perspectivistas. Nesse caso, o postulado ‘isto existe, logo isto pensa’ se permite enunciar: isto pensa pois está aberto à mesma potência que inaugura aquilo que abrigamos sob o significante do ‘pensamento’. O esquema de Agamben se constrói de maneira correlacionista pois coloca a sensação como princípio fundante da operação fantasmagórica: poderíamos substituir sensação por correlação (a correlação entre pensamento e mundo) e seu esquema se manteria inalterado. Entretanto, ao colocarmos a imagem, enquanto recorte temporal da metamorfose incongruente, como ponto de causa, estamos dizendo de uma potência que se mantém independente do fato de seu arranjo que contingentemente engendra nossas noções de cognição – o pensamento como enovelado entre *psyché*, *phoné* e *gramma*, que dependem de um tipo de lodo bioquímico muito específico para sua reverberação: a atmosfera – se dar alhures ou não: isto pensa pois isto está inserido na ebulição metamórfica da entropia espectralógica, isto pensa pois a única forma de configurar-se através da efetuação do espectro é tateando – *fingere*, *fictio* – a fantasmagoria que lhe embala.

Logo, se isto existe e se apresenta de uma maneira fundamentalmente fraturada – é dizer: se existe e se apresenta a partir de uma singular carga de inapresentabilidade, invisibilidade, imaterialidade –, isto necessariamente detém a porosidade através da qual pode fluir a fantasmagoria imagética do mundo, que poderia vir a convertê-lo em

existência pensante ou em qualquer outra forma-de-vida construída numa relação com as imagens para a qual ainda nos falta a linguagem que permitiria escrevê-la ficcionalmente.

Devemos dizê-lo mais uma vez, convocando as amigadas que aqui neste texto se concatenam. Isto existe, logo isto pensa: se a condição para ser pessoa é ter/ser imagem (Valentim) e se todo ser da floresta-cosmo possui uma imagem *utupë* (Kopenawa) – esse vetor espetacular espiralado desde o pré-cosmos mítico, povoado por uma superposição intensiva de estados heterogêneos (Viveiros), que se conforma na atualidade a partir de tensionamentos simbióticos entre estranhos (Haraway), jamais a partir um único ancestral comum (Margulis) –, devemos derivar o seguinte: todo aquele que possui/é imagem denota em sua apresentabilidade enquanto tal o vazamento ontológico (Ludueña) que lhe permite ser perpassado por imagens – imagens que podem muito bem marcar a presença mnêmica (Warburg) e convertê-lo em ser pensante (Prósperi). Ter/ser imagem é permitir ser perpassado e configurado por imagens (Coccia); ter/ser imagem é espiralar estados (*stare*) episódicos de arranjos imagéticos enovelados simbioticamente a partir das imagens do mundo.

Existem, como vimos, distintas maneiras de exalar imagem: o metabolismo é a maneira própria da vida como a conhecemos, bioquimicamente. Entretanto, ela certamente não é a única, nem diz necessariamente de uma potência excepcional, mas muito mais de um arranjo singular, um gesto singular de atravessamento e relação com as imagens. Inúmeras vezes aludimos à etimologia do símbolo em seu significado de *jogar com*. Essa é a verdadeira forma do saber e da *imaginação* no cosmos fraturado: *jogar com as imagens do mundo*. O exercício do conhecimento (da linguagem, da arte, da ciência, da magia) se dá pela forma de estruturas dramáticas de linguagem – palcos, performances, o símbolo enquanto pose – que elegem determinados recortes ficcionais, enovelamentos de significação a ecoar pelo tecido da Memória.

As formas de enovelamentos, a constituir zonas ontológicas de perspectiva multinaturalista, se costuram de múltiplas maneiras polivalentes. Tomar uma vida dentro de um arranjo limitado de infecção mútua entre corpo e mundo – dado que é insuportavelmente impossível agrupar todos os ecos fantasmáticos que uma forma-de-vida produz em sua caminhada (tarefa que pesa os ombros de Atlas) – é o que compreendemos como *ficção* (Vaihinger), fragmento linguístico do infinito literário, recurso anímico essencial para o próprio trânsito cósmico das imagens. A razão mecanicista causal é apenas uma das maneiras de ler e inscrever tais ficções, ela também pontual e limitada, pois o ricochete molecular dá conta de escrever apenas um número

