

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

COMEÇO

ANDRÉ ROBERTO TONUSSI ARNAUT

Brasília

2024

ANDRÉ ROBERTO TONUSSI ARNAUT

“COMEÇO”

ORIENTADOR: HILAN NISSIOR BENSUSAN

Tese apresentada ao Programa de Pós
Graduação em Filosofia do Departamento de
Filosofia da Universidade de Brasília como
requisito parcial para a obtenção do grau de
Doutor em Filosofia e aprovada em
10/07/2024, pela comissão formada pelos
professores:

Prof. Dr. Hilan Nissior Bensusan
Universidade de Brasília

Profa. Dra. Magda Costa Carvalho
Universidade dos Açores

Prof. Dr. Carlos Cardozo Coelho
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Agradecimentos

Arielly Arnaut, por toda paciência e escuta crítica; João Ricardo Saldanha Gomes Melo e as sessões filosóficas com os incríveis Jogaio e João Preguiça, esse último inspiração para a parte II desta tese. Meus pais: obrigado por tudo! Beatriz Arnaut Mendes, Fernanda Arnaut e Luciana Arnaut. Hilan Bensusan, a quem devo não apenas a orientação desta tese, mas os rastros filosóficos que venho farejando desde a graduação. Ao IFAL, por todo o apoio para meu doutorado. A todos meus alunos, cujas ideias e atitudes foram cruciais para o desenvolvimento desta tese. A todos meus colegas no IFAL – Satuba. A Alaídes e Andréia do Departamento de Filosofia da UnB. Rafael Haddock-Lobo e Moyses Pinto Neto, por todo incentivo a continuar o trabalho. J. P. Caron, por ter me ajudado a perceber as mudanças de direções; Alice Barros, Jadson Alves, Otávio Maciel, Bárbara de Barros, Gabrielle, Damares, Zahra e todas do Anarchai. Fernando Cellarius, pela amizade e por ter me pilhado de fazer o mestrado. Marcos Carrijo e sua pedagogia da dor. Rafael Zanon, sempre disposto a escutar minhas ladainhas filosóficas. Henrique Weber e a companhia online durante a pandemia.

Resumo

Esta tese começa da hesitação em começar uma tese, explorando o que estaria filosoficamente envolvido na dificuldade de colocar as primeiras letras na página em branco. Heidegger, Levinas e Derrida são mobilizados nesse primeiro momento, em que se trata sobretudo de desconstruir a ideia de começo enquanto Deus. O texto recomeça da preguiça em prosseguir, que é analisada em termos dos conceitos de obra e tarefa de Jean-Luc Nancy. O preguiçoso foge da obra, mas não da tarefa. A tarefa então se desdobra na brincadeira, em um “anti-adultismo” ou “anti-sisudismo” de uma filosofia em segunda pessoa. Um *você* que não é o seu eu. *Você=você=você...*, na repetição rítmica do deferir indefinidamente da diferença (Derrida). A brincadeira como a modéstia do ser humano comum, que, se não é o homem-para-o-filósofo (François Laruelle), tampouco é o homem-para-o-intelectual. A espectralidade mostra-se, assim, como um modo de pensar para além do rigor da intelectualidade. A conclusão então aparece como um começo sob a forma de um convite, mas também da fachada de um final, e de uma gambiarra: a relação enquanto tal como o pensamento híbrido de Bruno Latour.

Palavras-chave: desconstrução; espectros; diferença; ritmo; pensamento não logocêntrico; Derrida; Lévinas; Nancy; Laruelle.

Abstract

This thesis starts from the very hesitation to begin a thesis, exploring what is philosophically involved in the difficulty of writing the first letters on a blank page. Heidegger, Levinas and Derrida are mobilized in this first moment, in which it is above all a question of deconstructing the idea of the beginning as God. The text starts again from the laziness to continue, which is analyzed in terms of Jean-Luc Nancy's concepts of work and task. The lazy person runs away from the work, but not from the task. The task then unfolds in playfulness, in an “anti-adultism” or “anti-seriousness” of a second-person philosophy. A *you* that is not your self. *You=you=you...*, in the rhythmic repetition of the indefinite deferring of difference (Derrida). Playfulness as the modesty of the common human being, who, if not the man-for-the-philosopher (François Laruelle), is not the man-for-the-intellectual either. Spectrality thus appears as a way of thinking beyond the rigor of intellectuality. The conclusion then appears as a beginning in the form of an invitation, but also the façade of an ending, and a *gambiarra*: relation as such as Bruno Latour's hybrid thinking.

Keywords: deconstruction; spectres; differance; rhythm; non-logocentric thinking; Derrida; Lévinas; Nancy; Laruelle.

La tentadora palabra comienzo sólo puede permanecer siempre sólo en la apariencia de una presentación y suena a menudo, contra su determinación, como un relato. Por ello es acorde a tal intento como título sólo el encabezamiento: Sobre el comienzo.

Este título guarda la apariencia de estar el pensar también y ya “más allá” del comienzo; mientras que esto nunca es posible y nunca puede ser intentado.

Heidegger, Sobre el comienzo, Prólogo.

Por esse motivo, o título deste trabalho é apenas “Começo”.

Sumário

Introdução.....	10
<i>PARTE I: Hesitação</i>	14
1 Começo e Deus.....	15
1.1 Quatro começos	15
1.2 A arbitrariedade no começo: começo e questões	16
1.3 Uma tese, mas sob uma outra luz.....	17
1.4 Começo e interrupção: o Outro	18
1.5 Não se trata de ter convicções sobre o começo	20
1.6 O estilo da desconstrução: declaração e descrição	21
1.7 Levinas contra o jogo: o traço como gravação e gravidade.....	24
1.8 Levinas e o Desejo do Outro como discurso antes do discurso	28
1.9 O rosto e seu comando anárquico como já no jogo da suplementariedade	30
1.10 O Mesmo e o Outro como dependentes do suplementar	32
1.11 O quarto começo como ainda Deus.....	33
1.12 Deus, questão e comando.....	36
1.13 O esquema comando-comandado-emancipação	38
1.14 Deus como espectro: a despedida que não se despede	41
1.15 Deus não vai embora: Deus como Era das Eras	44
2 Enterrar Deus.....	48
2.1 O louco de Nietzsche e o colapso do logocentrismo	48
2.2 Borrando o esquema escatológico: vida, morte e o “sopro do vácuo”	50
2.3 Afirmação e esquema escatológico: economia espectral e economia da “vida”	53
2.4 O gesto da escritura é uma invocação de espectros.....	57
2.5 A economia espectral como vontade de poder: invocação de espectros como criação de valores	59
2.6 Deus como suplementação	64

2.7 Deus participa de Seu enterro: o lixo e o suplemento enquanto suplemento	68
2.8 Niilismo como etapa da Obra	71
3 O problema com o suplemento	78
3.1 A correlação suplemento-Deus	78
3.2 Para além da correlação, para além do telos	80
3.3 Articulação e espaçamento como ainda teleológicos	84
3.4 Razões suficientes na natureza contra o logocentrismo de Meissassoux	87
3.5 A saída do logocentrismo e o acolhimento do paradoxo	90
3.6 Razões no Outro: a metafísica paradoxico-indexical de Bensusan	91
3.7 O paradoxo do começo simples complexo	95
<i>PARTE II: Preguiça</i>	104
4 Recomeço	105
4.1 O campo da preguiça	105
4.2 Riso e recomeço	106
4.3 Fracasso encenado	106
4.4 Preguiça x construção	107
4.5 A filosofia não é ocidental	108
4.6 O mito do sequestro da filosofia pelo ocidental	109
4.7 Que filosofia?	110
4.8 Ironia e circularidade	110
4.9 Iniciação e começo	112
4.10 Sócrates e Platão contra o livro	115
4.11 Sócrates e Platão contra a comunhão: Ideias e aporia	117
4.12 Ideias e reminiscência: “o” si	119
4.13 Si, ritmo, “estrução” e comparecimento	121
4.14 Ideias e reminiscência: espectros	123
4.15 Preguiça e tarefa	125
4.16 Tarefa vs. horror	128
4.17 Preguiça e empilhamento	131
4.18 Tarefas vs. obras: jogos de tabuleiro	135
4.19 Tarefa é fazer justiça à tarefa	137
4.20 Iniciação e o homem-para-o-filósofo	141
4.21 Existencialismo e finitude radical	145
4.22 A finitude radical é indefensável: a transparência	148
4.23 Teoria e intelectualismo	157
<i>PARTE III: Brincadeira</i>	164

5 “Filosofia” em segunda pessoa.....	165
<i>PARTE IV: Gambiarra</i>	177
6 <i>Irréductions</i> como poeira	178
Conclusão: convite	185
Referências	190

Introdução

Aqui, neste momento, nesta introdução, o texto começa. Aqui está o começo, o que já revela muito do fracasso da obra, a julgá-la por seu título. Afinal, como é de praxe, esta introdução está sendo escrita *após* a redação do “corpo” do texto, ou do texto “propriamente dito”. Portanto, esta introdução é um começo de fachada, ou a fachada enquanto começo, aquilo por meio do qual se começa, o primeiro contato com um edifício, uma pessoa, um livro. Mas “fachada” aqui não precisa ter o sentido pejorativo, que esse termo só adquire *após* uma série de suposições, a respeito de interioridade, essência, presença etc. Como adereços, enfeites, quinquilharias que desviariam nosso olhar do que importa, do conteúdo, da profundidade, para uma mera superfície.

Em um certo sentido – ou no sentido enquanto tal, algum desconstrucionista poderia aventurar-se a dizer – não há, aqui, conteúdo para além das fachadas da parte “pré-textual” e desta introdução. Ou melhor: não há diferença *entre* a fachada e o conteúdo, uma vez que o que há é o deferir mesmo da diferença, o deferir do adereço, que remete não ao essencial, mas a outro adereço, indefinidamente. Em suma, não há diferença entre introdução e corpo do texto: não porque eles seriam a mesma *coisa*, mas porque eles são o *mesmo* – “coisa” só remeteria a uma profundidade, ao passo que “mesmo” remete à repetição, ao que a orientação ao significado ou o “logocentrismo” gostaria de abrir mão como absolutamente inessencial. Pois, pensa o logocentrista, o que importa na repetição senão *o que* está sendo repetido?

Assim, o corpo do texto repete esta introdução, mas esse repetir é uma diferenciação e não uma identidade que nos faria prescindir do que está repetido para ficar com um núcleo relevante. Não há um núcleo a respeito do começo, não há uma busca por meio da qual abriríamos uma trilha nos livrando das irrelevantes folhas e galhos a nossa frente. Pois é essa a imagem que alguém poderia querer adotar, ao perceber que o texto “sobre” o *começo*, sem poder saber de *antemão* o que virá, ou o que ele tentará “defender”, parece muito mais um caminho que é desbravado. E, de fato, foi assim que ele foi escrito: sempre com um planejamento mínimo, no máximo duas páginas adiante, e com a constante aposta de que os

parágrafos que apareceriam na minha frente seriam o grande agente daquilo que seria escrito no dia seguinte. Um texto que se escreve. Inclusive, essa ideia foi se tornando cada vez mais clara, a ponto de, próximo do final, a metafísica cotidiana da autoria já ter sido inteiramente derrubada.

É fácil, e de uma certa maneira acurado, ler este texto como um trajeto, um *road book*, que, à melhor maneira desconstrucionista, não tem na chegada o seu foco, mas no traçado mesmo, no rastro que ele em última instância é. Ele não nos *mostra* o que é o começo, ele *é* começo, depois dele coisas virão, mesmo que não se tenha a menor ideia de sua relação com o começo. De modo que ele poderia ser começo precisamente do modo que o Heidegger da epígrafe pretende evitar; a saber, como começo de um “relato”, de uma “narrativa”, de uma “história” – tanto mais em virtude da ênfase dada ao “contar histórias”, à “imaginação”, ao “brincar” nos momentos finais deste texto.

Mas o rastro é menos o caminho traçado do que aquilo que se tenta apagar, e no final das contas nunca se consegue. O rastro são mais as folhas e galhos que deixamos caídos em uma trilha, do que a trilha em si. Dessa maneira, este texto não é tanto o começo de um relato, mas, antes, a atenção dada a ele, o seu resgate desde sua rejeição, o olhar para as folhas e galhos no chão. Afinal, o começo de um relato pode ser entendido metafisicamente, a partir da metafísica da imaginação, ou mesmo de modo mítico, ou melhor, a partir da metafísica do mito. Ou seja, ele pode ser entendido logocentricamente, isto é, orientado à chegada, ou mesmo ao caminho, mas não ao rastro.

Este texto, portanto, é começo muito mais na medida em que é o começo de um depositar-se, de uma folha que cai sobre a outra, de uma página que se empilha sobre a anterior, de um livro que se entulha na mesa, da poeira que começa a formar uma camada ao sedimentar-se. Enquanto começo do processo de sedimentação, de formação do peso, esse texto é ainda leveza. *Ainda* – é claro que é só questão de tempo para algum peso capturá-lo em sua economia complexificada. A possibilidade contrária talvez não seja mais animadora, aliás: com a leveza pura e simples nada se pode esperar deste texto, além de ser levado com o vento e esquecido. Algum peso ele tem que ter, mesmo que mínimo, da ordem do pólen talvez, para que ele de fato dissemine, ou para que ele tenha ao menos o efeito de um *convite*, como veremos.

Quando o assunto é o começo, não há, paradoxalmente, um assunto, uma ideia, um significado que o texto guardaria para quem sabe, um dia, alcançar o leitor. Quando o assunto é o começo, o assunto dá lugar à escritura mesma, à materialidade do traçado. Idealismo e materialismo se misturam, e o “sucesso” de um texto passa a ter a ver mais com sua proliferação “física” do que com a difusão de suas “ideias”. Não que esta tese ela mesma tenha que virar um

panfleto ou um post viral. A derrubada da metafísica da autoria é também a derrubada da metafísica do texto: ele não é algo circunscrito a estas páginas, mas transborda para inúmeras redes de escrituras ou de mediadores, dos mais banais possíveis, como a mesa em que você apoia o seu cotovelo agora, ou a janela que permite que a luz ilumine estas palavras que você está lendo. Texto é o banal. O sucesso deste texto a respeito do texto é o sucesso do insucesso, do banal, do ordinário, do “impuro”, do híbrido. O sucesso deste texto é a dissolução da lógica do sucesso, ou melhor, a colocação desta lógica em convivência com as demais, ao invés de em uma relação de dominação. Então, se trataria de democracia? De comunidade? Antes, de um pensar de maneira híbrida, para além da mania de limpeza da purificação em polos puros, como já sugerido por Bruno Latour.

O sucesso deste texto, também, não é o sucesso *deste* texto, mas o sucesso *do* texto: o que ele diz é o que ele escreve, e o que ele escreve é a escritura mesma. Tal sucesso, de certa maneira, é inevitável, seja porque, sem a presença plena logocentrista, tudo é afinal escritura; seja porque viveríamos especificamente em uma era de proliferação descontrolada de mediadores. Mas um mediador, como já indicamos acima, é antes de tudo um híbrido, de modo que não se trata agora de procurar uma nova pureza sob a forma da escritura por toda parte. Pensar com híbridos não quer dizer que eles são a “resposta”, nem mesmo que tenhamos que nos apegar muito a essa noção, de modo a ver tudo por suas lentes. Pensar com híbridos é, antes, fazermos pouco caso da sujeira, do barulho, da poeira, do tosco, da gambiarra. É não termos mais ojeriza a começos de fachada, é vermos na fachada mesma o começo.

A fachada que é também a fachada de um *convite*, como dizíamos há pouco. Para ser convidativo, um convite precisa de uma boa apresentação, de uma boa fachada, como uma propaganda talvez. Toda propaganda é, nesse sentido, mais ou menos mentirosa, mas a mentira não decorre simplesmente de que a realidade é diferente. Em todo caso, não de uma realidade já pronta de uma vez por todas, mas de um real como o que resiste, para falarmos como Latour. De um real como algo que se complexificou e se sedimentou, e assim ganhou a dureza da realidade. Por isso a propaganda é tão convincente: ela tem a leveza da escritura, da cabeça de vento, das paixões, em contraposição à dureza do rigor, do real. Ela não pune, ela premia. Ela olha para você enquanto escritura, enquanto mediação – em uma palavra, enquanto existência – e diz *sim*. É assim que ela lhe convida, aceitando você enquanto *você*, enquanto deferir e mediação, não você enquanto um *eu*, um sofrido, marcado e real eu. A propaganda coloca você em uma narrativa, ela diz “você é x e faz y”, ela lhe convida a brincar e, claro, você aceita. É certo que aquilo de que você quer brincar está *carregado* do peso da sedimentação; afinal, *você*

não é nenhuma nova pureza, que seria livre de todo peso. Mas ela lhe permite os voos que lhe são possíveis agora.

A filosofia, enquanto rigor, lamenta não ter o poder de convencimento da propaganda. E, de fato, ela nunca o terá, ao menos enquanto voar for mais eloquente do que rastejar. Se, no entanto, esta introdução/convite lhe parece confusa e pouco atraente, talvez isso seja em decorrência de um cacoete de filósofo que este texto não conseguiu superar. Mas, então, lembre-se de quando você se *apaixonou* inicialmente pela filosofia; lembre-se do quanto de *brincadeira* havia nesses primeiros contatos, como se os textos lhe abrissem um mundo muito mais do que encantado, muito mais do que estranho, muito mais do que misterioso. Talvez você possa voar com a filosofia; talvez, na verdade, muito mais do que isso. Talvez rastejar não seja algo desprezível, muito pelo contrário, agora que a mania de limpeza foi deixada para trás e os híbridos são aceitos como eles são.

No mais, aqui você não saberá muito mais do texto que se segue, ou melhor, que repete esta introdução. Não para evitar o caráter de fachada desta introdução, mas para mantê-la enquanto convite. A título de *teaser*, no entanto, você saberá agora em primeira mão que o começo, que aqui apareceu como fachada e como convite, aparecerá na Parte I como hesitação, especificamente a hesitação em começar a encher uma folha em branco com traços em uma tese de filosofia. Na parte II, como preguiça: aquela que não tem *vontade* de se envolver em *obras*, mas que é ela mesma uma *paixão* por *tarefas*. A preguiça como uma suspensão no e como começo, abominada pelo pensamento purificador, mas que o pensamento híbrido pode acolher de bom grado. A parte III é a do começo como leveza e brincadeira e, como tal, é escrita em segunda pessoa: você é x e faz y. Na parte IV, a conclusão é preparada como pensamento híbrido, isto é, aceitando o tosco, a *gambiarra*, de modo que nela você dirá, sem pudor, que o começo é x. Na conclusão, o começo é como neste começo de fachada, isto é, *convite*. O final é também uma fachada, pois não há, na verdade, final, da mesma maneira que nenhuma narrativa tem mesmo fim. O fim é sempre forçado, mentiroso, como se o mundo acabasse ali. Da mesma maneira, toda conclusão mente, o que você pode ver uma vez que a metafísica cotidiana de uma tese é deixada para trás pelo pensamento híbrido. Mas ele também lhe permite ver na “mentira” uma sedução, um convite. Não para *o que* virá, para o que está mais à frente, mas “o que” está entre “seu eu” e “isso”, aquilo que media – em uma palavra, você. Você virá, não um você=seu eu, mas você=você, em uma “igualdade” em que o que importa não é ela, mas a repetição. Você=você=você... – eis, talvez, a fórmula do começo.

PARTE I:
Hesitação

1 Começo e Deus

1.1 Quatro começos

Como *começar* uma tese de doutorado em filosofia?¹ Uma pergunta corriqueira nos departamentos de filosofia, cujas respostas mais rápidas costumam se *seguir* do *modus operandi* da prática acadêmica. Leituras, discussões, ideias, organização das ideias, redação do projeto, redação da tese. Muitas vezes, uma hesitação antes da primeira palavra, não só na escrita de teses de filosofia, é verdade, mas que talvez se intensifique se é levada a sério a ideia de que com a filosofia se pretende *inaugurar* alguma coisa. *Hesitação*: algo não mais simplesmente se segue. Este trabalho pretende ser uma exploração desse campo da hesitação, da lauda em branco, dos meses de bloqueio criativo. Se, de uma maneira ou de outra, a tese tem que começar, este trabalho tenta começar pelo drama, pelo imbróglio do começo, e não por sua resolução, pela dissolução do problema do começo em uma escrita que se produz “fluindo bem”, em que uma coisa “puxa” a outra, uma coisa *se segue* da outra. Algo se perde quando a crise de criatividade acaba, algo como uma exigência de criatividade que a dissipação da crise passa longe de cumprir. Pode ser que essa exigência seja meramente um ideal a ser deixado de lado, um exagero, uma pretensão por um começo absoluto. De todo modo, começaremos pela dificuldade em começar.

Como algo que não simplesmente decorre, que não se insere no fluxo, que não é suave, que não vem facilmente, o começo parece estar intrinsecamente ligado ao difícil, ao obstáculo, ao tropeço, à interrupção. A dificuldade é duplicada quando nos lembramos de que um livro é uma facilidade, uma concatenação, um “fluxo de ideias” que forma uma totalidade ao tornar algo presente². Se um livro começa algo, parece que ficamos com esse algo e perdemos o começo. Como poderia, então, haver um livro ou uma tese sobre o começo? E mais: de que modo poderíamos levar a sério a pergunta sobre como começar uma tese de filosofia, se não pudermos escrever um livro sobre o começo?

Apenas dois parágrafos escritos, mas já podemos nos perguntar se o começo já não está perdido, se já não nos rendemos ao que se segue, ao que continua algo, em detrimento do inaugural. De todo modo, a folha foi começada, no sentido em que começamos um bolo (começar como o francês *entamer*): começo não absoluto, uma vez que supõe o que é começado (que não é o que começa, o que se segue ao começo). Começo sem pompa, que não parece condizer com a ideia de começo como dificuldade, hesitação, obstáculo. A folha foi começada

¹ Uma versão destas primeiras seções apareceu em 2023, na Revista das Questões. Cf. André Arnaut, *Preconfiguração de uma tese: começo e Deus*, 2023.

² Cf. DERRIDA, J., *De la grammatologie*, 2015.

– e eis que assim se começa uma tese de filosofia. Não há drama. Há leveza, embora não seja a facilidade do prosseguimento. Aliás, esse começo é leve inclusive por não ser um prosseguimento, por não estar submetido a um *comando*, por estar solto no ar (*up in the air* como diz Hilan Bensusan em *Being up for grabs*³). Entre o peso do comando e a dificuldade de começar, há portanto a leveza do começar como *entamer*, uma espécie de *sim* para o que vem, ao invés de recusá-lo no prosseguimento do passado-presente – em uma palavra, na *presença*.

Uma tese de doutorado, portanto, pode começar sem imbróglio, sem que por isso seja um simples prosseguimento. Este trabalho, porém, pretende começar de uma quarta maneira: nem o começar como *entamer*, nem como sob o peso do comando, nem a *mera* dificuldade de começar. Começamos pela dificuldade – porém, pela dificuldade que surge de não se aceitar *facilmente* a dificuldade. Em outras palavras, esse trabalho começa pela (difícil) colocação em suspeita dos três outros começos.

1.2 A arbitrariedade no começo: começo e questões

Começar pela dificuldade pode, de fato, dar a impressão de que já há uma pré-decisão a favor de um começo absoluto. Além disso, o foco mesmo no começo já pode levantar essa suspeita. Afinal, por que essa importância toda ao começo? O que queremos com ele? Se fazemos tanto caso, se não simplesmente começamos pelo *entamer*, isso não significaria que já cedemos de antemão demais ao absoluto?

Talvez não haja uma imparcialidade frente ao problema do começo, precisamente por ser *começo*. Se há a possibilidade de se discutir um tal problema, para *então* adotarmos um ou outro “começo”, então já não se trata mais de começo (ou então já se decidiu pelo começo não absoluto). A discussão veio *antes* do começo, foi por ela que se começou. Portanto, este trabalho não é uma confrontação entre começos, para depois optar por um deles. Ele já adota de antemão um começo, que é precisamente a colocação em suspeita dos outros três.

Mas, então, um outro começo viria da colocação *em questão* desses quatro, e assim por diante. Há uma arbitrariedade no começo: ele não é regrado pelo prosseguimento, é claro, mas também por nenhum outro começo – pois, seja qual for a regra, ela teria que ser anterior ao começo. O começo pode ser o começo de uma regra, mas, por isso mesmo, ele vem antes da regra.⁴ Na medida em que uma questão pode ser colocada, um novo começo pode vir: há uma

³ Cf. BENSUSAN, H., *Being up for grabs*, 2016.

⁴ Não apenas o prosseguimento é regrado. O começo não absoluto do *entamer*, por exemplo, também coloca suas regras, como a “lógica do suplemento” que Derrida menciona. Cf. tb. Bensusan sobre a lógica da adição.

afinidade entre questões e começos.⁵ Mas uma questão sempre *pode* ser colocada: a regra que permite ou proíbe foi, de uma maneira ou de outra, instaurada – e é sobre essa instauração, esse começo, que a questão incide. É por isso que o ceticismo nunca é derrotado: ele apela para o não regrado, para o começo de toda regra. A questão pode ser sensata, plausível, descabida, estúpida, de má-fé, mas tem sempre um começo como sua condição de possibilidade.

1.3 Uma tese, mas sob uma outra luz

Então, o começo enquanto tal seria arbitrário, e ligado às questões. Mas, como podemos falar aqui de todo começo? Para isso, não precisaríamos da neutralidade, que no entanto vimos ser incompatível com o começo? É que, ao falarmos sobre o começo, estamos tornando-o presente. Um certo inteligível é extraído e deixado à disposição⁶ – no caso, o começo como arbitrário, com afinidade às questões. Temos uma *tese* sobre o começo, que podemos usar de tal e tal maneira, e que pode eventualmente ser colocada à prova em uma discussão. Mas não vamos aqui *começar* uma “tese” de doutorado em filosofia deixando inquestionada a ideia de tese. Por outro lado, ao que parece, não podemos simplesmente abandonar as ideias de tese, presença, inteligibilidade. Elas são o que temos à mão, são nelas que nos movemos.

Heidegger diz que nossa “época” é a da metafísica (metafísica da presença, “niilismo”).⁷ Sua “virada” (Kehre) é eventualmente possível, e está ligada a um pensamento não mais como mera extração do inteligível ou vontade de poder (Macht), mas como uma meditação (Besinnung). Essa meditação não é já a virada, mas a preparação para ela, de modo que ela ainda se move na presença. Derrida, que diagnostica nossa época como a do “logocentrismo”, pensa esse estar em uma época como um “fechamento” (clôture): não podemos ver para além dele, mas podemos ver o limite.⁸ Assim, o fechamento (e, nesse ponto, também a Besinnung), implica já uma alteração na presença. Não se trata mais da mera ou inquestionada presença, mas da presença em um outro *estilo* (no caso, o estilo da desconstrução).⁹ A presença é dessa maneira não abandonada ou superada, mas colocada em perspectiva: uma perspectiva histórica, porém não historiográfica (uma vez que a historiografia seria só mais uma forma da metafísica da presença).

Da mesma maneira, isso ainda é uma tese, e um livro. Porém, um livro e uma tese nessa nova luz, nesse outro estilo. Mas isso não é suficiente para resolver o problema. Pois há ainda

⁵ Cf. BENSUSAN, H. *Op. cit.*, 2016.

⁶ Cf. HEIDEGGER, M. *Bremen and Freiburg lectures*, 2012.

⁷ Cf. *Ibidem*, p. , e HEIDEGGER, M. *History of being*, 2015.

⁸ Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*

⁹ Cf. *Ibidem*.

o risco de que a presença, mesmo nesse outro estilo, caminhe em direção à velha presença e não ao começo. Os procedimentos da metafísica da presença (“crítica”, avaliação de corrigibilidade), se não podem meramente ser abandonados, devem também estar sob essa nova luz. O importante aqui, se nos alinhamos a Heidegger,¹⁰ é que pensar seja uma repetição que a cada iteração seja mais começante: menos prosseguimento, menos presença, menos presente, e cada vez mais, para falar como Levinas, um passado que nunca foi presente.¹¹ Trata-se de uma inversão na temporalidade mesma do pensamento: não mais uma presença a si desde a qual se prossegue, mas uma presença a si cujo outro estilo significa sempre um recuo, porém não no sentido de um antes *a partir* do presente. O recuo não se segue do presente – é essa a ideia de uma repetição mais começante.

Esse recuo, note-se, nunca vai tornar presente ao pensamento esse começo mais começante. Como aponta Derrida,¹² o que é “inteiramente outro” (tout autre) com relação à presença só se anuncia no que não é ele, em uma estrutura de reenvio (renvoi). Levinas fala do Outro como o rosto de Outrem, que não aparece como uma presença plena, mas apenas como minha liberdade investida da responsabilidade pelo outro. Para Heidegger, ao invés de ser um fundamento, uma presença da qual se segue alguma coisa, o começo é antes um “afundamento”, um abismo (Abgrund), que, poderíamos dizer, só se manifesta como ausência, como um reenvio indefinido.

1.4 Começo e interrupção: o Outro

Há assim, algo de divergente, de ruptura, de interrupção no pensamento do começo. O começo aparece no que não é ele, mas não como um complemento. Não se trata de inferir o que está ausente como o que completa uma totalidade. Se a relação do começo com a presença, com o começado, fosse de complementariedade, ele se reduziria inteiramente à presença, ele seria um prosseguimento dela. Uma vez que o começo só aparece no elemento da presença, esse aparecer teria mais a ver com o que a rompe ou a fere, para falar como Levinas. Heidegger mesmo, no entanto, não pensa o começo por essa via: ele está ligado mais a um Mesmo, que não é o mesmo da identidade,¹³ mas como deixado ser, ou melhor, seer (Seyn), o ser no seu sentido onto-histórico. O outro com relação a esse Mesmo é o esquecimento do seer, que deve em última instância ser reduzido ao Mesmo,¹⁴ submetido a sua verdade, mesmo tratando-se

¹⁰ Cf. HEIDEGGER, M. *Op. cit.*, 2015.

¹¹ Cf. LEVINAS, E. “La trace de l’autre”, in *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, 2010.

¹² Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 66.

¹³ Cf. HEIDEGGER, M. *Op. cit.*, 2015.

¹⁴ Cf. LEVINAS, E. “Transcendence et hauteur”, in *Liberté et commandement*, 2008.

aqui da verdade como “clareira”, que, assim como a clareira de uma floresta, não leva a lugar nenhum, não é o fundamento de um prosseguimento, mas um afundamento. Aqui o risco de que falamos acima, a saber, da velha presença ser retomada sob a máscara de seu novo estilo, mostra-se de forma clara: toda mudança de estilo ou luz não é suficiente aqui para evitar a redução do outro ao Mesmo. Bensusan¹⁵ fala de um outro que chega depois, isto é, nesse caso, de um outro que já é pensado a partir da verdade como clareira, de um outro que pode informar o Mesmo, mas não interrompê-lo, não feri-lo. A filosofia, sob essa forma da “meditação do seer”, é uma procura por um retorno a um Mesmo perdido, esquecido, com relação ao qual o outro aparece precisamente como o esquecimento a ser combatido. Um retorno, uma nostalgia de casa, depois de errar pelos outros.¹⁶ Começo aqui é começo perdido, que se deixou escapar em meio aos outros, e que então precisa ser reivindicado de volta. Pode ser, inclusive, que muito da sedução da ideia de começo esteja nessa aversão ao outro, no desejo de recomeçar longe da hostilidade do outro. No entanto, o outro *como hostil* não é o outro como outro, mas um outro *já modificado*, um outro que já sofreu uma redução ao Mesmo – e que, portanto, no fundo não condiz com a ideia de começo. É como se Heidegger mesmo não tivesse sido fiel a sua ideia de repetição mais começante. Bensusan repete esse outro que vem depois (*xenos*) de maneira mais começante: o outro agora é *xeinos*.¹⁷ *Xeinos* é o outro não como o que de uma maneira ou de outra vem se encaixar na narrativa, mas o que já constrói também a narrativa.¹⁸ Note-se que não se trata meramente de propor uma nova tese sobre o outro, que se pretende uma melhor candidata a estar correta – isso seria ainda a verdade ligada à corrigibilidade, de modo que ainda estaríamos presos à temporalidade do prosseguimento. Bensusan *repete xenos* como *xeinos*: todo *xenos* já é *xeinos*, isto é, o outro vem antes da narrativa, mas então é por ela reduzido. Em outras palavras, *xeinos* está para *xenos* assim como o começo está para o prosseguimento.

Dessa maneira, o começo mais começante não é uma alergia ao outro, o outro como hostil, mas *xeinos*, ou o outro antes de sua hostilidade. Mas, digamos uma vez mais, não como meramente uma tese sobre o começo. Isso significa que *xenos* não é eliminado em prol de *xeinos*. *Xenos* permanece, mas, novamente, sob uma nova luz, e é no elemento de *xenos* que *xeinos* se manifesta, uma vez que *xeinos* não pode se tornar uma presença plena. Levinas pensa a alergia ao outro ou o “ontologismo”, de um ponto de vista mais começante, como separação

¹⁵ Cf. BENSUSAN, H. An-Arché, *Xeinos*, urihi a: The Primordial Other in a Cosmopolitical Forest. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, v. 17, n. 1, p. 502-526, 2021.

¹⁶ Cf. LEVINAS, E. “La philosophie et l’idée d’infini”, in *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, 2010.

¹⁷ Pois talvez o termo “*xeinos*” seja mais arcaico que “*xenos*”.

¹⁸ Cf. BENSUSAN, H. *Op. cit.*, 2021.

ou ateísmo.¹⁹ É assim que a *participação* do outro em mim é recusada. Não sou um prosseguimento do outro. Sou o Mesmo, a identificação, inclusive se entendemos esse Mesmo no sentido heideggeriano visto mais acima. Sou separado assim dos outros, Eu como liberdade, como ateísmo frente ao ontoteológico. A liberdade é redução do outro ao Mesmo em seu processo alérgico, mas aquilo que ela precisamente não pode reduzir é que haja um outro a ser reduzido, um outro antes da redução, o mais começante xeinos, para falar como Bensusan, ou o levinasiano “rosto do Outro”. Uma vez que o rosto escapa qualquer redução ao Mesmo, não há, frente a ele, esquiwa possível para a liberdade – não há retorno para casa, identificação de si a si (ou de mim a mim, já que não se trata aqui de um ponto de vista simétrico e totalizante, uma vez que assim nos manteríamos presos dentro do Mesmo). O rosto dessa maneira interrompe ou fere a liberdade: ele se torna obsessão, um ter que responder por ele sem salvação possível – em suma, o Mesmo é “infinitamente” responsável pelo Outro enquanto rosto. Interrompido o processo de identificação de mim a mim, não me torno o Outro – pois isso seria ainda uma salvação – mas sou *substituído*: o um-pelo-outro (*l'un-pour-l'autre*).²⁰ O Eu, a liberdade, não é assim eliminado: é só como minha interrupção que o rosto aparece. A hostilidade ao outro é assim o elemento em que o Outro aparece.

1.5 Não se trata de ter convicções sobre o começo

Assim, podemos talvez dar continuidade a nossa “tese” sobre o começo, que dizia, até o momento, que todo começo é arbitrário e ligado às questões. Se acrescentamos a isso que o Outro, xeinos, é mais começante que o Mesmo heideggeriano, temos também que o começo é já uma alteridade. Além disso, pelo que vimos acima, podemos também dizer que o começo se manifesta em um elemento que não é ele. Deixemos claro aqui, antes de continuarmos, que o problema do começo só é tal se não colocamos antes do começo um aparato mais ou menos já estabelecido sobre como *proceder* diante do problema. Sobretudo porque não se trata de proceder, de prosseguir, mas de uma repetição mais começante. Não é portanto que já “conquistamos” o que mencionamos logo acima sobre o começo. Dessa maneira, não se trata de um “fincar pé” nas “teses” sobre o começo; não se trata de ter sobre ele *convicções*. Bensusan²¹ nota que convicções fazem parte da “primazia do necessário”, isto é, estão inseridas no escopo de um comando, ou têm afinidade com o que no nele já é um prosseguimento, e não

¹⁹ Cf. LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*, 2000.

²⁰ Cf. LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1978.

²¹ Cf. BENSUSAN, H. *Op. cit.*, 2016.

com o caráter começante que também há em todo comando. Convicções, enquanto tais, são *seguidas*.

Se, porventura, queremos, com o começo, poder ter sobre ele convicções sólidas, ou mesmo crenças bem justificadas, certamente não “começamos bem”. Não se trata mais, com o começo, de episteme. Mas também não se trata da presença a si em geral, da qual a episteme seria só um tipo. Assim, se aqui “pensamos” o começo, “pensar” não pode significar um mero tornar presente a si. Não é, portanto, que haveria uma ausência a respeito do começo, que o pensamento sobre ele deveria então suprir. Nenhuma grande novidade com relação ao que dissemos até aqui. O problema é que é precisamente assim que pensamos. Ou, de uma maneira supostamente mais cautelosa, é precisamente assim que nos *representamos* o pensamento. De novo a mesma ideia: há, sobre o pensamento, algo de ausente que devemos tornar presente. Há, é claro, alternativas a esse pensamento: a meditação (Besinnung) heideggeriana, um pensamento em que o outro já venha de saída e não depois (Bensusan), a obsessão ou responsabilidade infinita levinasianas. No entanto, uma vez mais, é no elemento desse pensamento como presença a si que estamos, e é nele que o começo terá que se manifestar: novamente, a nova luz ou estilo.

1.6 O estilo da desconstrução: declaração e descrição

Esse novo estilo significa que a ausência e a presença a si não são mais tudo aquilo de que se trata. Como diz Derrida²², há um jogo de presença e ausência, incompreensível para a metafísica e para a ontologia. Mas seu diagnóstico de “logocentrismo” se distingue não só do de Heidegger (metafísica, nihilismo), como também do de Levinas (ontologismo). Tanto Heidegger como Levinas ainda estariam presos ao logocentrismo, a não ser sob uma certa leitura, a saber, a desconstrucionista. Esse diagnóstico derrideano está estreitamente ligado à noção de “significado transcendental”. Trata-se da ideia de que a escrita é significante da voz, que por sua vez é significante de um significado que é ele mesmo uma impressão ou reflexo direto das coisas na alma – o significado transcendental.²³ Os significantes seriam assim meramente acessórios, instrumentos, não tendo nenhum papel constitutivo. Em especial, a escrita, significante de significante.²⁴ A escritura é assim o que vem de fora se adicionar ao

²² Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2015, p. 333.

²³ Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2015.

²⁴ Em *His master's voice* (Stanislaw Lem), a escritura alienígena mostra como a escritura ela mesma é alienígena, exteriorizada, rejeitada por uma interioridade, que ora é o significado, a mensagem, ora é a reapropriação mesma do exterior em nosso sistema de meios e fins, e, finalmente, a noção mesma de meios e fins, ou de sistema, ou até mesmo de noção... Afinal, um mero sinal “alienígena”, veículo de uma mensagem, não seria nada além de ocidental, demasiado ocidental, ao invés de realmente alienígena. Há, assim, um sentido

significado, uma mera exterioridade, um mero sensível. Afinal – pensamos talvez ao ficarmos sabendo de Derrida e sua atenção à escritura – “por que essa importância à escritura? Mas, como? A escrita, mesmo?” Pois o que importaria mesmo seria o significado, e não como ele foi representado por seus significantes, por traços, rabiscos ou não importa o quê! É claro, no entanto, que algum significante tem que importar, a não ser que se pretenda apenas uma contemplação silenciosa do significante transcendental. A voz (phoné) então atrai o foco para si, uma vez que é o significante mais próximo do significado transcendental. Ela se torna então o meio do pensamento enquanto logos, isto é, precisamente o pensamento que se avizinha desse significado. Dessa maneira, logocentrismo e fonocentrismo estão ligados.