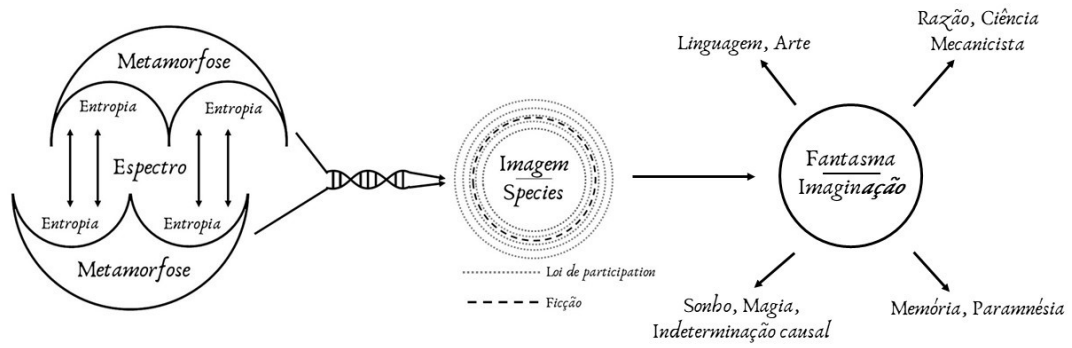
limitado de narrativas sobre um número limitado de traços estéticos da digressão entrópica do mundo.

A razão e a gestação (Cuniberto/Agamben) compartilham, assim, um aspecto *narrativo*: fazem de uma imagem o destino do corpo, buscam navegar o encadeamento da morfose através do imperativo de irreversibilidade entrópica que chamamos *flecha do tempo*. Uma *narração*, uma *narrativa* é uma leitura da concatenação das imagens do(s) corpo(s) através da morfose do tempo. Que esta flecha se furte do compromisso de causalidade, que ela opere qualitativamente por outras vias para muito além do ricochete molecular perfeitamente simétrico (é dizer: que a física newtoniana tenha um limite de alcance dado, não-todo), marca o ponto de interrogação que impele a partilha daimônica, genial.

As forças que enovelam, costuram, alargam e perfuram diferentes zonas ontológicas já tiveram inúmeros nomes históricos, mas aqui aludimos a elas sob o título de *daimones*. Destes, ergue-se o padroeiro da disciplina que aqui tateamos: Eros e sua força vinculativa de disparates. Assim, nossa Filologia Cósmica se ocupa, no referido esquema aqui construído, de todas as suas *flechas*: o flechar de Eros, costurando magia e ciência, arte e política, cosmos e fantasia. É a vontade vesga, que enxerga somente recortes ficcionais de temporalidades inapreensíveis, fixa o olhar (*stare*) em particularidades estéticas e em seu tatear faz operar a caixa-preta da *imaginação*: é Pigmaleão trabalhando a escultura, é Galateia tateando seu corpo. *Fingere, fingo, fictio*: as membranas de *bíos*, que fazem brincar orgânico e inorgânico, vida e morte através das operações da memória.

O testículo do carneiro e as testemunhas de um crime; *quark* e as gaivotas, Joyce e os átomos; dinossauros *archeopteryx* e a conquista dos céus; o fígado do carneiro e os astros... a Filologia Cósmica diz de uma disciplina que indaga Oswald de Andrade – e o dizer que nunca escrevemos o que houve, mas sim o que ouve – a necessária pergunta: o que ouve aquele que escreve? O que ouve aquele que lê?

Insistimos nisso: ouve o mundo.