Portanto, o problema a ser diagnosticado não se limita à episteme, não se trata apenas da niilista extração de inteligência pela metafísica. Mas tampouco se trataria exatamente de uma aversão ao outro como para Levinas. Para Heidegger, e também para Levinas, *algo foi perdido*: o Ser e o Outro, respectivamente. Assim, embora em Levinas se trate da anti-nostalgia por excelência, também aí há uma perda: precisamente, o que se perde com a nostalgia – o Outro. Isto é: o outro *enquanto outro*, ou o outro *mais começante*. Há algo de *original* nesse Outro, que foi corrompido, degenerado por exemplo no outro como hostil. No entanto, a *distinção* entre começo e origem é central para a ideia de começo. Origem é o começo enquanto começa algo, não o começo enquanto começo.²⁵ Bensusan enfatiza, com Agamben, o duplo sentido de arché, como comando e como começo. O comando começa algo, é começo como origem, não enquanto começo. Nesse sentido, o original já supõe uma perda: a perda do começo. A origem seria uma degeneração do começo. O começo, enquanto tal, não começa nada. Mas, como vimos, o começo só se manifesta em um elemento que não ele. O começo se manifesta *na origem*, do mesmo modo que a an-arché se manifesta na arché, (o começo, o não comandado, que se manifesta no comando, o comando como origem).²⁶ Portanto, o que há de original no Outro é precisamente o elemento em que o começo aparece – no caso de Levinas, o Mesmo ou a liberdade enquanto interrompida pelo Outro. A origem torna o começo presente, ela o substitui, ela é seu *suplemento*, para escrevermos como Derrida. E eis que Levinas também está

em que a escritura só é realmente tal se ela vier do espaço sideral. O dia em que “faremos contato” será um marco não na medida em que uma comunicação for estabelecida – isso, com o tempo, se revelaria um entediante “mais do mesmo”. Ao contrário, o marco estará na descoberta da escritura, do que é expulso para um fora até mesmo na ideia desconstrucionista de escritura. Em *Solaris*, o “contato” não é nada menos do que a desestabilização da metafísica ocidental do eu. “Queremos fazer contato” enquanto “nossos eus querem fazer contato” esquece que a perspectiva alienígena não tem a menor ideia de que as pessoas pretendem se identificar com seus eus. O oceano de Solaris, assim, no melhor bom senso alienígena, “diz olá” para a mediação, para a escritura, para os fantasmas do “inconsciente”.

²⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Op. cit.*, 2015, para a formulação de Heidegger dessa distinção.

²⁶ Cf. BENSUSAN, H. *Op. cit.*, 2016.

dominado pelo jogo de ausência e presença, pelo jogo do suplemento. A nova luz ou novo estilo não é apenas colocar o começo em outro elemento: ela é como que uma perspectiva desde a qual o jogo pode ser visto como jogo, desde a qual a suplementação é tomada em sua lógica, ao invés de se estar meramente dominado por ela. De maneira que não se trata mais de um grande perdido ou, como diz Derrida, do mito do começo simples,²⁷ mas da complexidade da estrutura de suplementaridade. Nessa estrutura, o reenvio é sempre reenviado uma vez mais, não há para ele um termo – não há o significado transcendental, o grande perdido, o começo simples. Sempre significante de significante – nesse sentido amplo, escritura. Tomar esse remeter indefinido como tendo um termo (mesmo que necessariamente inatingível) – eis precisamente o logocentrismo.

É assim que não apenas Heidegger, mas também Levinas ainda é um continuador da metafísica da presença. Isso, no entanto, se eles já forem lidos metafisicamente, ou “mal lidos”, segundo Derrida.²⁸ Essa leitura metafísica depende de que a diferença entre começo e origem seja tomada como uma *distinção* e não como *diferença*²⁹ suplementar.³⁰ Pelo que Levinas *declara*,³¹ o Outro é um termo no deferir, é um outro enquanto outro, mais começante e que se degenera por exemplo no outro enquanto hostil, ou na ideia de origem. Portanto, no que Levinas declara, o começo se *distingue* da origem. A declaração é voz, é fonocentrismo e logocentrismo: desejo e esforço de tornar presente o significado transcendental. Ela é, portanto, dominada pelo jogo do suplemento, da ausência e presença, ao qual porém ela deve, enquanto declaração, permanecer necessariamente cega. Esse jogo do suplemento ou da *escritura*, no entanto, é o que Levinas *descreve* no esforço de tornar presente o significado transcendental. Pois, enquanto o não corrompido, o significado transcendental *deve* vir antes da presença (o começo antes da origem, o Outro antes do outro). Ele então se apresenta em um substituto, em um suplemento. O Outro precisa desse suplemento: sem ele, ele não seria Outro. Mas o suplemento, precisamente por ser suplemento, é falta do Outro, é origem e não começo, é outro e não Outro. O suplemento deve então ser suplementado mais uma vez. Isto é: a falta e o suplemento estão por todos os lados, e o suplemento é ele mesmo sempre uma falta, de modo que sempre pede mais suplemento. Sem a declaração, temos apenas esse jogo do suplemento. Uma leitura metafísica ou ruim, portanto, seria, poderíamos dizer, aquela que já compartilha da declaração,

²⁷ Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2015.

²⁸ Cf. *Ibid.*

²⁹ Cf. *Ibid.*, para a aplicação dessa ideia na leitura derrideana de Rousseau.

³⁰ Diferença, como pertencendo à estrutura suplementar, tem também o sentido de deferir, despachar, reenviar. O “a” no lugar do “e” de “diferença” é uma diferença de escrita – ou suplementar – uma vez que “*différence*” e “*différance*” se pronunciam da mesma maneira em francês. Cf. *Ibid.*

³¹ Cf. *Ibid.*, sobre declarar e descrever ligados à leitura desconstrucionista.

aquela que já compartilha o desejo do significado transcendental, do começo (simples, absoluto), do Outro,³² e do esforço de levar a cabo esse desejo. Tal leitura já pensa a partir de uma distinção entre começo e origem, e não a partir de uma unidade suplementar entre eles na diferença.

A leitura no estilo da desconstrução, por sua vez, não fonocêntrica, não logocêntrica, é aquela que lida com o jogo do suplemento, com o descrito, contra o desejo de começo simples. O suplemento, a escritura contra o significado transcendental; a descrição contra a declaração. A declaração, no entanto, é uma necessidade dado o fechamento (clôture) na época logocêntrica. Não podemos simplesmente sair dela ao nosso bel prazer, mas podemos, desde dentro, ver o cerco, o limite. Assim, a estrutura suplementar, a escritura nesse sentido amplo – ou a “arqui-escritura” – correm sempre o risco de recaírem no “pré-crítico”,³³ correm o risco de serem tomadas como o significado transcendental – isto é, correm o risco de se submeterem à declaração. Mas, se não podemos evitá-la, podemos ao menos rasurá-la, riscá-la, passarmos um *traço* sobre ela: e, desde dentro do logocentrismo, vemos o seu limite. Pois o traço é gráfico, é escritura. É a recusa da leitura declaratória em prol da descrição, do jogo suplementar. E eis então o estilo da desconstrução. Não se trata mais, assim, de ter como pano de fundo um “sim” ou um “não” a respeito *do que* é declarado,³⁴ não se trata de tomar a pertença (*appartenance*) a um fechamento como uma fidelidade (*allégeance*) a ele. Uma leitura desconstrucionista de Heidegger e de Levinas, portanto, deve passar o traço sobre o declarado. O que, como nota Derrida,³⁵ Heidegger mesmo fez no seu ~~Seer~~. Levinas, por sua vez, pensa o Outro também como traço,³⁶ como um passado que nunca foi presente, aproximando-se aqui talvez de pensá-lo como a escritura ou o suplemento mesmo, e não como o grande perdido.

1.7 Levinas contra o jogo: o traço como gravação e gravidade

Dessa maneira, o jogo do suplemento seria mais começante do que a ideia do começo simples ou do grande perdido, uma vez que a declaração mesma faz parte do jogo. É certo que esse “mais começante” talvez só faça sentido dentro do fechamento do logocentrismo, no desejo de ainda ver na arqui-escritura ou estrutura suplementar algum grande perdido. De qualquer maneira, no entanto, estamos no fechamento e só podemos ver seus limites, não seu “além”. O

³² Derrida chama esse desejo de “desejo de origem”, que seria aqui equivalente ao que chamamos de “desejo de começo”, dada nossa discussão sobre começo e origem.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 86.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 87.

³⁵ Cf. *Ibid.*

³⁶ Cf. LEVINAS, E. “La trace de l’autre”, in *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, 2010.

suplemento sempre pode ser mal lido, sempre pode haver a respeito dele uma *declaração*, isto é, ser tomado de modo fonocêntrico, logocêntrico. O suplemento *deve* então ser rasurado, e ficamos então com a descrição, a escritura, o jogo do suplemento. Mas o “deve” é ele mesmo a exigência de um suplemento, perante a falta do suplemento enquanto suplemento, do suplemento não corrompido, mais começante. De novo, portanto, o fechamento. Ainda desejo de começo, desejo do grande perdido, *desejo do Outro*.

Aliás, é precisamente por esse desejo do Outro que, em *Totalidade e Infinito*, Levinas *começa*.³⁷ Não é, no entanto, que, assim como em Derrida, também em Levinas o foco estaria no desejo, como se ele pudesse ser de certa maneira abstraído do Outro, como se se falasse desde o ponto de vista do desejo como ativo, como se o Outro fosse *desejado*. O Outro para Levinas não seria um grande *perdido*. Ele não é uma passividade frente ao desejo. Ele nada tem a ver com ter sido perdido, ou com qualquer coisa que se espere dele. Como tantas vezes Levinas repete, a relação com o Outro, o outro enquanto outro, é tal que não há salvação possível, de modo que não se trata de suplementar o Outro tornando-o presente. Não haver salvação aqui não está ligado ao suplemento nunca ser uma presença plena, mas, ao contrário, a *me* tirar da minha presença a mim, da minha identificação a mim mesmo, e eu ser *substituído* pelo Outro. Aqui, portanto, substituição não seria suplementação. O suplemento torna presente, ao passo que a substituição desfaria a presença. O um-pelo-Outro que interrompe minha liberdade pode ser lido como um suplemento que torna presente o Outro. Mas não se trata apenas disso. O jogo agora é outro, não é mais o jogo do suplemento. Ou melhor: sobretudo não se trata mais de jogo.³⁸ Se o Outro está aqui ainda ligado a uma declaração, ela não está inserida em um jogo. Pois a declaração aqui não é *neutra*, não provém de uma estrutura suplementar; tampouco ela é *minha*. Isto é: se insistimos que o jogo e o Outro ainda estão, respectivamente, ligados à descrição e à declaração, temos que é *o Outro que declara*. Não é que ele seja *desejado* por mim enquanto um Outro que declare; também não é que ele seja *colocado* assim pela estrutura suplementar. O Outro não se insere depois na narrativa, a saber, naquela que diz que ele *deve* satisfazer tal e tal condição. A descrição, por sua vez, não está assim eliminada: podemos descrever o jogo suplementar do esforço de tornar o Outro presente. Mas o Outro nada tem a ver com isso – eis a declaração, mas dele mesmo, e logo de saída.

Começar pelo desejo do Outro significa, então, em Levinas, já uma inversão de perspectiva, de acordo com a qual o Outro não pode ser um grande perdido. O Outro não é

³⁷ Cf. LEVINAS, E., *Op. cit.*, 2000.

³⁸ Cf. LEVINAS, E., *Op. cit.*, 1978, contra a ideia de jogo quando se trata do Outro.

regrado pelo desejo, nem por qualquer estrutura. Ele é arbitrário. Mas não se trata do arbitrário de qualquer questão.³⁹ Pois, se pensamos a questão como tendo um questionado, ou um horizonte, ela não é plenamente arbitrária, uma vez que só faz sentido nesse horizonte. O arbitrário enquanto tal prescinde de qualquer horizonte. Enquanto questão, ele é a colocação em questão do horizonte enquanto tal. Não que seu horizonte seja agora o horizonte enquanto tal. Não há como recuperar a regra de sua manifestação: ela se manifesta interrompendo a regra ou minha liberdade. Ela simplesmente vem, mais começante do que qualquer condição. Arbitrária. O Outro que já vem de saída. *Xeinos*.

Enquanto questão, o Outro portanto *me* coloca em questão. Isso não é uma condição para o Outro, mas a interrupção mesma de toda condição. Podemos então dizer que, se toda questão incide sobre um começo, a minha colocação em questão pelo Outro incide sobre um começo mais começante. O Outro me coloca em questão. Não é no entanto que o Outro é primeiramente um *existente*, que então vem e me coloca em questão,⁴⁰ uma vez que não há uma ontologia em que o Outro possa se *inserir*. Falar de “existente” aqui já é fazer o Outro vir depois na narrativa. O Outro não está lá e depois me questiona; ele é a colocação mesma de mim em questão, ele é minha interrupção mesma. Mas isso não significa que o Outro se reduz à sua relação a mim. Pelo contrário: uma vez que se trata de me interromper, também essa relação, essa minha narrativa que pretende encaixar o Outro deve ser interrompida. Assim, não há um plano de simetria Eu-Outro: não se trata de um Eu-Tu, mas do que Levinas chama de “eleidade” (*illicité*). Terceira pessoa como distanciamento de um passado irrecuperável e que nunca foi presente – como distanciamento do *traço* (*trace*). Traço aqui tem o duplo sentido de traço gráfico e de rastro.⁴¹ Porém, o traço como rastro de um passado que nunca foi presente não deve ser tomado como *significando* esse passado.⁴² Um passado assim significado seria dessa maneira recuperado em um presente - na presença do significado transcendental, para falarmos como Derrida. Estamos aqui bem próximos da ideia derrideana de traço. “[O traço] é a perturbação mesma se imprimindo (estaríamos tentados a dizer se *gravando*) de irrecusável gravidade.”⁴³

A escritura aqui, no entanto, não é o suplemento e seu jogo, mas a substituição e sua gravidade. A declaração do Outro, sua voz, a voz do rosto que diz “Tu não me matarás”,⁴⁴ não

³⁹ Cf. acima, p. 6.

⁴⁰ Cf. LEVINAS, E. *Op. cit.*, 2000.

⁴¹ “Rastro”, aliás, costuma ser a escolha nas traduções para o português.

⁴² Cf. LEVINAS, E. *Op. cit.*, 2010, p. 282.

⁴³ LEVINAS, E. *Ibid.*, p. 282. Tradução minha.

⁴⁴ Cf. LEVINAS, E. *Op. cit.*, 2000.

fala de maneira fonocêntrica, ou logocêntrica. Ela “fala” já com a gravidade da gravação, da impressão, da inscrição. A voz, desse ponto de vista não logocêntrico, é já escritura, é já traço (como também em Derrida). A gravidade da relação com o Outro, a gravidade de sua arbitrariedade absoluta, que contrasta com o regrado do jogo, não é a pseudo-gravidade do termo no deferir (pseudo, pois o termo sempre pode ser descrito em seu jogo de complementaridade). Essa gravidade é a da inscrição como desejo do Outro. Não se trata do desejo de um inalcançável (pois também aqui o Outro seria termo). Não se trata, sobretudo, de alcançar o quer que seja com o desejo do Outro. Alcançar é um retorno a si do Mesmo. O desejo do Outro é um perder-se para o Mesmo – é o um-pelo-Outro da substituição. A escritura, como ausência, é a morte para a presença a si do logocentrismo:⁴⁵ o desejo do Outro é o pão arrancado da minha boca, o envelhecimento, até a morte.⁴⁶ Mas o jogo do suplemento recupera uma parcela dessa vida do logocentrismo, dessa presença a si. Afinal, esse jogo é precisamente o de tornar presente por meio do suplemento, uma presença não plena, é verdade, mas que salva da ausência completa.⁴⁷ Além disso, por poder ser descrito em suas regras, tal jogo é ele mesmo um suplemento ou uma consolação para quem assim pode se ver inserido nele, mesmo que seja uma consolação pessimista. Por outro lado, não é que o desejo do Outro seja a morte para o Mesmo. Pois a morte também é um retorno a si do Mesmo por meio do pessimismo. Não se trata de ausência completa, da mesma maneira que não se trata de presença plena – mas também não se trata do suplemento, que estaria entre a presença e ausência, mas que recupera a presença a si na salvação, mesmo que parcial. Substituição, obsessão, vigília, má consciência, responsabilidade infinita – eis como Levinas caracteriza o desejo como escritura, ou, poderíamos dizer, como inscrição do Outro em mim. “Tu não me matarás” está *inscrito* em mim.

Começar pelo desejo do Outro é, portanto, começar pela escritura, e sem retorno ao logocentrismo. Aqui se trataria de um Outro que vem logo de saída, e não depois de uma narrativa. Mas não se trata de um Outro que venha, *lado a lado* com o Eu, construir a narrativa. O Outro e o Eu não estão no mesmo plano. Esse *mesmo* plano é um Mesmo, uma logocêntrica identificação de mim a mim. Levinas não fala de construção, mas de *obra*, um movimento sem retorno do Mesmo ao Outro,⁴⁸ que depende portanto de uma ingratidão do Outro, uma vez que a gratidão implicaria esse retorno. A Obra também não pode significar para o Mesmo a

⁴⁵ Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2015.

⁴⁶ Cf. LEVINAS, E., *Op. cit.*, 1978.

⁴⁷ Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2015.

⁴⁸ Cf. LEVINAS, E., *Op. cit.*, 2010, p. 266-267.

recompensa de sua finalização. Ela só pode então ser um movimento paciente, de modo que eu renuncie a ser contemporâneo de sua conclusão, de modo que o porvir da Obra seja indiferente a minha morte.⁴⁹ Generosidade radical, como uma fome sem retroalimentação negativa, sem satisfação, fome que gera outras fomes.⁵⁰ Como uma fome, mas não exatamente; não se trata de apetite, uma vez que no Desejo do Outro o Outro não é o desejado, não é uma passividade. Por outro lado, também não é que, nele, eu seja meramente passivo: o cenário de um desejo que simplesmente me captura ou me arrebatava também é uma narrativa que viria antes do Outro. Enquanto escritura, o desejo do Outro poderia dar a entender que ele seria uma reabilitação do que o logocentrismo só pode ver como exterioridade, como o “sensível”, uma reabilitação de uma passividade que para o logocentrismo seria um princípio de morte. Mas isso seria ainda uma versão da escritura por demais logocêntrica. O Outro e sua inscrição em mim vêm antes *do que* quer que eu pense *ser* essa inscrição. Ele vem me *substituir*, me *interromper* precisamente quando logocentricamente estou a reduzir o Outro ao Mesmo.

1.8 Levinas e o Desejo do Outro como discurso antes do discurso

Poderíamos, no entanto, nos perguntar aqui por que Levinas insiste em falar de *desejo* ao falar da relação entre o Mesmo e o Outro. Afinal, uma vez que é a responsabilidade infinita, tal relação é ética, como tantas vezes frisa Levinas. Então, por que *desejo*? Levinas procura deslocar a relação ética da autonomia para uma certa heteronomia.⁵¹ O problema com a autonomia, nos termos desta nossa discussão, é que ela é logocêntrica. A ideia do ético comandando uma liberdade faz aparecer o problema de precisamente como pode ser possível que a liberdade enquanto tal seja comandada. Como o que não se dobra pode ser dobrado?⁵²

Desde a Antiguidade, essa impossibilidade do comando e da ação é resolvida pela afirmação de que comandar é estar de antemão em acordo com a vontade que é comandada.

Na “República”, Platão diz: enquanto chefe, nenhum chefe se propõe nem se ordena o que é útil a ele mesmo, mas o que é útil àquele que ele comanda. Comandar é então fazer a vontade daquele que obedece.

A aparente heteronomia do comando não é, na realidade, senão uma autonomia, pois a liberdade do comandar não é uma força cega, mas um pensamento razoável. A vontade não pode receber a ordem de uma outra vontade senão porque ela reencontra essa ordem nela mesma. A exterioridade do comando não é senão uma interioridade (...) (LEVINAS, 2008, p. 34. Tradução minha)

Mas, de acordo com Levinas, a noção de autonomia acaba acarretando outros problemas. Não há como saber se a tirania não penetrou na vontade, não há como saber se

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 267.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 270.

⁵¹ Cf. LEVINAS, E. “Liberté et commandement”, in *Liberté et commandement*, 2008.

⁵² Cf. *Ibid.*, p. 34.

aquilo que nos aparece como livre obediência a um comando ético não é, na verdade, já uma inclinação da alma tiranizada. Mas então a liberdade, contra essa ameaça de tirania, institui uma ordem racional externa, sob a figura da obediência à lei.⁵³

Eis então nossa conclusão até aqui: impor-se um comando para ser livre, mas precisamente um comando exterior, não simplesmente uma lei racional, não um imperativo categórico sem defesa contra a tirania, mas uma lei exterior, uma lei *escrita*, munida de uma força contra a tirania, eis, sob uma forma política, o comando como condição da liberdade. (LEVINAS, 2008, p. 40. Tradução minha. Grifo meu)

A escrita já aparece portanto como uma exterioridade que garanta o comando ético, contra a mera interioridade de uma presença a si que pretende encontrar nela mesma o comando. Porém, *para a liberdade*, para a presença a si, para o pensamento livre enquanto tal, a exterioridade da lei escrita é precisamente uma mera exterioridade, que continua sendo recusável, mesmo que insensatamente.

O ato individual da liberdade se decidindo pela razão impessoal não decorre ele mesmo da razão impessoal. Ninguém quer, com efeito, forçar o outro a aceitar a razão impessoal da escrita, exceto por tirania, pois pela persuasão, isso suporia já a aceitação prévia da razão impessoal.

No início da República, bem no início, antes mesmo que se comece, é dito: você conseguiria convencer as pessoas que não querem ouvir? (LEVINAS, 2008, p. 41-42. Tradução minha. Grifo meu)

Antes mesmo que se comece, isto é, antes mesmo que se prossiga, deve haver um “discurso antes do discurso”,⁵⁴ uma vez que sem ele essa razão impessoal só pode pressupor ela mesma, ou a força da tirania. Afinal, se o que estamos fazendo aqui é filosofia, o que se pretende com ela? A ideia seria encontrar um comando dentro de nós mesmos, pela autonomia? Ou aceitar o comando de uma razão impessoal, procurando nos precaver da tirania? A filosofia seria sempre uma aposta – um tanto ingênua – na sensatez? Pois seu comando pode ser sempre rejeitado: a liberdade não precisa se subjugar ao sensato. Essa tese de doutorado mesma, supondo-se que seja uma boa tese, como pode ela comandar alguém? Ela só comandaria quem já tivesse aderido de antemão à sensatez. Mesmo assim, restaria ainda a dúvida de o quanto as pessoas são movidas pela sensatez, o quanto concordar com algo equivaleria para elas serem por ele comandadas. E quanto às demais, só restaria lamentar sua “falta de consciência”, o quanto a filosofia perdeu sua força em um “mundo dominado pela técnica” etc. No entanto, se é por aí que começamos, começamos mal, se estamos aqui com Levinas. O começo mais começante está antes do discurso racional, está em um “discurso antes do discurso”. É esse “discurso” mais começante que comandaria minha liberdade – a comandaria porque a

⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 39.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 43.

interromperia. Portanto, tal discurso nada mais é do que a escritura, a inscrição do “Tu não me matarás” em mim. O comando ético é, nesse sentido, uma heteronomia.⁵⁵ Não uma heteronomia de um comando de uma razão externa – não se trata de ser comandado por argumentos, não se trata de ser convencido. Trata-se da heteronomia do comando que realmente dobra, ou interrompe, a liberdade. Só a heteronomia sob a forma do desejo do Outro pode comandar a liberdade. O ético, a responsabilidade depende da liberdade, mas apenas enquanto ela é interrompida, e não quando ela é reafirmada na autonomia.

1.9 O rosto e seu comando anárquico como já no jogo da complementariedade

Antes que se comece, deve haver portanto o desejo do Outro, a escritura que *comanda* minha liberdade. Mas, por que aqui o “comanda”? Por que esse discurso ético ou moralizante “antes mesmo que se comece”? Afinal, dessa maneira não é exatamente pelo desejo do Outro que Levinas começa, mas pela ideia de que a liberdade deve ser comandada. Antes mesmo do discurso antes do discurso, há esse outro discurso em Levinas. Discurso antes do discurso antes do discurso. Persuadir alguém a respeito do discurso racional é um problema que Levinas resolve recorrendo a uma outra forma de persuasão: a do comando ético no rosto do Outro. Mas as ideias de persuasão e de comando parecem inquestionáveis para ele. Algo que me mova, que me emocione, para além de um discurso racional argumentativo que pode me convencer sem me persuadir, discurso que posso sempre recusar cínica ou ceticamente. Poderíamos no entanto perguntar aqui: o Outro é realmente outro se ele já é feito funcionar dentro da lógica do comando, de maneira incrivelmente semelhante ao Deus judaico-cristão?

O Deus que passou não é o modelo de que o rosto seria a imagem. Ser à imagem de Deus não significa ser o ícone de Deus, mas encontrar-se em seu traço. O Deus revelado de nossa espiritualidade judaico-cristã conserva todo o infinito de sua ausência que está na ordem pessoal mesma. Ele não se mostra senão por seu traço, como no capítulo 33 do Êxodo. Ir em direção a Ele não é seguir esse traço que não é um signo, é ir em direção aos Outros que estão [*se tiennent*] no traço. (Levinas, 2010, p. 282. Tradução minha)

Começo e comando não precisam vir conectados, ao contrário do que Levinas faz aqui. É certo, porém, que esse comando levinasiano não é aquele da *arché*, como lida por Agamben e Bensusan.⁵⁶ A *arché* nesse caso liga começo e comando, na medida em que o comando envolve não só aquilo que está dentro de seu escopo, aquilo que o prossegue, mas também um caráter de começo, uma vez que ele mesmo não é simplesmente um prosseguimento, uma vez

⁵⁵ Cf. LEVINAS, E. “La philosophie et l’idée d’infini”, in *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, 2010.

⁵⁶ Cf. BENSUSAN, H. *Op. cit.*, 2016.

que ele mesmo não está enquanto tal dentro do escopo de um comando. Assim, comandar seria começar alguma coisa. Essa noção de arché, em Levinas, estaria ligada à ação violenta, à guerra, e à ação sobre as coisas, o trabalho.⁵⁷ Guerra e trabalho são redução do Outro ao Mesmo, tornando-o um outro modificado (outro como o hostil, ou como matéria a ser moldada, respectivamente). Mas o Outro enquanto tal, anterior ou mais começante a essa redução, não é, por isso mesmo, redutível. Guerra e trabalho seriam “comandos” de minha liberdade sobre o outro, mas não sobre o rosto do outro, ou o outro enquanto Outro. Assim, a arché estaria ligada à autonomia e à exterioridade da obediência à lei. O comando em Levinas é, nesse sentido, anárquico. Ele não é o “comando” que provém de minha liberdade, mas a interrupção mesma desse “comando”. O comando do rosto do Outro sobre mim não me reduz, mas me *substitui*. Precisamente por me substituir, não me restam defesas contra ele, frente a ele não há esQUIVA possível.⁵⁸ A substituição interrompe a função identificadora ou redutora da liberdade. Sem esQUIVA possível: o rosto é então a persuasão inescapável, a eloquência última. O rosto me move, me emociona – e eis então todo o repertório do humor (a *Stimmung* heideggeriana) em Levinas: lágrima aos olhos, obsessão, má consciência, vigília, timidez, preguiça.⁵⁹ Contra a razão impessoal, neutra, que em última instância pode sempre ser recusada pela liberdade, temos assim a pessoalidade da emoção, talvez mesmo a razão reunida à emoção na ideia do Outro como começo mais começante. Começo esse que nos parece agora um tanto atropelado, se consideramos que ele opera já dentro de uma tensão entre razão e emoção, tensão essa que ela mesma permanece no entanto inquestionada.

Pois se o rosto me emociona, se ele é a eloquência última, por que ele se manifesta como uma prescrição, precisamente como um comando, sob a forma do “Tu não me matarás”? Se não há esQUIVA, por que o caráter prescritivo? Eu já não estaria submetido ao Outro de antemão? Mas, é certo, o rosto só é sem esQUIVA enquanto é interrupção da *liberdade*, e não como uma implicação que me force a me submeter a ele. Novamente, seu comando é anárquico. O comando está na interrupção mesma da liberdade, de modo que, *para a liberdade*, ele só pode se manifestar como uma prescrição, como o ético. A emoção do rosto não me move como uma coisa é movida pelo trabalho. Se alguém tentar usar Levinas na esperança de que o “discurso antes do discurso” possa persuadir uma pessoa ao discurso racional, esse alguém com certeza fracassará. Em primeiro lugar, se a ideia é que a pessoa *entenda* Levinas, então recai-se no mesmo problema de já se aceitar de antemão o discurso racional. Em segundo, a prescrição,

⁵⁷ Cf. LEVINAS, E. *Op. cit.*, 2008, p. 43-45 e *Op. cit.*, 2000.

⁵⁸ Cf. LEVINAS, E. *Op. cit.*, 1978.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*

mesmo sendo sem esquivas possível, pode sempre ser ignorada, bastando para isso que o Outro seja tomado na sua forma reduzida. O Outro é reduzido de incontáveis maneiras, mas *ao mesmo tempo* ele é irreduzível. Frente ao Outro não há esquivas possível, mas *ao mesmo tempo* há inúmeras formas de se esquivar do Outro. Levinas no entanto estaria pronto a dizer aqui que o “ao mesmo tempo” é o tempo do mesmo, isto é, já uma redução do Outro ao Mesmo. O Outro aparece como paradoxal simplesmente porque ele é previamente reduzido ao Mesmo nesse “ao mesmo tempo”: já reduzido ao Mesmo, ele não pode, é claro, ser o Outro enquanto tal. No que diz respeito ao Outro, a temporalidade é *outra*: diacronia, ao invés de sincronia.⁶⁰ Traço, passado irre recuperável, passado que nunca foi presente. É desde essa temporalidade que o Outro é irreduzível. Passado como ausência – mas então como ele pode se manifestar como comando, ética, emoção, eloquência, senão como *suplemento* a essa ausência? O Outro *somente* me substitui *enquanto* prescrição. A emoção levinasiana não é tanto algo que move, *somente enquanto* associada a um certo “deve”. Somente enquanto: isto é, complementaridade. A emoção é suplemento para a ausência do Outro. O comando já é suplemento, já está no jogo da complementaridade. Não há gravidade: o não-jogo por excelência já é jogo. Toda a “altura”, transcendência, alteridade radical, infinitude, divindade do Outro está inscrita no jogo. De maneira nada surpreendente, o Outro não é já dado por “nossa espiritualidade judaico-cristã”.

1.10 O Mesmo e o Outro como dependentes do suplementar

Levinas poderia tentar insistir aqui acerca da frivolidade do jogo, e de como ele ainda é um retorno a mim.⁶¹ Porém, a “frivolidade” só é tal em contraste com a gravidade do comando. Levinas pode continuar declarando a gravidade, mas então ele está fazendo parte do jogo. Por outro lado, o Eu mesmo, a primeira pessoa, a consciência é “explicável”⁶² pelo suplemento – ela mesma já está inserida no jogo da complementaridade. Suplementar é tornar presente e, nesse sentido, auto-afecção: toda experiência é assim auto-afecção. Essa capacidade de se auto-afetar é o que chamamos de “vida”, de acordo com Derrida.

[...] A auto-afecção, o quanto-a-si, ou o por-si, a subjetividade ganha em potência e em controle do outro à medida que seu poder de repetição *se idealiza*. A idealização é aqui o movimento pelo qual a exterioridade sensível, aquela que me afeta ou me serve de significativo, se submete ao meu poder de repetição, ao que me aparece a partir de então como minha espontaneidade e me escapa cada vez menos. (DERRIDA, 2015, p. 228. Tradução minha)

⁶⁰ Cf. LEVINAS, E. *Op. cit.*, 1978.

⁶¹ Cf. acima, p. 14.

⁶² Ou complicável, como veremos.

Essa idealização é portanto o apagamento do traço, do caráter suplementar da auto-afecção, que passa a ser visto então como mera adição e exterioridade. É assim que voz e consciência devem ser entendidas.

[...] A imediatez é aqui o mito da consciência. A voz e a consciência de voz – isto é, a consciência *tout court* como presença a si – são o fenômeno de uma auto-afecção vivida como supressão da diferença. Esse *fenômeno*, essa supressão presumida da diferença, essa redução vivida da opacidade do significante são a origem do que chamamos de presença. É *presente* o que não está assujeitado ao processo da diferença [...]. (DERRIDA, 2015, p. 228. Tradução minha)

Inclusive o Mesmo enquanto tal, o *auto* da auto-afecção, é constituído pela suplementaridade:

Assim que a não-presença vem a ser ressentida na voz ela mesma [...] a escritura é de alguma maneira rachada no seu valor. De um lado, nós vimos, ela é o esforço para se reapropriar simbolicamente da presença. De outro, ela consagra a desapropriação que já tinha deslocado a fala. Nos dois sentidos, podemos dizer que, de uma maneira ou de outra, ela já tinha começado a trabalhar a fala “viva”, expondo-a à morte no signo. Mas o signo suplementar não expõe à morte afetando uma presença a si já possível. A *auto-afecção* constitui o mesmo (*auto*) ao dividi-lo. A privação da presença é a condição da experiência, isto é, da presença. (Derrida, 2015, p. 229. Tradução minha)

A estrutura da suplementaridade não é portanto uma redução ao Mesmo. O Mesmo, a interioridade, o dentro, assim como a alteridade, a exterioridade, o fora, não estão já dados. A relação do Mesmo ao Outro, o desejo do Outro, não é um começo mais começante. Ou melhor: talvez sim, talvez com o Outro levinasiano estejamos diante desse começo mais começante. Seus aspectos por assim dizer “pouco começantes” – sua ligação ao comando, ao Deus judaico-cristão, sua dependência do Mesmo e do Outro ou do dentro e do fora – talvez sejam parte da estrutura mesma da ideia de começo mais começante. Afinal, no que diz respeito ao começo, não se trata sempre de uma certa configuração do Mesmo e do Outro? O começo heideggeriano como Mesmo, contra o outro do esquecimento do seer; o começo levinasiano do Outro mais começante do que esse outro já reduzido... Sempre um dentro e um fora, embora em um caso se deseje o dentro, e noutro, o fora. Se a ideia de começo já envolve o Mesmo e o Outro, há um sentido em que podemos dizer: não é pelo começo que se começa. E esse sentido é precisamente o de “começa” como o francês “*entame*”:⁶³ começo, mas não mais absoluto, não mais um “começo simples”, mas a complexidade da estrutura suplementar.

1.11 O quarto começo como ainda Deus

Não estamos aqui, conforme observação já feita mais acima, diante de duas teses sobre o começo. A ideia de tese já implica uma determinada maneira de pensar, a saber, a metafísica

⁶³ Cf. acima, p. 5.

(no sentido heideggeriano), com sua verdade como corrigibilidade. Como o leitor já deve ter notado, e com uma certa estranheza, a discussão aqui é oscilante, ora pendendo para Levinas, ora pra Derrida. Essa oscilação serve para caracterizar por contraste esses dois começos. Como os dois começos não são colocáveis em um mesmo plano para então serem confrontados, só nos resta começar por um, e depois por outro – daí a oscilação. Foi assim que, começando derrideamente, vimos no Outro levinasiano o fonocentrismo da declaração, ela mesma no entanto já inscrita no jogo suplementar. Em seguida, começando, levinasianamente, pelo rosto do Outro, que vem antes de qualquer narrativa – inclusive aquela que nos conta do jogo suplementar – vimos então nesse jogo uma redução ao Mesmo. Agora, acabamos de ver, recomeçando à maneira de Derrida, como o comando, a interrupção, a substituição são suplementares ao Outro, e também como o Mesmo e o Outro estariam eles mesmos dentro do jogo suplementar. E aqui seria fácil de imaginar um levinasiano insistindo que um Outro só é tal se se manifestar em um suplemento; e também que a descrição no sentido derrideano, por isso mesmo, permanece sempre uma possibilidade, da qual no entanto o Outro sempre vem antes. Afinal, não se trata de eliminar a descrição e o jogo suplementar, mas repeti-lo de maneira mais começante – repetir xenos como xenos. Pois o Outro não pode se manifestar senão em um suplemento. Além disso, poderia continuar esse levinasiano, assim como Heidegger reduz o Outro ao outro enquanto esquecimento do seer, Derrida o reduziria ao outro enquanto esquecimento ou desprezo logocêntrico da escritura. Mais uma vez, o pensamento que sempre se move desde uma hostilidade, desde o outro como hostil, e nunca desde o outro enquanto Outro.⁶⁴

Não parece haver aqui realmente uma “confrontação” de ideias. Simplesmente se começaria de outra maneira. E não é que Levinas começa “pela declaração”: isso seria já cedermos de antemão à desconstrução, ao já adotarmos seus conceitos de declaração e descrição. Além disso, também já vimos que o Outro levinasiano não é um grande perdido (que seria o declarado). Aliás, qual é precisamente o ponto de divergência entre Derrida e Levinas? Ou melhor: qual é o ponto em que podemos dizer que aqui temos um outro começo? Pois vimos além disso que o desejo do Outro também é escritura, e que a gravidade do comando é ela mesma suplementar. Porém, em Levinas, tudo isso significa o caráter “infinito” do Outro, significa como ele transcende todo jogo. Mas, também em Derrida, o jogo suplementar não é tudo o que a desconstrução tem a oferecer. A descrição do jogo ainda está dentro do fechamento

⁶⁴ Aqui não seria possível tentar aplicar a mesma ideia a Levinas, uma vez que o Outro não entra em um embate com o Mesmo – entrar nesse embate já seria ser reduzido ao Mesmo. A resistência do Outro é “infinita”, ou aquela que interrompe o processo redutor do Mesmo, como vimos.

logocêntrico, mas ela é como uma preparação para além da era logocêntrica: “Talvez a meditação paciente e a investigação rigorosa acerca do que chamamos ainda provisoriamente de escritura (...) sejam a errância de um pensamento fiel e atento ao mundo irredutivelmente por vir que se anuncia ao presente, *para além* do fechamento do saber.”⁶⁵. Esse “além” derrideano envolve a ideia de uma estrutura suplementar livre da declaração, livre do desejo de “origem”, que talvez então nem mereça mais ser chamada de “estrutura suplementar”, “escritura” etc. A ideia de suplemento é ela mesma uma fidelidade a esse além por vir, mesmo que ela tenha que ser jogada fora depois. Com muitas ressalvas, poderíamos dizer que, nesse sentido, há uma semelhança entre o suplemento e o seu além. Já em Levinas, o para além do suplemento é infinitamente Outro, não guarda com ele nenhuma semelhança. Afinal, Derrida vai entender o limite com esse além a partir da ideia de diferença e unidade suplementar (unidade estrutural, a unidade do deferir, da capacidade de ser suplemento). O além não é uma identidade a si mesmo que se *distinguiria* do fechamento logocêntrico. A diferença entre o além e o fechamento é uma diferença, e não uma distinção. Levinas, por sua vez, sequer pode aqui pensar em termos de limite: trata-se antes de um Outro que interrompe qualquer tentativa de se pensar um limite, seja ela por meio da distinção ou da diferença. O Outro se retira radicalmente, se retira inclusive do ser ou do seer. Retira-se, como vimos, da ideia de que seria um grande perdido. Ele não é nada que se pense ou que se queira dele. Ele sequer é. Altura. Deus.

O tema de Deus em Levinas não seria assim uma extrapolação, algo que poderíamos simplesmente cortar para ficar com o resto. Ao falar de Deus para se referir à relação com o Outro, Levinas está lucidamente expondo aquilo de que se trata afinal de contas. Podemos, é claro, abrir mão de usar o termo “Deus”, mas nesse caso seria uma questão de gosto, ou de escolha estratégica. Pois se entendemos Deus como o que ocupa a mais elevada posição hierárquica, então se trata, com Deus, precisamente daquilo de cujo comando nenhum deus *imaginável* poderia se esquivar – todo deus imaginável é um Mesmo, que portanto é interrompido pelo comando ético do Outro. A máxima hierarquia é portanto an-árquica, uma vez que não admite resistência possível, ao contrário do trabalho e da violência, que sempre encontram uma força de oposição de uma certa intensidade, ou ao menos por princípio. Frente ao Outro ou Deus levinasiano, tudo está exposto ao Seu comando; portanto, também qualquer tentativa de pensar a *constituição* do Mesmo e do Outro, do dentro e do fora. “Frente ao Outro”: isto é, o Outro como começo. Assim, quando começamos pelo Outro, a estrutura suplementar só pode se mostrar como uma redução do Outro a um certo outro a ser combatido.

⁶⁵ DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 14. Tradução minha. Grifo meu.