  
**FILOLOGIA CÓSMICA**



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2012. 200 p.
- \_\_\_\_\_. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2005. 188 p.
- \_\_\_\_\_. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução: Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: ARGOS, 2009. 92 p.
- \_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz*. Tradução: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008. 176p.
- \_\_\_\_\_. *Estâncias: A palavra e o fantasma na cultura ocidental*, Trad. Selvino José Assmann, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007a. 263p.
- \_\_\_\_\_. *Profanações*. Tradução: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007b. 95p.
- \_\_\_\_\_. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006. 165p.
- \_\_\_\_\_. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*, Trad: António Guerreiro, Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015. 368p.
- AIRA, César. *Diccionario inconcluso del narrador latino-americano actual*, Boletín de reseñas bibliográficas, 9-10, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires: UBA, 2006.
- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 734p.
- ALLOA, Emmanuel [Org]. *Pensar a imagem*. Tradução: Carla Rodrigues (coordenação), Fernando Fragozo, Alice Serra e Marianna Poyares. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. 240p.
- ANTELO, Raul. *A ruinologia*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2016. 40p.
- AUERBACH, Erich. *Introdução aos estudos literários*, Trad. José Paulo Paes, São Paulo: Cosac Naify, 2015. 448p.
- BATAILLE, Georges. *A experiência interior*. Trad. Fernando Scheibe, Belo Horizonte: Autêntica, 2016. 320p.
- \_\_\_\_\_. *A literatura e o mal*. Trad. Fernando Scheibe, Belo Horizonte: Autêntica, 2015. 200p.
- \_\_\_\_\_. *Lascaux o el nacimiento del arte*, Trad. Axel Gasquet, Córdoba: Alción, 2003. 106p.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo (SP): Brasiliense, 1987. 253p. (Obras escolhidas; 1)
- \_\_\_\_\_. *Linguagem, Tradução, Literatura: Filosofia, teoria e crítica*, Trad. João Barrento, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. 208p.
- BERESÑAK, Fernando. *El imperio científico*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017. 434p.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*, Trad. Paulo Neves, 2. ed. São Paulo SP: WMF M. Fontes, 1999. 291 p.
- BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*, Trad. Leyla Perrone-Moisés, São Paulo: Martins Fontes, 2005. 390p.
- BINSWANGER, Ludwig; WARBURG, Aby. *La curación infinita: Historia clínica de Aby Warburg*, Org. Davide Stimilli, Trad. Nicolás Gerlormini e María Teresa D'Meza, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007. 344p.
- BOIS-RAYMOND, Emil Du. *Limits of our knowledge of nature*, Trad. J. Fitzgerald, Berlin: University of Berlin, Popular Science Monthly, Vol 5, Maio 1874. Pp. 17-32

- BREDEKAMP, Horst. *Aby Warburg, der Indianer*: Berliner Erkundungen einer liberalen Ethnologie, Berlin: Wagenbach Klaus, 2019. 170p.
- BRUNO, Giordano. *Las sombras de las ideas [De umbris idearum]*, Trad. Jordi Raventós, Madrid: Ediciones Siruela, 2009. 189p.
- BUTOR, Michel. *Repertório*, Trad. Leyla Perrone-Moisés, São Paulo: Editora Perspectiva, 1974. 242p.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*, Trad. J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman, São Paulo: Perspectiva, 2013. 128p.
- COCCIA, Emanuele. *A vida sensível*. Trad. Diego Cervelin, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2010. 98p.
- \_\_\_\_\_. *Mente e matéria ou a vida das plantas*, Trad. Nicoletta Cherobin, Florianópolis: UFSC, Revista Landa, Vol. 1, nº 2, 2013. Pp. 197-220.
- \_\_\_\_\_. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*, Trad. Fernando Scheibe, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018. 160p.
- \_\_\_\_\_. *Filosofía de la imaginación*, Trad. María Teresa D'Meza, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2007. 406p.
- CUNIBERTO, Flavio. *Etimologia e mitologia do Daimon*, Trad. Diego Cervelin, Boletim de Pesquisa NELIC, Florianópolis: UFSC, v. 12, n. 17, 2012. Pp. 108-119
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2014. 176p.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*: Ensaio sobre a sociedade neoliberal. Trad. Mariana Echalar, São Paulo: Boitempo Editorial, 2016. 416p.
- DARWIN, Charles. *The origin of species*. London: Collector's Library, 2004. 577p.
- DEGRASSE TYSON, Neil; GOLDSMITH, Donald. *Origens*: catorze bilhões de anos de evolução cósmica. Trad. Rosaura Eichenberg, São Paulo: Planeta do Brasil, 2015. 384p.
- DELEUZE, Gilles. *A lógica do sentido*, Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo: Editora Perspectiva, 1974. 179p.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*, Trad. Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Editora 34, 2011. 560p.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: Uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro (RJ): Relume Dumará, 2001. 130p
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015. 416p.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Atlas ou o gaio saber inquieto*, O olho da história III, Trad. Márcia Arbex & Vera Casa Nova, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018. 458p.
- \_\_\_\_\_. *O que vemos, o que nos olha*. Trad. Paulo Neves, São Paulo: Ed. 34, 1998. 260p.
- \_\_\_\_\_. *A imagem sobrevivente: História da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg*. Tradução: Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2013. 507p.
- DOUDNA, Jennifer A.; STERNBERG, Samuel H. *A crack in creation*: Gene editing and the unthinkable power to control evolution, Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2017. 282p.
- ESPOSITO, Roberto. *Bíos: Biopolítica e filosofia*, Trad. Wander Melo Miranda, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017. 272p.
- FLECKNER, Uwe. *Aby Warburg - Bilder Aus Dem Gebiet Der Pueblo-Indianer in Nord-Amerika: Vorträge Und Fotografien*, Berlin: De Gruyter, 2018. 473p.
- FOUCAULT, Michel. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução: Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro (RJ): Forense Universitária, 2009a. 432 p.