“Quando *começamos* pelo Outro”? O que conseguimos com esse contraste de começos? Se não podemos avaliá-los como teses, podemos aqui continuar aplicando a ideia da repetição mais começante como uma espécie de critério? Se, como suspeitamos acima, a ideia de repetição mais começante só funciona a partir das ideias de Mesmo e Outro, pensar a constituição do Mesmo e do Outro não pode ser um começo mais começante. O começo complexo, a constituição, o começo como *entamer*, escapariam portanto ao critério da repetição mais começante. Como aliás pensa Derrida, para quem a escritura, se é inevitável ser pensada como *arqui-escritura*, deve no entanto ser uma *arqui-escritura* rasurada. A estrutura suplementar só é entendida como mais começante porque e enquanto estamos no fechamento logocêntrico. Talvez nossa pretensão de encontrar uma maneira de avaliar os começos já suponha uma perspectiva para além do fechamento. Talvez já *começemos* assim. Talvez já *começemos* pela colocação em questão do fechamento. A questão sempre pode vir, como vimos. Ela é arbitrária. Mas, como também vimos, a arbitrariedade enquanto tal é a do Outro enquanto questão – é a arbitrariedade de Deus. Arbitrariedade não é caos. Ela tem sua própria lógica – precisamente, a da arbitrariedade enquanto tal, a do começo mais começante. Isto é: nosso suposto quarto começo,⁶⁶ se ele depende da arbitrariedade da questão, ele ainda é o começo mais começante ou começo “absoluto”, começo simples. Colocar em questão então seria algo já inserido na lógica da Questão enquanto tal, da arbitrariedade inescapável, da máxima hierarquia, de Deus. O lugar que pretendíamos então nos dar, desde o qual poderíamos contrastar os começos, é portanto na verdade já um desses começos – a saber, Deus.

1.12 Deus, questão e comando

Dessa maneira, questionar sempre teve a ver com Deus. Sempre se tratou de não se submeter, de se colocar para fora do escopo de um comando; sempre se tratou de comandar mesmo, em última instância de um comando do qual não se pode esquivar, de um comando que então não é nem meu nem neutro, de um comando do Outro, de Deus.

Essa conexão entre questão e Deus é, aliás, central em Levinas. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas contesta o uso que Husserl faz de Descartes para tentar abrir um campo transcendental como campo de investigação fenomenológica.⁶⁷ Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl pensa que a dúvida cartesiana, se mantida fiel à sua radicalidade, deve deixar em suspenso, colocar entre parênteses, não só o mundo (contra o erro do “naturalismo”), mas também o Eu (contra o

⁶⁶ Cf. acima, p. 6.

⁶⁷ Cf. LEVINAS, E. *Op. cit.*

erro do “psicologismo”). E não ficamos então com um puro nada. Muito pelo contrário. Segundo Husserl, é aqui que se descobre o “ego transcendental”, campo da experiência fenomenológica.⁶⁸ Para Levinas, no entanto, “a dúvida nunca para”. O ego transcendental, a intencionalidade (contra o “psicologismo”, a consciência é sempre consciência de) também pode ser colocada em questão, sem que com isso se reafirme ela mesma. Pois aqui é ela mesma que é colocada em questão, isto é, a primeira pessoa – nos sentidos levinasianos, o Eu, a liberdade, o Mesmo. A dúvida não é um novo local de apoio, não é um “campo transcendental”. Ela é vertiginosa – a vertigem da ideia do infinito, ou ideia de Deus. A questão enquanto tal, aquela que não para na intencionalidade, não é feita por mim. Não sou eu quem questiona, mas o Outro; e ele o faz precisamente me interrompendo. Descartes não ensina o campo transcendental, mas que a dúvida radical já é a ideia de Deus em mim – ensina como a Questão e Deus estão conectados. Em *Autrement qu’être*,⁶⁹ Levinas vê a ideia do infinito também na insistência do ceticismo em sempre retornar contra suas refutações. Pois, para o ceticismo, não importa que haja sempre um horizonte ou um lugar desde onde se duvida. Para ele, a dúvida incide sobre o horizonte ou lugar enquanto tais, mesmo que se tenha que, *ao mesmo tempo*, reafirmá-los. Como já vimos, para Levinas o sincrônico é o tempo do Mesmo. E é precisamente esse tempo que o ceticismo questiona – de novo, a dúvida só pode, para mim, aparecer como a vertigem da ideia do infinito.

Quando a questão para no Mesmo, temos o “ontologismo”, de acordo com o diagnóstico de Levinas. Trata-se da aversão ao Outro, o Outro portanto reduzido ao outro enquanto hostil, que se opõe a mim como violência, como me inserindo dentro do escopo de seu comando. O outro enquanto o ontoteológico heideggeriano: o ente que violentamente me comanda. A saída do ontologismo, a saber, o retorno ao Mesmo, ao Ser esquecido nos entes, é assim uma pseudo-saída: primeiro, porque sempre se tratava de Mesmo, uma vez que o Outro já estava reduzido a um outro; segundo, porque esse retorno ao Mesmo só funciona como esse conflito com o outro. O outro, assim, apesar de estar dentro do escopo do Mesmo, sempre apresenta um certo grau de resistência (ao menos em princípio): ele nunca é completamente vencido. O outro sempre reaparece, o retorno ao Mesmo nunca é levado a cabo plenamente, ele permanece sempre conflituoso.⁷⁰ O retorno ao Mesmo não rompe com o ontoteológico: ele depende dele, funciona em par com ele. Seu comando aos outros o coloca ainda no mesmo nível deles. Ele é ainda baixo. Trata-se de um deus menor. Não importa o quanto nos esforcemos em direção a esse

⁶⁸ Cf. HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*, 2000.

⁶⁹ Cf. LEVINAS, E. *Op. cit.*, 1978.

⁷⁰ Cf. LEVINAS, E. “Transcendence et hauteur”, in *Liberté et commandement*, 2008.

Mesmo, inclusive, com Heidegger, procurando fazê-lo coincidir com um começo que não seja o início de algo que se segue, que não seja o início de um comando.⁷¹ Pois ele sempre vai ser um comando: precisamente, o que assujeita os outros em sua aversão a eles proveniente exatamente de seu caráter de Mesmo.

Com a questão, parece sempre se tratar disso: questiona-se um comando, questionam-se falsos deuses, mas sempre em prol de um novo comando ou de um novo deus. O ateísmo permanece assim sempre como um nome para um certo deus, talvez considerado bem nomeado dessa maneira, se se distancia de uma certa figura de deus tomada em determinado contexto como figura padrão. O essencial aqui, a saber, a hierarquia, o comando, sempre continua a operar. E nenhum desses deuses podem se esquivar do comando de Deus. Toda parada da questão permanece exposta ao retorno da questão. A questão sempre pode vir; na verdade, ela nunca parou, nunca houve nem haverá esquivas possíveis. Não é do Outro que se esquiva, mas do outro. A responsabilidade pelo Outro, o comando de Deus, o rosto que me questiona, é inabalável, não importa o que se tente fazer dele – não importa mesmo que se saiba dele. O Mesmo para a questão na mesma medida em que reduz o Outro: com a força, com a violência. Mas a Questão do rosto do Outro não pode sofrer esse tipo de oposição, nem qualquer outro. A ignorância não me salva da responsabilidade; tampouco a discordância. Podemos discordar de Levinas, mas ainda assim seríamos infinitamente responsáveis pelo Outro. Ainda que se demonstrasse de maneira irrefutável (considerando que isso é possível) que Levinas está errado, que não sou infinitamente responsável pelo Outro, ainda assim eu seria infinitamente responsável pelo Outro. O Outro que me questiona vem sempre antes, é sempre mais começante. O começo é Deus. Nada escapa ao Seu comando.

1.13 O esquema comando-comandado-emancipação

Portanto, se não há de alguma maneira uma ruptura com esse começo, não adianta apelar por exemplo para a ideia de que não há uma “Questão enquanto tal”. Não é que por pensarmos por questões teríamos como inevitável uma espécie de adesão à questão enquanto tal, que seria a questão do rosto do Outro. O problema com as questões é que elas funcionam no esquema comando-comandado-emancipação. Isto é: o mesmo esquema em que se move a ontoteologia, como veremos logo abaixo. É desde esse esquema que o comando de Deus aparece como inescapável. Se o parágrafo anterior foi inteligível, é porque compartilhamos desse esquema; é porque compartilhamos com Levinas o começo com Deus.

⁷¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre el comienzo*, 2007.

De que maneira Levinas compartilharia o mesmo esquema com o *ontoteológico*? Afinal, ele não procurou ser seu destruidor, de maneira mais radical do que o próprio Heidegger? O Deus levinasiano não só não é um existente, como também sequer é: trata-se de outro modo que ser. Em que sentido, então, ele e o ontoteológico ainda estariam alinhados? A ontoteologia em Heidegger é a metafísica da presença ou niilismo, que, com a extração de inteligibilidade⁷², deixa tudo disponível, tudo comandado. O ser como presença, portanto um ente, é assim teológico, uma vez que tudo vai se inserindo no escopo de seu comando. Já vimos como a solução heideggeriana não conseguiria evitar ser um comando que reduz o Outro ao Mesmo. Ainda ontoteologia, exceto que agora o Ser, e não mais um ente, a tudo comanda. Mas o Ser, assim como os entes, comanda mal: o comandado nunca é comandado plenamente, uma certa resistência sempre é possível. Mal comandado, porque não é com violência que se comanda, se esse comando vem de Deus. O problema com a metafísica da presença e com o Ser heideggeriano nunca foi que eles são comandos enquanto prometem a emancipação. O problema é que eles comandam mal e, assim, emancipam mal. Comando e emancipação não são contrários. A emancipação implica acima de tudo sair do escopo de um comando. Ela poderia talvez permanecer como um começo antes do comando – no entanto, se esse começo é um Mesmo, ele é comando; e se ele é o Outro, ele é an-árquico, mas ainda comando. É com o comando para além de qualquer recusa, com o comando do rosto de Outro, com o comando de Deus, que se emancipa. Pois é assim que o Mesmo é interrompido e se livra de seu embate com os outros. Um tirano, mesmo um tirano deus, não é livre: ele depende dos outros, cuja assujeitamento não é nunca plenamente dada, de modo que ela precisa ser mantida. O tirano está preso a isso. A liberdade é o mito da casa. Não que seja impossível retornar a ela; muito pelo contrário. O que é impossível, e aí está o mito, é a casa como o lugar de emancipação plena. O outro como hostil já é, enquanto tal, uma redução ao Mesmo. A odisseia de retorno à casa já é a casa. Mas a liberdade não é uma falsa liberdade; ela é realmente livre. Pois não é pelo conflito com o outro ou por uma imposição dele que a liberdade se encontra presa a esse conflito mesmo. Foi a liberdade que reduziu o Outro ao outro. Foi ela mesma, e ninguém mais. Ou melhor –

⁷² No entanto, nada impede, a princípio, que a extração de inteligibilidade eventualmente se desvincule de um auto-empoderamento do poder mesmo. Pois, o que ocorreria com o poder que extraiu a inteligibilidade de si mesmo? Ele ativaria uma nova etapa em sua cadeia explosiva? Ou, ao contrário, começaria a operar assumindo o caráter de gratuidade ou dispêndio radical do poder enquanto tal? Talvez a correspondência simples entre, de um lado, pensamento e metafísica, e, de outro, ser/Dasein e técnica/inteligência artificial, respectivamente, seja uma maneira de manter uma exceção, se não humana, ao menos “existencial”. A questão, em outras palavras, é que talvez ainda não saibamos praticamente nada sobre aquilo que apressadamente teríamos caracterizado como metafísica, poder, inteligência. O supercomputador de “I have no mouth but I must scream” (Harlan Ellison), em seu sadismo grotesco, não só tortura gratuitamente os dois ou três sobreviventes humanos, mas também solapa o que talvez seja o último reduto da exceção humana.

uma vez que não se trata de reafirmar aqui a perspectiva simétrica, neutra e totalizante do Mesmo – foi *eu* mesmo e ninguém mais. Mas, seja como for que eu lide com isso, enquanto eu, enquanto liberdade, estarei sempre assim sempre reduzindo o Outro ao outro. O Outro escapa à minha liberdade; ou melhor, ele a interrompe. Com o Outro não se *lida* – se *responde*. Portanto, foi eu quem reduziu o Outro, e eu respondo plenamente por isso. Sou infinitamente responsável por ele. Seu rosto me comanda, mas sem conflito, um comando para além de qualquer recusa. Hierarquia máxima, Deus. O comando que me emancipa; a liberdade na interrupção da liberdade. Desde o ponto de vista do Mesmo, isso, claro, é um paradoxo – do qual o Mesmo só pode demandar uma solução. Pois, para o Mesmo, a interrupção aparece sempre como oposição, o Outro como outro, a exterioridade como hostilidade, de modo que a responsabilidade deve ser contrária ou um limite à liberdade. Do ponto de vista da relação com o Outro, no entanto, não é que o paradoxo é resolvido, mas abraçado. Resolver o paradoxo seria precisamente recuperar o Mesmo como ponto de vista único. Abraçar o paradoxo é marcar precisamente a interrupção, a alteridade infinita do Outro. Sob o comando do Outro somos e não somos libertos. A vertigem mesma do paradoxo é precisamente a ideia de Deus que vem a mim, interrompendo com o paradoxo a minha identificação de mim a mim.⁷³

Então, se o que se pretende com a questão é sair do escopo de um comando, é não mais simplesmente seguir, mas se emancipar, vemos então como essa emancipação está ligada a um comando. Não só porque ela significa emancipar-se de um comando. Mas também porque é com o comando que se emancipa. Emancipa-se mal, diga-se, exceto com o an-árquico comando de Deus. Somente Deus pode dar o que a questão quer. A questão incide sobre um começo: mas começo aqui é outro nome para Deus. Comando de Deus. Responsabilidade infinita pelo Outro. Que se tente recusá-lo com não importa que argumentos ou que meios – o comando de Deus permanece, inescapável. Pois Deus é mais começante. É *o* mais começante enquanto tal. Não importa se concordemos ou não, tampouco se Deus existe ou não: não é pela existência que se começa. Aqui talvez uma versão mais poderosa do argumento ontológico: a ideia do mais começante, ao invés do mais perfeito. Pois toda tentativa de *questionar* esse argumento só o faria precisamente a partir da ideia do mais começante. Não saímos do esquema comando-comandado-emancipação, esquema que coloca problemas e também já sua solução: Deus. Trata-se portanto de um esquema teológico, ou, melhor ainda, escatológico, uma vez que a

⁷³ Comparar com o que Bensusan chama de “o paradoxo da liberdade”.

relação com Deus vem resolver o drama da emancipação. O lapso temporal da resolução na Obra⁷⁴ também condiz com essa ideia de escatologia.⁷⁵

1.14 Deus como espectro: a despedida que não se despede

Com o esquema escatológico, parece que estamos diante aqui de algo como uma era ou época nos sentidos heideggeriano e derrideano. Pois não se trata de um mero erro do pensamento, que eventualmente teria se enganado sobre como conceber as coisas. Assim como *também isso* seria metafísica (em Heidegger), também isso é escatologia. Já começamos escatologicamente, estamos como que em um fechamento escatológico. Trata-se de um começo; exceto que não é um começo que poderíamos tentar repetir em direção a um começo mais começante. Pois esse começo é precisamente o da ideia de começo mais começante. Não se trata de mais um fechamento, mas do fechamento dos fechamentos, o fechamento na ideia mesma de fechamento. Não se trata de uma época qualquer, mas da época das épocas. Esse fechamento e época não podem portanto ser virados (Kehre): qualquer virada só é possível dentro dele. Fechamento e época que, paradoxalmente, não são então nem fechamento nem época: não há limite a ser visto desde dentro desse fechamento, assim como não há uma outra época em relação à qual se poderia dizer que o esquema escatológico é uma época. Suporemos no entanto que se trata de um esquema, de modo que eventualmente poderia haver outros esquemas. Mas, é certo, nos espreita a ideia de que talvez o esquema enquanto tal seja ele mesmo escatológico.

Agora, se a ideia de estrutura suplementar depende da ideia de fechamento, não estaria Derrida ainda preso ao começo mais começante, ao esquema escatológico? Uma dúvida que aqui é um tanto quanto dramática, de modo que teríamos que dar um novo peso às aproximações com Levinas por meio da ideia de traço. Além disso, por outro lado, a ideia mesma de que Derrida não compartilharia o mesmo começo com Levinas parece já se inserir no esquema escatológico e portanto, paradoxalmente, já compartilhar o mesmo começo com Levinas. Afinal, esta ideia seria dependente da ideia de arbitrariedade do começo, da ideia de questão. No limite, poderíamos talvez dizer que é Derrida quem “declara” o ateísmo, em um desejo de começo complexo que seria ele mesmo apenas um momento ou subproduto do esquema escatológico. Vejamos.

⁷⁴ Cf. acima, p. 17.

⁷⁵ Levinas desenvolve a ideia de escatologia em *Totalidade e Infinito*.

O fechamento derrideano não pretende se comprometer com a ideia de começo mais começante. Pelo contrário. O fechamento no logocentrismo, em que se encontra seu conceito de escritura ou de estrutura suplementar, é precisamente o fechamento na ideia de começo mais começante. Haveria, assim, a possibilidade de outras épocas, de modo que o começo mais começante corresponderia a apenas uma época. Diante da possibilidade de época e fechamento já serem uma afirmação da ideia de começo mais começante, bem como do risco de que a estrutura suplementar seja lida como mais começante, a solução de Derrida é a rasura, é passar o *traço*. Assim, Derrida, de uma certa maneira, por sinal importante, começa pelo começo mais começante, pelo esquema escatológico. É por isso que se está em seu fechamento. Porém, Derrida pensa se tratar apenas de mais uma época ou fechamento. Para ele, seria eventualmente possível uma espécie de virada do começo mais começante, do começo simples, ao começo complexo. Uma *espécie* de virada: não está claro, e é importante que não esteja, como ou o que seria essa “virada”. Talvez a desconstrução mesma já o seja – e então seria um sentido de virada diferente do heideggeriano. Se for assim, o estilo da desconstrução, a rasura, a descrição do jogo suplementar por trás da declaração de começo simples, já seriam essa “virada”. Derrida então compartilharia com Levinas o começo pelo começo mais começante, que ele então conseguiria virar sem que isso fosse uma repetição mais começante. Deus não seria assim suplantado por outro Deus, mas, talvez, seria assim morto – ou, desconstruído. Se for assim, não teríamos mais o problema de contrastar os dois começos. Derrida já teria se inserido no esquema escatológico para destruí-lo desde dentro: ele seria o anti-Levinas.

Vimos que a escritura sempre pode ser lida como arqui-escritura, isto é, como sob a declaração de começo simples. A desconstrução então pretende passar o traço sobre essa declaração: ~~arqui-escritura~~. O traço é gráfico. Assim, a declaração desconstruída mostra o traço, mostra o jogo suplementar que está por trás, ao passo que a declaração logocêntrica apaga esse traço, de modo que se declara uma presença plena. A desconstrução passa o traço sobre a presença plena. *Mas, ela faz o mesmo com o começo simples?* Pois, como vimos, o começo simples, Deus, não é uma presença plena. Ele é da ordem da eleidade, do *traço*. O embate com a presença plena é um embate contra a metafísica como niilismo, até mesmo contra o logocentrismo. Mas não contra Deus. Deus permanece intacto. Derrida pensa passar o traço na declaração de começo simples, mas na verdade ele só rasura a presença plena. Dessa maneira, ele confunde começo simples com presença plena.

Não se trata no entanto de uma confusão gratuita. Pois Deus, a estrutura escatológica, não se despede, para falar como Heidegger fala de seu “primeiro começo”.⁷⁶ Esse primeiro começo é aquele já ligado a um prosseguimento, é como algo que começa; ao passo que o segundo começo (ou “outro começo”) é o começo mais começante, não é o que prossegue, mas o que já se despede, o “ocaso na despedida”. Porém, vimos que esse começo mais começante, contra Heidegger, teria que ser o Outro levinasiano ou Deus. E Deus é precisamente o que não se despede: o comando sem esquivo possível, bem como a estrutura escatológica desde a qual toda despedida é possível. Paradoxalmente, o começo mais começante, o segundo começo, é primeiro começo. Ou ainda: Deus é a despedida, é sempre já traço, mas uma despedida que não pode se despedir ela mesma. Uma despedida que nunca nos abandona. Um espectro⁷⁷ cuja conjuração é condição de toda tentativa de exorcizá-lo, de toda tentativa de que ele se despeça. Aquilo que prossegue ao invés de se despedir, aliás, não pode, ao contrário do que à primeira vista se pensaria, ser uma presença plena: apenas como espectro algo pode evitar a despedida; pois, do contrário, a não despedida seria algo como uma contemplação de um presente eterno. Assim, niilismo e logocentrismo também são eles mesmos espectrais: são o jogo suplementar que torna presente apagando o traço. Isso, é claro, do ponto de vista de sua essência; desde dentro deles, ao contrário, o que se tem é precisamente o efeito de presença plena. Uma vez que são da ordem do jogo suplementar, niilismo e logocentrismo podem, eventualmente, se despedir. O que não se despede é a despedida, o traço. Não se trata aqui de um uso banal de um paradoxo de autorreferência. Não é que a despedida ela mesma deveria se despedir para poder ser segundo começo. Pois ela é o mais começante: ela vem antes de qualquer regra de autorreferência. O mais começante está *acima* de qualquer tentativa de se exigir que ele mesmo se despeça. Deus é absolutamente imune à despedida, uma vez que seria condição de toda despedida. A rigor, Deus é mais começante do que qualquer condição; aliás, a condição já é prosseguimento, em virtude de sua ligação com o condicionado. Se, em Heidegger, o segundo começo como ocaso na despedida, como “evento” (Ereignis),⁷⁸ é uma colocação da metafísica da presença ou niilismo em perspectiva histórica – uma história que não seja ela mesma metafísica (como no caso da historiografia), mas ontohistória, história do seer (Seyn) – de modo que a metafísica da presença mesma é um evento, Deus enquanto o começo mais começante é a absoluta impossibilidade de ser colocado em perspectiva. Se Deus é o abismo, o afundamento do ocaso na despedida, esse abismo é sobretudo um limite último, não um fechamento, mas

⁷⁶ Cf. p.ex, HEIDEGGER, M. *Op. cit.*, 2007.

⁷⁷ Cf. LUDUEÑA, F. *A comunidade dos espectros. I. Antropotecnica*, 2013. (edição Kindle)

⁷⁸ Cf. p. ex. HEIDEGGER, M. *Op. cit.*, 2015.

uma opacidade última que é a eliminação prévia de qualquer possibilidade de que uma transparência aqui seja mesmo concebida. E também não é que se estaria transpondo para o segundo começo o que diz respeito apenas ao primeiro começo; isto é, se estaria pensando metafisicamente o segundo começo, quando tudo aquilo de que se trataria seria colocar o metafísico em perspectiva. Pois é essa colocação em perspectiva mesma que nos importa: é nela que Deus, como espectro, se manifesta. Deus se manifesta no esquema escatológico.

1.15 Deus não vai embora: Deus como Era das Eras

Concentremo-nos no entanto agora em Derrida e Levinas. Deus não se despede, não vai embora. Mas como espectro. Neste texto, já caracterizamos Deus de algumas maneiras, todas elas interligadas: 1) a hierarquia máxima, o comando an-árquico do rosto do Outro enquanto começo mais começante; 2) o esquema escatológico (comando-comandado-emancipação); e 3) o traço, enquanto o distanciamento da eleidade. O que vem se desenhando nos últimos parágrafos é Deus como 4) o traço, enquanto escritura, enquanto a estrutura suplementar desde a qual algo se torna presente ou se despede; ou, se preferirmos, a despedida que nunca se despede. Mas a despedida que nunca se despede é o começo mais começante, o começo simples, ao passo que a estrutura suplementar, como *quer* Derrida, seria precisamente a complexidade do começo. Como vimos, a estrutura suplementar teima a ser lida como arqui-escritura, como começo simples. Derrida *quer* que isso seja uma declaração, que poderia então ser rasurada. Mas, não seria antes Derrida que *declara* que isso deve ser uma declaração? Assim, Derrida compartilharia o começo mais começante, o que aliás é de se esperar, uma vez que Deus nunca se despede, e então declararia que esse começo, a arqui-escritura, é uma declaração de começo mais começante, que deve então ser rasurada. Derrida declara o ateísmo. Sua confusão entre presença plena e começo simples é precisamente a ousadia de seu ateísmo, que procura um meio de passar o traço sobre o traço, de fazer a despedida se despedir. A arqui-escritura enquanto tal, não rasurada, que estaria a um passo do traço levinasiano, da inscrição da responsabilidade infinita em mim, é imprudentemente colocada entre parênteses, em uma espécie de ultrafenomenologia (ou de um “ultratrascendental”) ⁷⁹. Mais do que imprudentemente: erroneamente. Derrida está errado em um sentido profundo – não pelos critérios de correção da metafísica, é claro. Derrida está errado em um sentido ético-escatológico: ele blasfema contra o comando de Deus, contra a responsabilidade infinita pelo Outro. Derrida abraça a imoralidade.

⁷⁹ Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2015, p. 86.

O comando, em sua forma an-árquica e infinita, que está para além da oposição, da resistência, precisa paradoxalmente, como vimos, da liberdade. Sou responsável na medida em que sou livre, na medida em que sou eu e ninguém mais quem reduz o Outro ao Mesmo. Só sou responsável na medida em que reduzo. O comando inescapável de Deus precisa admitir a errância pela redução, pelo mal, ao menos como possibilidade. O outro enquanto Outro não está no plano da violência, e é desde esse outro plano que ele comanda: ele não entra em um embate contra a violência, e é assim mesmo que, desde uma posição mais alta do que ela, desde na verdade a altura enquanto tal, ele não admite esquiva possível. Isso significa que continuo sempre sendo responsável – Deus não vai embora – e não que Seu comando me impediria de errar pelo mal. Essa errância não é uma perdição em oposição a uma salvação no comando de Deus. A responsabilidade *infinita* não admite salvação possível: toda ideia de salvação é um retorno ao Mesmo, é reduzir o Outro a um outro, ao que me opõe na perdição. A liberdade paradoxal⁸⁰ na substituição, no um-pelo-Outro, não é nenhum tipo de recompensa pela bondade. Pois não é que assim *me* livraria do embate com o outro enquanto hostil. Esse embate é *interrompido* e, por isso mesmo, não há um retorno a mim desde o qual se poderia dizer que *me* libertei. Em suma, o comando de Deus deixa o caminho absolutamente livre *para a imoralidade*. O que não é possível é que a redução do Outro ao Mesmo não seja imoral, que eu não seja infinitamente responsável pelo Outro.

Derrida assim decide errar pela maldade do jogo suplementar, da ~~arqui-escritura~~, da rasura do começo mais começante. Da estrutura suplementar, que é começo mais começante, mas que Derrida declara que não é. E ele declara isso precisamente com mais suplemento: com a rasura, que é traço, que é escritura. Isto é: o suplementar pode ser o começo mais começante, mas com mais suplemento ele pode deixar de ser – eis o projeto ateu de Derrida. A “declaração” aqui de Derrida não é portanto mais um logocentrismo: não se trata da voz e do significado transcendental que apagam seu traço. A declaração ateu é o traço sobre o traço; ou melhor, é o *gesto* mesmo de traçar. Pois o traço sobre o traço ainda pode ser lido como arqui-escritura. O gesto também é escritura, mas enquanto momento propriamente ateu da declaração. Gesto contra Deus, mais blasfemo e obsceno do que qualquer forma empírica de gesto. Gesto a Deus; adeus a Deus, adeus ao adeus, adeus à despedida. Fechamento em Deus. Na verdade, não em Deus como poderia ser em outra coisa, mas, por ser fechamento mesmo, Deus – o esquema escatológico do comando-comandado-emancipação, com suas eras e fechamentos. O gesto obsceno, por ultratranscendental que seja, ainda é um prosseguimento de

⁸⁰ Cf. acima, p. 28.

Deus (Deus como também primeiro começo): Deus não vai embora. Da mesma maneira que a imoralidade só é imoral já desde o comando de Deus. Mas, por ser um prosseguimento de Deus, o gesto obscuro do traçar talvez seja o essencializar-se de Deus em direção à sua consumação – assim como, para Heidegger, a vontade de poder (Macht) é a consumação da metafísica. Consumação, isto é: uma perspectiva para fora de tal era ou fechamento começa a ser vislumbrada. A dificuldade, o paradoxo aqui é que Deus não corresponde a uma determinada era, como vimos, mas é o esquema mesmo desde o qual faz sentido falar de eras. O que então viria depois de Deus? – e essa pergunta mesma teria algum sentido? No entanto, trata-se de perguntas e de exigências de sentido que nos aparecem agora, isto é, na forma que o jogo suplementar pode neste momento tomar. A suplementação tem sua lógica, uma lógica antes gráfica do que representacional, alheia talvez a tais perguntas e exigências.

Por outro lado, talvez o aparecimento desses paradoxos de autorreferência seja o indício da aproximação de uma consumação. Pois assim o fechamento se manifesta enquanto tal e, com ele, a ideia de que uma outra época, uma virada, seja eventualmente possível. Em outras palavras, é como se começássemos a sair da perspectiva interna ao fechamento em que nos encontramos: a era não estaria portanto mais tão ativa, o que se passa dentro dela já não é mais tão dominante a ponto de ocultá-la enquanto era que ela é. É certo que, com Deus, o paradoxo parece bater contra um fundo mais fundo, uma opacidade mais opaca do que com a metafísica. Afinal, as ideias de era, fechamento, ontohistória, virada, colocam a metafísica em perspectiva – como fazer o mesmo se são essas ideias mesmas que devem agora ser colocadas em perspectiva? Ou melhor: se é a perspectiva que deve ser colocada em perspectiva? Apesar de toda a dificuldade, a metafísica parece perfeitamente “virável” se comparada com Deus. Que ideias – se é que aqui ainda devemos falar de “ideias” – poderiam tornar possível fazer algo semelhante com Deus?

A dificuldade em virar a metafísica talvez decorra, na verdade, da dificuldade de “virar” Deus. Pois o metafísico, o ontoteológico, na virada, teriam, como primeiro começo, que dar lugar ao segundo começo, ao ocaso na despedida. A dificuldade é que a despedida seja ainda despedida, e não se degenere já em um primeiro começo: afinal, estamos no fechamento metafísico. Mas isso significa também que a despedida, que ela mesma não se despede, também já é uma degeneração em primeiro começo. O que teima sobretudo em não ir embora não é o deus da metafísica, o inteligível que a tudo dispõe, o poder (Macht). Esse é um deus menor: seu comando não é infinito, não é altura enquanto tal, mas um comando que encontra resistência, por impotente que seja. O problema é que, mesmo ele indo embora, o prometido segundo começo nunca vem – ao menos um segundo começo que não seja primeiro começo. Pois aqui

é em Deus que se esbarra. Deus não vai embora. Primeiro começo, mas não como arché: comando an-árquico, esse sim condizente com Sua altura. Ou, se preferirmos, o esquema escatológico do comando-comandado-emancipação. Pois o comando an-árquico é a solução já prefigurada dos problemas que se desdobram desse esquema.

2 Enterrar Deus

2.1 O louco de Nietzsche e o colapso do logocentrismo

Como deus menor, o deus da metafísica pode ser morto: ele é uma era, ele tem uma história. Note-se que esse deus não é meramente o deus enquanto mundo verdadeiro, o deus do platonismo/cristianismo. Esse mundo verdadeiro é extração do inteligível, tornando no limite tudo à disposição. O sensível aparece então como redundante, não substancial. Os critérios de correção no entanto passam a jogar dúvidas sobre esse mundo verdadeiro, de modo que ele começa a aparecer como um peso tirano e assujeitador, que deve então ser substituído pelo que seja plenamente atual, pelo que se apresente “clara e distintamente ao meu espírito” (Descartes). Depois, a presença a si deixa de ser uma opacidade, um fim de linha, de modo que o tornar presente começa a se tornar transparente: a presença como o prosseguimento, como fato, feito, *Macht*, poder.⁸¹ Poder que, enquanto tal, é sempre uma superação de si mesmo, sempre um ultra-empoderamento, sempre vontade de poder.⁸² O louco de Nietzsche declara que Deus está morto.⁸³ Mas, esse “Deus” é qual deus? Para Heidegger, parece estar claro que se trata de Deus na medida em que é o que se oporia⁸⁴ ao niilismo da vontade de poder que deixa tudo à disposição, que torna tudo substituível, prescindível. Uma resistência desde os deuses pagãos, passando (de uma maneira já degenerada pela metafísica) pelo platônico/cristão e pela presença a si da subjetividade moderna, que finalmente se dissiparia com a metafísica ou niilismo consumado sob a forma da vontade de poder. Deus que resiste, com seu comando, certamente, o comando de outro deus, o da metafísica, o do niilismo – resiste até ser por ele morto. Mas é dessa morte que o louco fala? Ou seria da morte do deus que matou esse deus que resistia ao niilismo, da morte do deus que logo acima chamamos de “deus da metafísica”? Se sim, Nietzsche estaria aqui bem próximo de Heidegger. Mas, talvez, o louco tenha vislumbrado não a morte desse ou daquele deus, mas de Deus, isto é, do esquema escatológico mesmo. Afinal, não há colapso, não há de fato uma loucura na ideia de que um deus mortal morra. O colapso vem quando se trata da morte do imortal, da virada do não virável. E o louco é louco não porque ele imagina a morte do imortal, mas porque esse ato impossível foi no entanto cometido, e se mostra a ele, enquanto para os outros homens ainda é “mais distante que a mais longínqua constelação”.

⁸¹ Cf. HEIDEGGER, M. *A sentença nietzschiana: “Deus está morto”*.

⁸² Cf. HEIDEGGER, M. *Op. cit.*, 2015.

⁸³ Cf. NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 2017, aforismo 125, p. 127 (edição Kindle).

⁸⁴ Uma “oposição” que na verdade é apenas o niilismo ainda não consumado.

[...] “*Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco [...] (NIETZSCHE, 2017, p. 127. Sublinhado meu)

Mas não vamos entrar em uma disputa entre *interpretações* possíveis da fala do louco. Não é que isso simplesmente nos desviaria do que nos importa aqui. Engajar-nos em uma tal disputa já seria de antemão conceder que foi um certo deus e não Deus que foi morto. Pois isso suporia que a fala do louco expressa uma determinada intuição, que por sua vez é resultado de uma afecção do mundo na alma ou mente: intuição que espelharia de maneira mais ou menos correta o mundo. Isto é: significado transcendental. Portanto, se a morte de “Deus” é um “acontecimento” do mundo que deixou sua impressão na mente do louco, o deus do logocentrismo ainda se encontra bem vivo. Em certo sentido, não há nada que o louco *queira* dizer. Derrida diz de Nietzsche que ele escreve *o que ele escreve*.⁸⁵ Trata-se do *gesto* de escrever, da escritura, e não de falar sobre uma intuição a ser “transmitida”. É por isso que o louco fala de um *ato* cometido: “*Nós o matamos* – vocês e eu”. E, claro, não é que matamos Deus porque já não acreditamos mais Nele: não se trata de Deus passar por um critério de correção, uma vez que isso seria submeter Deus ao deus menor da metafísica. É com um gesto que se mata Deus: o gesto da escritura, o gesto de passar o traço sobre o traço, o gesto obscuro como declaração não logocêntrica de ateísmo. Se, como começo mais começante, Deus é imune a toda prova contra Ele, por outro lado Ele é absolutamente vulnerável ao gesto. Deus é o mais forte, mas também o mais fraco. O gesto da escritura, o momento propriamente ateísta, mata Deus; pois Deus “retorna” então como cadáver ou como seu sangue, isto é, como o *paradoxo* do começo complexo como começo mais começante, da escritura como arqui-escritura – o paradoxo como sinal de que não há mais atividade plena ou viva, de que restou apenas uma “atividade” como putrefação. Já para as pessoas a quem o louco se dirigiu, que não *acreditavam*

⁸⁵ Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2015.

em Deus, o cadáver de Deus aparece para elas no paradoxo de recusar Deus ainda nos termos metafísicos (portanto do deus metafísico) da corrigibilidade.

Dessa maneira, a morte não é ainda virada, mas condição dela. À primeira vista, parece que teríamos que rever o que dizíamos acima a respeito de Deus: não seria que ele é imortal, mas apenas não virável. No entanto, se a morte significa a colocação em paradoxo, se ela significa a desocultação de um fechamento, o fechamento que se mostra como tal, como pode Deus ser morto? Pois, como vimos, é desde Deus que faz sentido falar de fechamento. Matar Deus seria então reafirmá-lo, tornando-o na verdade mais vivo do que nunca, uma vez que quando imaginamos estar delimitando seu fechamento estamos na verdade deixando-o escapar, precisamente na distância absoluta da impossibilidade mesma de que haja tal fechamento. Mas, se a metafísica chega à sua consumação com aquilo de que ela se trata ao final das contas, isto é, com a vontade de poder, o mesmo não se passaria com Deus? Isto é: Ele não teria atingido sua consumação com a vinda à tona do esquema escatológico e do comando an-árquico? De qualquer maneira, é difícil estabelecer uma analogia entre a metafísica e Deus: como vimos, a metafísica é uma era, enquanto Deus é a ideia de era mesma. O que faremos aqui, ao contrário, é deixar essa impossibilidade em suspenso. Ou melhor: compartilharemos da ideia de uma ultrafenomenologia como ela aparece em Derrida, e assim a colocaremos entre parênteses. Pois essa impossibilidade já supõe uma lógica, com seus contrários e oposições eles mesmos logocêntricos. Como vimos, com a escritura, com a estrutura suplementar, já não se trata mais de *distinções*, desde as quais operariam esses contrários e oposições, mas sim da *diferença*, desde a qual opera a ideia de *unidade suplementar*. O gesto impossível de matar Deus torna-se “possível” desde a estrutura suplementar. O colapso da razão sofrido pelo louco é o colapso do logocentrismo.

2.2 Borrando o esquema escatológico: vida, morte e o “sopro do vácuo”

Com a estrutura suplementar, não se trata mais de presenças que se distinguem, mas sempre de um tornar presente, de uma suplementação de uma ausência. Presenças plenas são *declaradas*, e um *telos* então aparece: um suplemento, *para* suprir a ausência da presença plena, que afinal é apenas declarada, apenas logocêntrica. A estrutura suplementar, é certo, não depende da declaração logocêntrica. Porém, tal declaração parece *comandar* a suplementação: ela passa a ser feita sempre tendo em vista suprir a ausência de uma origem perdida. Uma plenitude que foi então desvirtuada, degenerada. O tornar presente guiado por esse comando é portanto uma busca por emancipação, por um livrar-se do que usurpou a plenitude. Submeter-se ao comando da presença plena, ser por ele *comandado*, confunde-se portanto com a

emancipação. Assim, desde a escritura, o esquema escatológico do comando-comandado-emancipação começa a ganhar novos contornos; ou melhor, começa a ter seus contornos borrados. O que, aliás, é de se esperar, uma vez que a nitidez desse esquema provavelmente decorria até aqui de tomá-lo a partir de *distinções* bem definidas desde o logocentrismo mesmo. Até aqui, já tínhamos visto como se emancipa comandando, mas não como emancipar-se é também ser comandado. A não ser quando se trata de ser comandado pelo comando an-árquico de Deus. Mas esse comando an-árquico é a solução para os problemas do esquema escatológico – inclusive do problema dessa emancipação enquanto ser comandado. Deus não é telos: Ele vem antes dele, como de tudo o mais. Mas o borrar do esquema escatológico pela desconstrução pararia por aí? Deus é a solução dos problemas postos por esse esquema, mas apenas enquanto esse esquema ele mesmo já é entendido de maneira logocêntrica. É daí que vêm os problemas. Nada impede, a princípio, que a desconstrução borre o esquema a ponto de não haver mais os problemas que pedem Deus como solução. Ou, se preferirmos, a ponto de borrar Deus mesmo (Deus como o esquema mesmo). Ao não apagar o traço, ao adicionar o suplemento, ao rasurar a rasura mesma no gesto ateísta, ao borrar o que antes era claro, o que antes se declarava como presença plena – ao fazer tudo isso, a desconstrução parece trabalhar no borrar Deus, ou soterrá-lo em suplementos.

Deus soterrado. Enterrar Deus, como já dizia o louco: “Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus?” Não apenas matar, mas também não exatamente virar. O que seria enterrar a hierarquia máxima, aquilo que nunca vai embora, a solução prefigurada pelo esquema comando-comandado-emancipação, esse esquema mesmo? O que seria enterrar as eras enquanto tais, a história mesma? Haveria então, como diz o louco, uma “história mais elevada que toda a história até então”? O louco mesmo dá a pista, para a qual Derrida tem bom faro: “Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã?” O *sopro*, no caso o sopro do vácuo, junto com os temas nietzschianos da “transvaloração de todos os valores” e da “afirmação da vida”, nos dão os elementos para pensar o enterro de Deus via desconstrução. Vejamos.