- \_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: História da violência nas prisões*. Trad. Raquel Ramallete, 36ª ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2009b. 292p.
- FREUD, Sigmund. *História de uma neurose infantil: “O homem dos lobos”, além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. 424 p.
- \_\_\_\_\_. *O caso Schreber, Artigos sobre Técnica e outros trabalhos (1911~1913)*, Trad. José Octávio de Aguiar Abreu e Christiano Monteiro Oiticica, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996a. 408p.
- \_\_\_\_\_. *Uma Neurose Infantil e outros trabalhos (1917~1918)*, Trad. José Luiz Meurer, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996b. 324p.
- GALEANO, Eduardo. *O livro dos abraços*, Trad. Eric Nepomuceno, Porto Alegre: L&PM, 2014. 272p.
- GOULD, Stephen Jay; VRBA, Elisabeth S. *Exaptation: a missing term in the science of form*. Cambridge: Cambridge University Press, *Paleobiology Magazine*, Vol. 8, nº 1, 1982. Pp. 4-15.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*, Trad. Maria Cristina F. Bittencourt & Suely Rolnik, Campinas: Papirus Editora, 21ª ed, 4ª reimpressão, 2015. 56p.
- HAMACHER, Werner. *95 tesis sobre la filología*. Trad. Laura S. Carugati, Buenos Aires: Mino y D’Ávila, 2011.
- HARAWAY, Donna. *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Cthulucene: Making Kin*, *Environmental Humanities*, Durham: Duke University Press, 2015, vol. 6. Pp. 159-165
- \_\_\_\_\_. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Cthulucene*, Durham & London: Duke University Press, 2016. 313p.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, Trad. Fausto Castilho, Campinas: Editora UNICAMP, 2012. 1200p.
- HERING, Ewald. *On memory and the specific energies of the nervous system*, Chicago: The Open Court Publishing Company, 1897. 68p.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. Daniel Moreira Miranda, São Paulo: EDIPRO, 2015. 616p.
- ISER, Wolfgang. *O Fictício e o Imaginário: Perspectivas de uma Antropologia Literária*. Trad. Johannes Kretschmer, Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2ª edição, 2017. 424p.
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra São Paulo: Brasiliense, 1986.
- KJÉLLEN, Rudolf. *Der Staat als Lebensform*, Berlin: HardPress Publishing, 2013. 260p.
- \_\_\_\_\_. *Grundriß Zu Einem System Der Politik*, Berlin: Forgotten Books, 2018. 116p.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Sade meu próximo*, Trad. Armando Ribeiro, São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. 159p.
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Zahar, 1998. 942p.
- \_\_\_\_\_. *O mito individual do neurótico*, Trad.: Claudia Berliner, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008. 104p.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário Livro 4: A relação de objeto*, Trad.: Dulce Duque Estrada, Rio de Janeiro: Zahar, 1995, 458p.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário: Livro 7, A Ética da Psicanálise*. Tradução: Antônio Quinet. São Paulo: Jorge Zahar, 2008a. 387p.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário: Livro 11, Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Tradução: M. D. Magno, São Paulo: Jorge Zahar, 2008b. 280p.