Derrida associa o sopro (*souffle*) ao que é chamado de vida (não por Nietzsche, como veremos).⁸⁶ Trata-se do *pneuma*, do logocêntrico “espírito”: voz e presença a si da voz. Traço, suplementaridade apagada; aliás, do ponto de vista logocêntrico, a ausência a si do traço só pode significar a morte. Mas, como vida e morte seriam pensadas desde a estrutura suplementar?

⁸⁶ Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2015.

Se nos deslocamos ao longo da série suplementar, vemos que a imaginação pertence à mesma cadeia de significações que a antecipação da morte. A imaginação é no seu fundo a relação [*rapport*] à morte. A imagem é a morte. Proposição que se pode definir ou indefinir assim: a imagem é *uma* morte ou a morte é *uma* imagem. A imaginação é o poder, para a vida, de se afetar ela mesma de sua própria re-presentação. A imagem só pode re-presentar e adicionar o representante ao representado na medida em que a presença do representado já está dobrada sobre si no mundo, na medida em que a vida reenvia a si como a sua própria falta, a sua própria demanda de suplemento. A presença do representado se constitui graças à adição a si desse nada que é a imagem, o anúncio de sua despossessão no seu próprio representante e na sua morte. O *próprio* do sujeito não é senão o movimento dessa expropriação representativa. Nesse sentido a imaginação, como a morte, é *representativa e suplementar* [...]

A imaginação, a liberdade, a fala [*parole*] pertencem portanto à mesma estrutura que a relação [*rapport*] à morte (digamos antes relação que antecipação: supondo que haja um ser-para [*être-devant*] a morte, ele não é necessariamente relação a um porvir mais ou menos afastado sobre uma linha ou um horizonte do tempo. Ele é uma estrutura da presença) [...] (DERRIDA, J. 2015, p. 252. Tradução minha)

A imagem como morte. A relação à morte como estrutura da presença. Quando se parte da escritura e não do logocentrismo, a presença nunca é presença plena, mas um tornar presente aquilo que está ausente, por meio da suplementação. O tornar presente é uma re-presentação, mas de modo que o representado não recaia no significado transcendental: “A presença do representado se constitui graças à adição a si desse nada que é a imagem, o anúncio de sua despossessão no seu próprio representante e na sua morte”. A imagem é adicionada, é suplemento, é traço. Enquanto tal, é ausência a si, “anúncio de sua despossessão”. A relação à morte é estrutura da presença porque presença é sempre tornar presente uma ausência, é sempre já uma despossessão, uma ausência a si. E o que é chamado de vida, para além do pneuma logocêntrico, é precisamente essa capacidade de auto-afecção,⁸⁷ essa suplementação, esse tornar presente.

O sopro não é mais o velho “espírito”, presença plena, significado transcendental. O sopro – ou o que restou dele – é a ausência a si desse “nada que é a imagem”, da escritura: o “sopro do vácuo”. O gesto obscuro e impossível que mata Deus, o gesto da escritura – ou o gesto já como escritura – desloca o princípio de vida, a presença plena do significado transcendental, começo simples que então se degenera, isto é, é trocado ou suplementado pelo que é exterior a ele. Se tentamos recolocar isso em termos do esquema comando-comandado-emancipação, várias nuances então aparecem, o que era claro se complica, torna-se confuso. Mas é dessa confusão mesma que estamos atrás: trata-se de borrar Deus. Vejamos.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*

2.3 Afirmção e esquema escatológico: economia espectral e economia da “vida”

A “afirmação da vida” nietzschiana⁸⁸ à primeira vista se encaixaria perfeitamente nesse esquema do comando-comandado-emancipação: aquilo de que se trataria, afinal, seria de emancipar a vida do que é exterior a ela e a comanda. Mas o problema é – e aqui está o tema da “transvaloração dos valores”⁸⁹ – não só que a “vida” enquanto pneuma seria na verdade o que comanda e submete a vida enquanto tal, mas também, e mais profundamente, que a ideia mesma de que há algo a ser emancipado é colocada em xeque. Afirmar a vida não seria então livrá-la do que a degenera em uma inautenticidade, mas “transvalorar” a ideia mesma de autenticidade. “Transvalorar” não é uma simples inversão. Não é que o que antes era entendido como vida agora deve ser entendido como morte, e vice-versa. A transvaloração é transversal, no sentido de que não há mais um fundamento claramente distinguível para a valoração, sob a forma de uma plenitude perdida que precisa então ser buscada de volta. Devemos portanto tomar cuidado com as falas de Nietzsche a respeito da degeneração da vida representada por exemplo na figura de Sócrates, com sua ideia de mundo verdadeiro. Não é que haveria uma vida imaculada que deveria ser recuperada, contra o mundo verdadeiro que a nega. Pois assim a estrutura relevante aqui é mantida, exceto que dessa vez o que foi perdido está associado ao sensível, corpóreo etc. Ainda estamos no âmbito do moral: *devemos* recuperar a plenitude da vida, o que antes era o mal agora é o *bem*, o ser humano deve emancipar-se de tudo o que limita essa vida e o afasta dela. Mas a transvaloração é sobretudo imoral, ou acima da moral.⁹⁰ E, claro, também não é que a moral é má e portanto *deve* ser superada; não é que devemos nos emancipar da moral – o que está acima da moral não é ainda uma moral. Acima da moral está a *afirmação*.

[...] A moral, na medida em que *condena* em si, *não* por atenções, considerações, intenções da vida, é um erro específico do qual não se deve ter compaixão, uma *idiosincrasia de degenerados* que causou dano incomensurável!... Nós, imoralistas, pelo contrário, abrimos nosso coração a toda espécie de entendimento, compreensão, *abonação*. Nós não negamos facilmente, buscamos nossa distinção em sermos *afirmadores*. Cada vez mais nossos olhos atentaram para essa economia que necessita e sabe aproveitar tudo o que é rejeitado pelo santo desatino do sacerdote, a *doente* razão do sacerdote, para essa economia que há na lei da vida, que mesmo das repugnantes espécies do santarrão, do sacerdote, do virtuoso tira sua vantagem – qual vantagem? – Mas nós mesmos, imoralistas, somos aqui a resposta... (NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, posição 555)

O obsceno gesto da escritura, gesto impossível que matou Deus, é impossível, é uma desrazão completa desde o ponto de vista – da razão. Ou, ao menos, da razão logocêntrica, se

⁸⁸ Cf. p. ex. NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, 2017. (edição Kindle)

⁸⁹ Cf. p. ex. *Ibid.*

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, VII, 1.

nos lembrarmos que a escritura não é o caos, que ela tem sua lógica, a lógica do suplemento. A razão logocêntrica é aquela completamente comprometida com o esquema comando-comandado-emancipação. Ela gira em torno do significado transcendental, presença plena originária, degenerada por aquilo que é tomado como seu exterior: o sensível, o corpóreo. Essa presença plena perdida *deve* então ser tornada presente: a origem perdida torna-se finalidade, *telos*.⁹¹ Como vimos acima, a origem perdida comanda sua suplementação: a busca pela emancipação é ela mesma decorrente de um comando. A emancipação pretendia ser a saída do escopo de um comando, o livrar-se do que lhe é exterior, do que lhe priva de uma plenitude a si, do que é seu princípio de inautenticidade, de ausência a si, de morte. Mas ela mesma é ausente a si, está presa a si mesma no que então aparece como exterior a ela: um comando incessante por suplementação, por suprir a ausência da plenitude. A emancipação enquanto tal está sempre presa ao teleológico, a um fim inatingível pois é plenitude que nunca foi plena, que sempre foi suplementar. A emancipação é submissão a um ideal, no sentido nietzschiano do termo – ela é moral. Mas, apesar do que Nietzsche mesmo muitas vezes escreve, não se trata então de se libertar do ideal, em prol de uma vida plena, não degenerada. Trata-se de *afirmar*. Na afirmação da vida, não é tanto a vida, mas a afirmação o que importa. Pois é a afirmação que será aqui a chave para romper com a moral sem recuperá-la, para desfazer o esquema comando-comandado-emancipação, para não só matar Deus como também enterrá-lo.

A desrazão do matar a Deus é a mesma do emancipar-se da emancipação, do fazer Deus viver mais intensamente no momento mesmo em que ele é morto. A desrazão só é tal desde o lado do logocentrismo. Isto é: da presença plena, do tornar presente o que foi apagado, deixando apenas a presença, imediata, da mesma maneira que todas as coisas se apresentam imediatamente à inteligência de Deus.⁹² A presença a si logocêntrica é sopro, é pneuma, porque é respiração, o sopro de vida contra o princípio de morte, de sufocação, da ausência a si, do traço, do suplemento, da escritura. A emancipação é medida em função de Deus, da absoluta plenitude da presença a si, da “vida”. “Vivo” é aquilo que não é inteiramente comandado pelo ausente a si, pela espacialidade⁹³ da mediação que torna presente, pelo inanimado. “Vivo” é aquilo que, animado, compartilha portanto da animação absoluta de Deus, em sua presença a si absolutamente plena, sem nenhum elemento de mediação, de exterioridade, de inanimação, de morte. É assim que o conceito de emancipação se liga ao de “vida” e a Deus. Toda comoção provocada pela ideia de uma emancipação em direção a uma vida plena é, na verdade, a

⁹¹ Trata-se do arquetoteológico de que fala Derrida. Cf. *Op. cit.*, 2015, p. 273.

⁹² Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2015.

⁹³ Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2015, p. 270.

comoção perante Deus. Mas, como não se comover com Deus? Como não se deixar mover ou emocionar pelo começo imaculado, pelo começo mais começante? Pois, enquanto começo mais começante, Deus é a emoção mesma para mim, minha exposição absoluta ao Seu comando. Se Seu comando não é em última instância o comando de uma inteligência que contempla imediatamente todas as coisas, mas do rosto do Outro, é apenas porque essa *inteligência* infinita não pode ser viva o suficiente, uma vez que ainda é um começo bastante carregado de exterioridade, uma vez que não é o começo mais começante. A comoção com o Deus-Vida “vai de si” – isto é, do próprio Deus-Vida. A não ser que um *louco*...

Da mesma maneira que a desrazão só é tal desde o lado do logocentrismo, a vida só é vida desde si. Pois, como vimos, desde a estrutura suplementar a vida não é essa vida da presença plena, mas o tornar presente. O que é tornado presente não é plenamente presente: ele é *espectral*. Mas, desde o suplementar, também a vida enquanto presença plena é espectral. Afinal, desde esse ponto de vista, ela não é presença plena enquanto tal, mas apenas o espectro da presença plena. O espectro de Deus como o que nunca vai embora.⁹⁴ O espectro não é vivo, mas tampouco morto.⁹⁵ Enquanto ausência a si, a morte só é tal em correlação com a presença (plena) a si, em correlação com a vida, que é ela mesma espectral. Morte e vida estão inseridas na economia do espectral. Assim, o espectro de Deus nunca vai embora inclusive porque, enquanto espectro, ele é intermitente:⁹⁶ ele se recusa a ir realmente embora, ele continua sempre à espreita, como que por trás da porta. Para tomar uma formulação de Derrida⁹⁷, o adeus a Deus é também um até logo. Deus assombra. A inserção do Deus-Vida no espectral é aqui uma ruptura com a moral, com a ideia de emancipação. Pois assim não se trata de se emancipar da moral, de se emancipar da emancipação, não se trata de apelar para uma outra e autêntica vida que teria se degenerado em uma falsa vida. Aqui há uma passagem para uma outra economia: não mais a economia da vida, mas a economia espectral. Uma vez que Deus é o espectro que apaga o traço, que apaga portanto o espectral, ele é o espectro que elimina ou busca eliminar todos os outros espectros. Assim, Deus não vai embora não apenas porque ele é intermitente (afinal, todos os espectros são), mas porque ele sobrepuja – ou melhor, exorciza – todos os outros espectros. Ele é portanto como um Grande Espectro, o espectro dominante ou hegemônico.

⁹⁴ Cf. acima, p. 32.

⁹⁵ Cf. LUDUEÑA, F. *Op. cit.*, 2013.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*

⁹⁷ Cf. DERRIDA, J. “A time for farewells: Heidegger (read by) Hegel (read by) Malabou.” Prefácio de MALABOU, C. *The future of Hegel*, 2005.

Dissemos acima que Derrida passa o traço sobre a presença plena, mas não sobre Deus, que então é mantido intacto. Precisamente. Deus é mantido intacto *como o espectro que Ele é*. Matar Deus é um gesto impossível porque Deus não vai embora, mas Ele não vai embora precisamente na medida em que Ele é um espectro. Esse gesto impossível deixa Deus exposto em sua espectralidade. Nesse sentido, matar Deus é transformá-lo em um espectro; é tirá-lo da economia da vida e colocá-lo na espectral. O gesto que o mata, enquanto ele mesmo já escritura, é também espectral. Mas, é claro, não é porque o gesto é espectral que ele é já Deus. Não é porque Deus é escritura que a escritura enquanto tal é Deus. Algo fácil de se ver agora que a economia da vida é deixada para trás. A escritura, assim, não insiste mais em aparecer como arqui-escritura, como plenitude de um começo perdido, como vida que então se degenera no erro. Isso só acontece desde a economia da vida, do esquema escatológico do comando-comandado-emancipação. Tal esquema *não é mais* uma necessidade. O impossível se mostra agora “possível” – desde que, é claro, não se entenda essa possibilidade desde a economia da vida. Não se faz Deus ir embora emancipando-se Dele. Não se trata de se colocar para fora de Seu prosseguimento, de Seu comando; não se trata da virada de um primeiro começo para um segundo, mais começante. Isso seria como uma armadilha, em que Deus mesmo coloca as regras para se sair dele, e em que Ele e essas regras são a mesma coisa. Não é no campo divino que Deus pode ser combatido, mas no da espectralidade. Campo em que Ele é o grande exorcizador de espectros, é verdade, mas em que ele pode também, a princípio, ser exorcizado.

Afirmar é portanto romper com a negação ou recusa que está implícita na moral, no esquema comando-comandado-emancipação: “Nós não negamos facilmente, buscamos nossa distinção em sermos *afirmadores*. Cada vez mais nossos olhos atentaram para essa economia que necessita e sabe aproveitar tudo o que é rejeitado pelo santo desatino do sacerdote (...)”. Essa ruptura, é claro, não é mais uma recusa. Ela não opera pelo esquema escatológico, ela não tem em Deus seu operador. Seu operador é o gesto da escritura, o gesto que mata Deus, isto é, expõe-no em sua espectralidade. Assim, essa ruptura já é a passagem para uma outra economia: a espectral. Portanto, não é que Deus é reduzido ao espectral: a redução funciona no esquema escatológico, ela está na economia da vida. Deus, estranhamente, é afirmado em sua morte: “(...) essa economia (...) que mesmo das repugnantes espécies do santarrão, do sacerdote, do virtuoso tira sua vantagem – qual vantagem? – Mas nós mesmos, imoralistas, somos aqui a resposta...”⁹⁸ Deus é afirmado, pois não se trata de aniquilá-lo *de antemão* – isso seria precisamente a operação escatológica, ou, poderíamos dizer, a operação-Deus. Não há, na

⁹⁸ Dissemos “estranhamente”, e não “paradoxalmente”, uma vez que, como vimos, o paradoxo funciona desde a economia da vida.

economia espectral, o “de antemão”, tampouco, é claro, o “aniquilar”. Pois o que significa esse “de antemão”? Qual é a instância em que se decide dessa maneira? Como se *apresenta a si* o que *fundamenta* essa decisão? Mas os termos dessa última pergunta já nos dão aqui as respostas. É pelo logocentrismo do significado transcendental, é pela operação-Deus mesma que se decidiria de antemão aniquilá-Lo. Na economia espectral, Deus é um espectro entre outros. Não é Ele quem decide.

2.4 O gesto da escritura é uma invocação de espectros

Com a passagem da economia da vida para a espectral, não se trata mais do logocêntrico sopro da vida *dentro* de nós, mas do sopro do vácuo na pele,⁹⁹ o sopro do vácuo *sobre* nós. O pensamento espectralógico não é a plenitude de uma presença a si contra o que a desvirtua em uma exterioridade. Ele não é pneuma, não é a hegemonia da operação-Deus que impede que Deus seja visto como o espectro que ele é. Nesse sentido, a operação-Deus nega Deus: é como se nela Deus se escondesse, escondesse sua espectralidade para se tornar maior do que ele é. Tornar-se, e não parecer: esconder sua espectralidade significa não uma aparência que cobriria sua autenticidade – pois isso já seria a economia da vida – mas a *passagem* mesma para a economia da vida, desde a qual Deus é Deus por ser a hierarquia máxima. A economia espectral, por sua vez, não funciona por hierarquias, não funciona por comandos. Portanto, nela, não é que Deus *submeta* os outros espectros. De alguma maneira, ele é capaz de *exorcizá-los* – e de exorcizar o espectral que há nele mesmo – inaugurando assim a economia da vida. A economia da vida, Deus enquanto operação-Deus, significa o esquema escatológico em sua clareza e plenitude. O seu borrar só pode ser então trazer os espectros à tona, de modo que Deus mesmo se mostre em sua espectralidade. O gesto da escritura é, assim, um gesto invocador de espectros. Deixar o traço à mostra, ao invés de apagá-lo, é precisamente essa invocação. Nesse sentido, Deus pode vir a ser soterrado ou enterrado em espectros – o que significa sobretudo que o sopro da vida dá então lugar ao sopro espectral do vácuo. Em outras palavras, significa admitir que há toda uma galáxia, todo um cosmos de espectros de que a economia da vida nada mais é senão a exorcização.

Quando dizemos aqui que “há” um cosmos de espectros, é de se esperar que isso seja *entendido* metafisicamente. Afinal, estaríamos falando sobre o que há, que, ao final das contas, seriam os espectros. Porém, essa noção de “entendido” é aqui importante. Pois ela ainda funciona na economia da vida: o espectral enquanto o metafísico é o significado transcendental,

⁹⁹ Cf. Aforismo 125 de A Gaia Ciência.

é o que “queremos dizer”, é a verdade enquanto origem que agora é recuperada de seu errar pelo que é exterior a ela, é emancipação, um comando que emancipa. Novamente, estamos no problema da escritura que se teima em ser lida como arqui-escritura, como origem, como começo mais começante. Agora, no entanto, está claro que esse é um problema que envolve a passagem de uma economia para outra. Enquanto não se sai da economia da vida, esse “há” continuará a ser *entendido* metafisicamente. Mas não é *entendendo* que se abandona a economia da vida. Enquanto se estiver *entendendo* que a economia da vida não é a única, que *há* a economia espectral etc, precisamente se está fazendo qualquer coisa exceto sair da economia da vida. Do ponto de vista da economia espectral, o “entender” da economia da vida não é senão a invocação de Deus enquanto espectro, e enquanto espectro exorcizador de todos os outros, inclusive da própria espectralidade. Enquanto Deus não for enterrado, a escritura continuará sendo arqui-escritura, o espectral continuará sendo metafísico. E é invocando espectros que se enterra Deus. Isto é: é com mais suplemento, é trazendo à tona o traço que Deus gostaria de apagar, o traço que *o torna* presente, isto é, que suplementa sua ausência.

A invocação e a exorcização de espectros têm sua lógica, uma lógica suplementar, e provavelmente suas “leis”: por exemplo, determinadas situações invocam determinados espectros. Do ponto de vista da economia da vida, isso não pode ser senão uma ausência a si de um pensamento que sequer merece esse nome, em que a intuição viva dá lugar à articulação,¹⁰⁰ às suas regras, à sua lógica, a uma ciência fria – o sopro frio do vácuo – contra o calor do sentimento, da presença a si, da vida. Nietzsche vê esse pensamento como o pensamento da “necessidade” contra o pensamento moral da liberdade: “(...) quando o moralista se volta apenas para o indivíduo e lhe diz: “você deveria ser assim e assim!”, ele não deixa de se tornar ridículo. O indivíduo é, de cima a baixo, uma parcela de *fatum* [fado, destino], uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que virá e será. Dizer-lhe “mude!” significa exigir que tudo mude, até mesmo o que ficou para trás...”¹⁰¹ Mas Nietzsche chama de vida precisamente esse âmbito da necessidade.¹⁰² Vida, para ele, não é portanto o pneuma, mas tudo o que é tomado como seu exterior: o sensível, a corporeidade – portanto, poderíamos dizer, a escritura, o espectral. A ideia de liberdade, de emancipação, indissociável da ideia de Deus, do sopro divino, é negação da vida. Ou, de uma maneira mais consistente com nossos desenvolvimentos até aqui, poderíamos dizer: liberdade é negação; vida é afirmação.