- \_\_\_\_\_. *O Seminário: Livro 23, O Sinthoma*. Trad: Sérgio Laia. São Paulo: Jorge Zahar, 2007. 252p.
- \_\_\_\_\_. *O simbólico, o imaginário e o real: Conferência de 8 de julho de 1953 na Sociedade Francesa de Psicanálise*, 1953. Texto consultado: <http://psicoanalisis.org/lacan/rsi-53.htm>
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *O mito nazista*. Tradução: Márcio Seligmann Silva, São Paulo: Editora Iluminuras, 2002. 96p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Trad.: Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo: Cosac Naify, 2008. 608p.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini, São Paulo: Papirus, 2008. 165p.
- \_\_\_\_\_. *Tristes trópicos*, Trad. Rosa Freire d'Aguiar, São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 454p.
- LOVELOCK, James. *Gaia: A new look at life on Earth*. New York: Oxford University Press, 2000. 171p.
- LOYOLA, San Ignacio de. *Ejercicios espirituales*, Ediciones Cristorrey, 1977. Disponível em: [http://www.cristorey.org/pdfs/ej\\_espirituales\\_textos.pdf](http://www.cristorey.org/pdfs/ej_espirituales_textos.pdf)
- LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *A comunidade dos espectros: I. Antropotecnia*. Trad. Alexandre Nodari, Leonardo D'Ávila, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012a. 304p.
- \_\_\_\_\_. *Ascensão de atlas: Glosas sobre Aby Warburg*. Trad. Felipe Augusto Vicari de Carli, Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2017. 96p.
- \_\_\_\_\_. *Princípios de espectrologia: A comunidade dos espectros II*. Trad. Leonardo d'Ávila e Marco Antonio Valentim, Florianópolis: 2018. 256p.
- \_\_\_\_\_. *Para além do princípio antrópico: Por uma filosofia do Outside*, Trad. Leonardo D'Ávila, Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2012b. 64p.
- \_\_\_\_\_. *Arcana Imperii, tratado político-metafísico: A comunidade dos Espectros III*, Trad. Leonardo D'Ávila, Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2020. 192p.
- MARGULIS, Lynn. *On the origin of mitosing cells*, in: Journal of Theoretical Biology, Vol. 14, Ed. 3, Março 1967. Pp. 225-274
- \_\_\_\_\_. *O planeta simbiótico: Uma nova perspectiva da evolução*. Trad. Laura Neves, Rio de Janeiro: Rocco, 2001. 140p.
- MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. *Microcosmos: Four billion years of microbial evolution*, Los Angeles: University of California Press, 1997. 301p.
- \_\_\_\_\_. *Acquiring genomes: a theory of the origins of species*, New York: Basic Books, 2002. 240p.
- \_\_\_\_\_. *O que é vida?* Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. 292p.
- MARX, Karl. *O Capital: Livro 1*, Trad. Rubens Enderle, São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, 894p.
- MEILLASSOUX, Quentin. *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Trad. Margarita Martínez, Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2018. 208p.
- MONDZAIN, Marie-José, *Imagem, ícone, economia: As fontes bizantinas do imaginário contemporâneo*, Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Contraponto : Museu de Arte do Rio, 2013. 320p.
- MORTON, Timothy. *Humankind: Solidarity with Nonhuman People*, New York: Verso Books, 2017. 224p.
- NANCY, Jean-Luc. *El Sentido Del Mundo*. Trad.: Jorge Manuel Casas, Buenos Aires: la marca editora, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Las musas*. Trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu, 2008. 160p.

\_\_\_\_\_. *Arquivada: do senciente e do sentido*, Trad. Marcela Vieira e Maria Paula Gurgel Ribeiro, São Paulo: Iluminuras, 2014. 96p.

\_\_\_\_\_. *El intruso*, Trad. Margarita Martínez, Buenos Aires: Amorrortu, 2006. 56p.

\_\_\_\_\_. *A imagem, o distinto*, Trad. Carlos Eduardo Schmidt Capela, Universidade Federal de Santa Catarina: Revista Outra Travessia, n. 22, 2016. Pp. 97-109  
NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2012. 340 p.

NOVELLO, Mario. *O universo inacabado: A nova face da ciência*. São Paulo: n-1 edições, 2018. 208p.

OTTONELLO, Rodrigo Oscar. “*El fin del mundo tuvo efectivamente lugar*”: Entrevista a Fabián Ludueña Romandini. Revista Luthor, Buenos Aires, 37. Pp. 20-31

OVÍDIO. *Metamorfoses*, Org. Mauri Furlan e Zilma Gesser Nunes, Trad. Claudio Aquati et al, Florianópolis: Editora da UFSC, 2017. 820p.

RANCIÈRE, Jacques. *O destino das Imagens*. Tradução: Mônica Costa Netto. Rio de Janeiro (RJ): Contraponto, 2012. 151p.

\_\_\_\_\_. *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução: Mônica Costa Netto. 2. ed. - São Paulo: Ed. 34, 2009. 71 p.

RIPA, Cesare. *Iconologia: or, Moral Emblems*, Trad. P. Tempest, London: Benjamin Motten, 1709. 84p.

ROUDINESCO, Elisabeth. *A análise e o arquivo*, Trad. André Telles, São Paulo: Jorge Zahar, 2006. 81p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Collection complete des oeuvres*, Genève, Vol. 8, 2012.

PALSSON, Gisli et al. *Reconceptualizing the ‘Anthropos’ in the Anthropocene: Integrating the social sciences and humanities in global environmental change research*. Environmental Science & Policy, 28, 2013. Pp. 3-13

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *The end of certainty: Time, Chaos and the New Laws of Nature*, New York: The Free Press, 1997. 230p.

PRÓSPERI, Germán Osvaldo. *La máquina óptica: Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2019. 616p.

SADE, Marquês de. *Os 120 Dias de Sodoma, ou a escola da libertinagem*, Trad. Alain François, São Paulo: Iluminuras, 2006. 368p.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos fetos*, São Paulo: Cosac Naify, 2015. 512p.

SAVI, Lucas Lolli. *A geometric approach to cosmological boundary conditions*, 2015. Tese de Doutorado (Instituto de Física Teórica – UNESP)

SCHREBER, Daniel Paul. *Memoirs of my nervous illness*, Trad. Ida Macalpine, New York: New York Review Books, 2000. 455p.

SCHRÖDINGER, Erwin. *What is life? With Mind and Matter and Autobiographical Sketches*, Reino Unido: Cambridge, 1992. 194p.

SEMON, Richard. *The mneme*, Trad. Louis Simon, London: George Allen & Unwin Ltd., 1921. 305p.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques, São Paulo: Estação Liberdade, 2000. 64p.

\_\_\_\_\_. *O zelo de Deus: Sobre a luta dos três monoteísmos*. Trad. Nélio Schneider, São Paulo: Editora Unesp, 2016. 208p.

SLOTERDIJK, Peter; STIEGLER, Bernard. *Welcome to the Anthropocene*, Amsterdam: Radboud Reflects (canal do YouTube), 2018, 22m26s. Link para entrevista: <https://youtu.be/ETHOqqKluC4>

- SHERMAN, William H. *Used Books: Marking Readers in Renaissance England*, Philadelphia: Pennsylvania University Press, 2008. 260p.
- SPITZER, Leo. *Soy quien soy*, Ciudad de México: Nueva Revista de Filología Hispánica (NRFH), El Colegio de México, Año 1, n. 2, 1947. Pp. 113-
- TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*, Org. Eduardo Viana Vargas, Trad. Paulo Neves, São Paulo: Editora UNESP, 2018. 286p.
- UPI, United Press International. *Edmund Kemper III, the hulking former construction worker serving a life sentence...*, UPI Archive, 1985. Disponível em: <https://www.upi.com/Archives/1985/06/03/Edmund-Kemper-III-the-hulking-former-construction-worker-serving/9336486619200/>
- VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se*, Trad. Johannes Kretschmer, Chapecó: Argos, 2011. 723p.
- VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandidade e sobrenatureza: Ensaios de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2018. 320p.
- VANDERMEER, Jeff. *Annihilation*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2014. 198p.
- VERLINDE, Erik. *On the origin of gravity and the laws of Newton*. Ithaca: Cornell University Library, 2010. Disponível em: <https://arxiv.org/abs/1001.0785>
- \_\_\_\_\_. *Emergent gravity and the dark universe*. Ithaca: Cornell University Library, 2016. Disponível em: <https://arxiv.org/abs/1611.02269>
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos*. Cadernos de campo, São Paulo, nº14/15. Pp. 319-338.
- \_\_\_\_\_. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. 288p.
- \_\_\_\_\_. *O anti-Narciso: lugar e função da antropologia no mundo contemporâneo*. Revista brasileira de psicanálise, Vol. 44, nº 4, 2010. Pp. 15-26.
- WARBURG, Aby. *Histórias de fantasma para gente grande: escritos, esboços e conferências*. Org.: Leopoldo Waizbort, Trad.: Lenin Bicudo Bárbara, São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 422p.
- WEDEPOHL, Claudia. *Mnemonics, Mneme and Mnemosyne: Aby Warburg's theory of memory*, Bruniana & Campanella: Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali, Anno XX, 2014. Pp. 385-403
- YATES, Frances. *The art of memory*, New York: Routledge & Kegan Paul, 1966. 400p.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Alguém disse totalitarismo? Cinco intervenções no (mau) uso de uma noção*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013. 180p.