¹⁰⁰ Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, 2015.

¹⁰¹ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, 2017, posição 555.

¹⁰² Cf. *Ibid.*

2.5 A economia espectral como vontade de poder: invocação de espectros como criação de valores

A escolha de Fabián Ludueña pelo termo “espectral” para designar esse “âmbito”, de modo que um espectro não é nem vivo nem morto, nos parece especialmente prolífica, uma vez nos permite pensar em termos das duas economias – a espectral e a da vida. No entanto, a escolha de Nietzsche por “vida” também é justificável. Afinal, trata-se de uma afirmação da corporeidade e da sensibilidade, que carregam, para nós, uma forte associação à ideia de vida. Mas é provável que essa associação seja em boa medida decorrente precisamente do trabalho de Nietzsche e de nietzschianos. Pois, se há essa associação, ela parece ser primariamente tal que só aparece em uma série *hierárquica*: o corpóreo e o sensível seriam o que há de não plenamente vivo no vivo, de modo que são uma exterioridade com relação ao pneuma, que por sua vez apenas compartilha do sopro divino, que, finalmente, provém da plenitude absoluta e imediata da presença a si de Deus. Na verdade, a série ainda continua, como vimos brevemente acima: essa presença a si da imediatez da inteligência de Deus não é o começo mais começante – Deus enquanto rosto do Outro deve então ocupar o posto da hierarquia máxima. É como se houvesse algo como uma emanção da vida a partir de Deus, de modo que quanto mais distante da origem dessa emanção, menos vida há. Isto é: quanto menos presença a si, quanto menos logos, quanto menos capacidade emancipatória, menos vida. Menos capacidade moral, portanto – e menos capacidade de afetar moralmente. Assim, é de se esperar que Levinas identifique o Outro com o Outro ser humano.¹⁰³ O Outro ser humano me apela moralmente porque ele é vivo; e ele me comanda desde a infinitude de sua altura porque ele é absolutamente, plenamente vivo,¹⁰⁴ infinitamente mais vivo do que por exemplo uma inteligência divina ilimitada. O “animal”, entendido como aquele que está quase que inteiramente sujeito ao comando da matéria via sua corporeidade, como aquele que não pode se emancipar, como aquele que não é plenamente vivo, não é começante o suficiente para me comandar desde a altura divina. Seu apelo moral não é o mais começante, de modo que há sim esquivas possíveis frente a ele: é perfeitamente concebível uma circunstância em que eu deva moralmente não atender seu apelo; por exemplo, aquela em que eu precise escolher entre atender seu apelo ou o de um *ser humano*. E a série hierárquica continua, com a resposta moral se tornando cada vez mais implausível do ponto de vista logocêntrico: vegetais, rochas... Em um polo da série, a plenitude do Deus-Vida,

¹⁰³ Cf. p. ex. LEVINAS, E. *Ética e infinito*, 2010.

¹⁰⁴ O ser humano é plenamente vivo enquanto o Outro como outro ser humano que me interrompe. Cf. abaixo seção 2.8. O outro ser humano pode me interromper na medida em que ele ocupa uma posição acima com relação aos outros seres vivos e às coisas nessa escala hierárquica moral.

sem nenhuma exterioridade sobre si, o inteiramente não assujeitado, o emancipado, o plenamente animado; no outro polo, o inanimado enquanto tal, a completa sujeição à determinação da matéria inerte. Não é tanto que a localização nessa série hierárquica determina a resposta moral, mas, antes, que se trata da série moral mesma. Isto é: não há moral fora dela, se consideramos, como vimos fazendo, que a moral é o arqueoteleológico – o começo mais começante, a vida plena, que, ausente, torna-se telos, torna-se a emancipação enquanto fim.

Assim entendida, a moral é no entanto para Nietzsche a anti-vida por excelência. Nietzsche combate essa série hierárquica, mas para ele não se trata de conferir animação ou interioridade a todas as coisas. Ele estaria bem afastado, portanto, de um animismo.¹⁰⁵ Pois, para ele, é na interioridade que está a anti-vida. O animado, o que se move, o emancipado de um comando externo, o “vivo” é a anti-vida! Vida, em Nietzsche, é tudo aquilo que é apagado pela “vida”, tudo aquilo que é então rejeitado como exterior, redundante, confuso, vil, baixo: inclusive, portanto, o corpo e o sensível.¹⁰⁶ Para falar como Heidegger, vida seria aquilo de que a “vida” é a disposição, é o inteligível extraído, o logos (Derrida) desde o qual a vida se torna o prescindível da exterioridade. Mas, uma vez que a “vida” enquanto inteligência não é plenamente “viva”, não é plenamente emancipada, poderíamos dizer que vida é tudo aquilo de que a “vida” é a emancipação. Mas isso ainda seria pensá-la a partir da “vida”. Vida, portanto, não faz parte da economia da “vida”, da emancipação, da moral – a vida é extramoral, para falarmos como o próprio Nietzsche. Uma vez que a interioridade é indissociável de um exterior, portanto da emancipação e da moral, o vivo não é uma interioridade – a interioridade é uma concepção moral da vida. Provavelmente, sequer o termo “vivo” convém para falarmos de vida, se concebemos vivo como o que *tem* vida, se “ter” já for indissociável de uma ideia de interioridade (o que é *tido* como o que é *mantido* contra o que lhe é exterior). Sobretudo, vida aqui não é “minha vida”, tampouco “do Outro”. Uma vez que interioridades e exterioridades são constituídas, já se está na economia da “vida”, e não da vida. Vida é um “colocar para jogo” radical. Isto é: não apenas colocar pra jogo desde uma prévia determinação de um interior e de

¹⁰⁵ Cf. BENSUSAN, H. *Linhas de animismo futuro*, 2017, para a ideia de uma generalização da interioridade contra essa série hierárquica ou contra a animação como exceção.

¹⁰⁶ É curioso como, na biologia, a explicação da vida por meio do “inerte” precisa, em geral, trazer para o primeiro plano o que nele haveria de não plenamente inerte, a saber, o crescimento e a reprodução. (cf. p. ex. Richard Dawkins, “O gene egoísta”). Em outras palavras, aquilo que mais acena em direção a uma presença a si, a uma certa autonomia quanto a um “exterior”. Essa “exterioridade” mesma termina por ser o “inerte”, de modo que é assim que em primeiro lugar se fabrica o “problema” da “definição” da vida, isto é, o problema de pensar o não inerte desde o inerte. Cria-se uma oposição e depois tenta-se unificá-la – tentativa que será sempre fracassada, na medida em que sempre será uma redução: como, por exemplo, o vírus poderia ser vivo (presente a si, animado), se ele sequer tem metabolismo? Em uma perspectiva “imoralista” nietzscheana, no lugar desse “inerte” há o sensível, de modo que tal problema sequer se constitui. É somente para a vida cansada, que criou para ela mesma um interior e um exterior inerte, que há o problema da vida.

um exterior, não apenas colocar pra jogo moralmente, ou seja, desde o esquema do comando-comandado-emancipação – não apenas colocar pra jogo já sabendo de antemão o papel que cada elemento terá nesse jogo: o vil e o digno, o aprisionador e o emancipatório, o prescindível e o essencial etc. O jogo, então, não é mais o jogo sério, grave, pesado da moral, o jogo que sobretudo não quer ser jogo, que se pretende o não jogo por excelência. Mas, qual é o jogo agora? *O jogo agora está em jogo*. E esse estar em jogo traz à tona toda uma constelação de traços que a moral apagava, que a “vida”, o Deus-Vida matava. Constelação de espectros: nem vivos nem mortos, se vida e morte são entendidos desde a economia da “vida”, mas vida enquanto tal, isto é, vida enquanto extramoral, vida enquanto à parte da gravidade da moral. Mais uma vez, a ideia de uma vida *enquanto tal*, que estaria *livre* da moral, já retoma a própria moral, já retoma Deus. Mas é porque ainda estamos pensando moralmente, isto é, invocando Deus e exorcizando os outros espectros ao pensar. O jogo não está sendo colocado em jogo. Joga-se o jogo do esquema escatológico, que toma a forma do jogo do poder, e também a do rosto de Outrem. Mas, invoquem-se outros espectros, e o jogo será outro. Que espectros sejam invocáveis significa que eles rondam ou assombram, que eles *acossam*.¹⁰⁷ Eles não simplesmente se recolhem em um nada, eles pressionam para vir à tona. Contra o esquema hegemônico de Deus, contra o comando-comandado-emancipação, contra o esquema que também é o esquema do poder, eles querem *poder*. O âmbito espectral, o âmbito da vida, é o da vontade de poder,¹⁰⁸ mas em um sentido *radicalmente diferente* do da vontade de poder enquanto niilismo, metafísica, “maquinação” (de *Macht*).¹⁰⁹ Em *A sentença nietzchiana: “Deus está morto”*, Heidegger pensa a vontade de poder enquanto consumação da metafísica como o ser tomado como valor. A maquinação equivale a um tornar as coisas disponíveis para o poder (*Macht*) mesmo “usá-las” – eis, portanto, o valor, o ser enquanto valor. Mas, em Nietzsche, esse valor da maquinação, esse valor da extração do inteligível e consequente redundância do sensível seria precisamente o valor decadente da negação da vida. É um valor que só funciona na economia da “vida”. Na economia da *vida*, por sua vez, não é que haja outros valores; antes, é aí que os valores são produzidos, é aí que ocorre a *valorização*.

Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores... Disto se segue que também essa *antinatureza* de moral, que concebe Deus como antítese e condenação da vida, é apenas um juízo de valor da vida — de qual vida? de qual espécie de vida? — Já dei a resposta: da vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada. (NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, posição 513)

¹⁰⁷ Cf. LUDUEÑA, F. *A comunidade dos espectros*, I, 2013.

¹⁰⁸ Cf. p.ex. NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, 2018, p. 94-97. (edição Kindle)

¹⁰⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *History of being*, 2015. (edição Kindle)

Portanto, a vontade de poder enquanto maquinação é fruto de uma valoração ocorrida na economia da *vida*. Fruto de uma configuração “cansada” dessa economia, em que os espectros (que não Deus) tornam-se antes um fardo a ser exorcizado do que um júbilo a ser invocado e reinvocado. Na economia da vida, por sua vez, a vontade de poder não é tal em função de uma valoração já realizada, mas da valoração mesma. Aí, “vontade de poder” diz um poder que não pode ser compreendido em termos da economia da “vida”. Poder não é mais um “dispor para...”. Poder é poder valorar, é poder criar valores. “Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim — eis o que te ensino — vontade de poder! Muitas coisas são mais *estimadas* pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala — a vontade de poder!”.¹¹⁰ A vontade de poder é um elemento principal na economia da criação de valores, na economia da vida. *Vida* portanto diz aqui capacidade de *criar* radicalmente, isto é, criar valores. A “vida” do pneuma, da animação contraposta à inanimação, se mostra então como anti-vida precisamente na medida em que ela é uma sujeição a valores previamente criados.¹¹¹ Valores que a tornam sobretudo um peso – seja o peso da tirania do “mundo verdadeiro”, seja o peso do esforço de emancipar-se dessa tirania. Zaratustra nos fala de três “metamorfozes do espírito”.¹¹² Ele se torna camelo no deserto da tirania do “tu deves” sob a forma desse mundo verdadeiro. Contra essa tirania, ele se torna leão. Camelo e leão estão dentro do esquema escatológico do comando-comandado-emancipação. “Vida” que apenas segue, não criadora. Mas então vem a terceira transformação: o espírito torna-se criança.

Meus irmãos, para que é necessário o leão no espírito? Por que não basta o animal de carga, que renuncia e é reverente? Criar novos valores — tampouco o leão pode fazer isso; mas criar a liberdade para nova criação — isso está no poder do leão. Criar liberdade para si e um sagrado Não também ante o dever: para isso, meus irmãos, é necessário o leão. Adquirir o direito a novos valores — eis a mais terrível aquisição para um espírito resistente e reverente. Em verdade, é para ele uma rapina e coisa de um animal de rapina. Ele amou outrora, como o que lhe era mais sagrado, o “Tu-deves”; agora tem de achar delírio e arbítrio até mesmo no mais sagrado, de modo a capturar a liberdade em relação a seu amor: é necessário o leão para essa captura. Mas dissei-me, irmãos, que pode fazer a criança, que nem o leão pôde fazer? Por que o leão rapace ainda tem de se tornar criança? Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista seu mundo. (NIETZSCHE, 2018, p. 21. Sublinhado meu)

O leão mata Deus, expõe-no como o espectro que Ele é. A criança O esquece. Deus devidamente enterrado. Em grande medida, o que estamos procurando pensar aqui é essa

¹¹⁰ NIETZSCHE, F. *Op. cit.*, p. 96. Grifo meu.

¹¹¹ A “vida” decorre de uma valoração desde a vontade de poder, desde a vida em sua configuração “cansada”. Nesse sentido, a economia da “vida” vem da economia da vida.

¹¹² Cf. *Ibid.*, p. 20-21.

passagem do leão para a criança. “Um novo começo”: não mais o começo mais começante, a origem perdida, degenerada. “Criança” aqui pode no entanto acabar sugerindo essa ideia de origem, de presença plena que então foi desvirtuada pelo fim da “inocência”, pela idade adulta etc. A criança como um começo mais começante que no entanto vem depois, depois do camelo e do leão, assim como o segundo começo heideggeriano. Mas, é claro, isso é precisamente o que o espírito na forma de criança não é: isso seria recuperar a moral, de modo que a criança então seria como um ultra-leão, um leão que paradoxalmente se *emanciparia* de si mesmo. Sobretudo, o espírito enquanto criança não é mais pneuma: não é mais a interioridade de um princípio vital contra o que lhe aparece então como exterior, como morte. O espírito na forma de criança não é uma emanção do Deus-Vida. Sua inocência é precisamente essa: ele está à parte de Deus. Não como mais começante que Deus, pois isso ainda seria a operação-Deus. Apartado: uma outra economia. Novamente, esse apartado pode teimar em aparecer como mais começante, como o termo “criança” parece sugerir. Mas isso na operação-Deus, na negação, no negar todo um mundo de traços, de espectros que são então exorcizados. No negar o *mundo da criança*: “(...) o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo”. ‘- Como assim mais começante? O que os outros espectros diriam disso? Isso quem diz é esse Espectro Grande, mas tem também esse, aquele e aquele outro’ – diria talvez o espírito-criança, o espírito que é também um mundo, um cosmos, uma constelação de espectros. Não é Deus quem dita as regras. As regras, por sinal, não são ditadas: os valores ainda precisam ser criados. O jogo está para jogo; isto é, o jogo agora é o *jogo da criação*, que, aliás, só é mesmo criação, só é radicalmente criação se for criação de valores.

Essa criação é criação *com* os espectros. Afinal, o espírito-criança é o espírito enquanto cosmos espectral. “Com” aqui não é um mero lado a lado, uma simetria totalizante como a metafísica é. Mas também não é uma totalidade ou Mesmo no sentido levinasiano, mais amplo, que abarca não apenas a metafísica enquanto extração do inteligível. É certo que nessa economia espectral não há o “Outro”, mas também não há o “Mesmo”. E isso porque Mesmo e Outro só funcionam na economia da “vida”: a “vida”, o não degenerado como o começo mais começante enquanto Mesmo desvencilhado do outro enquanto hostil (Heidegger); ou a “vida” como Outro, alteridade mais radical do que esse outro hostil (Levinas). As ideias de Mesmo e de Outro estão comprometidas com o esquema escatológico. O “com” de *com os espectros* é precisamente um trazer os espectros, invocá-los contra sua exorcização nesse esquema, sua exorcização por Deus. Esse “com” é mostrar como Deus tem um impacto avassalador nesse *mundo* de espectros – nesse sentido, como Ele tem um impacto *cosmopolítico*. *Com os espectros*: eis a inauguração da cosmopolítica espectral. O pensamento cosmopolítico, o

pensamento em que os espectros são invocados para valorar, o pensamento do espírito-criança é o pensamento que enterra Deus. Um “novo começo”: *começo como criação radical*, portanto como criação de valores, portanto apartado, inocente frente à economia da “vida” e seu começo mais começante, e sua ideia de emancipação. Se há um sopro no espírito-criança, ele não é o pneuma da interioridade, o sopro divino, mas os sopros de todo o cosmos, os sopros dos espectros, o sopro do vácuo sobre a nossa pele de que fala o louco – ou, talvez melhor nomeado desde a economia da vida, o *anti-logocentrista* – de Nietzsche.

2.6 Deus como suplementação

Deus, portanto, é enterrado/esquecido/exorcizado por meio da reinvocação dos espectros que Ele havia exorcizado. Deus, enquanto espectro, também é um pressionar para vir à tona, um querer poder valorar – em suma, vontade de poder. Deus veio à tona e se tornou o espectro dominante porque os outros espectros não pressionaram o suficiente. Pelo contrário: eles sugeriam antes sua exorcização do que sua invocação. Vida cansada, como vimos. Vida que quer antes o sono, um cortar a conexão, um não se relacionar, uma eliminação do mundo spectral. Vida em que tudo aquilo que acossa, que se inscreve, que não é presença, que é talvez um programa,¹¹³ tem sua valoração obstruída, de alguma maneira reprimida. Vida em que o que assim aparece por exemplo como “corpo” é então um fardo, como um inconveniente de que seria melhor se desvencilhar. Os espectros atrapalham: eles sugerem caminhos que, na vida cansada, são difíceis, até mesmo inviáveis. Apenas um dos espectros aponta para o que é então o único caminho de uma vida cansada. Deus aponta para o caminho de uma progressiva exorcização de todos os espectros, de um torná-los redundantes e prescindíveis por meio da extração do inteligível. De modo a não mais haver a intermitência do spectral, o tempo da spectralidade que não é o tempo da presença. Não é mais preciso deixar a coisa, em sua spectralidade, aparecer ao seu tempo; com o inteligível extraído (sob a forma por exemplo da “teoria” ou da “técnica”), pode-se forçar a coisa (ou o “essencial” dela) a aparecer.¹¹⁴ Com Deus e a extração do inteligível, caminha-se para deixar tudo disponível em uma presença plena ou eternidade: um presente eterno, um sopro sem exterioridade – o princípio de morte completamente eliminado.¹¹⁵ Pois a ausência a si da morte seria então completamente *substituída* pela disponibilidade de todas as coisas: o tempo da morte, *seu* tempo, que se tenta

¹¹³ Cf. DERRIDA, J. *De la grammatologie*, 2015, p. 120.

¹¹⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Bremen and Freiburg lectures*, 2012.

¹¹⁵ Cf. LUDUEÑA, F. *A comunidade dos espectros*, I, 2013.

dominar mas que se mantém até o momento firme em sua inexorabilidade, como finalmente inteiramente rendido à eternidade.

O tema da vida cansada é um tema nietzschiano. É a vida que não pode se dar plena vazão, a vida dos “fisiologicamente obstruídos”.¹¹⁶ É entre escravos e decadentes como Sócrates que Deus começa a se tornar o espectro hegemônico. De alguma maneira, começaria a haver um cansaço com o tempo espectral: a intermitência se tornaria então intolerável – eis então todo o tema platonista/cristão de maldizer a mudança, o devir, o sensível, o corpóreo. Heidegger, por sua vez, insiste em que a coisa ter seu tempo, o esconder-se da *physis* é o “primeiro começo”, de onde segue a ideia de *ousia* (que é como que a toca em que a coisa se esconde – cf. Bensusan), de substância – portanto, a metafísica, o niilismo. Como vimos, mais começante do que esse primeiro começo haveria o segundo começo da Ereignis, do ocaso na despedida – precisamente, Deus. E eis que Deus retorna, eis que Deus não vai embora. Mas a versão nietzschiana da vida cansada como “explicação” para a hegemonia de Deus sobre os outros espectros também inadvertidamente retoma Deus. Pois há aí a ideia de uma vida plena de que os “fisiologicamente obstruídos” são privados. Vida enquanto origem perdida, começo mais começante – e eis novamente o esquema escatológico. O problema de afinal como se conseguir dar conta da tarefa de enterrar Deus não é o de lidar com uma vida ainda “cansada”, tampouco o de um “segundo começo”. Esse problema deve ser abordado em termos espectrais, suplementares, sem portanto apelar para a ideia de uma origem perdida. Deus é ele mesmo uma substituição, no sentido de suplementação. Deus suplementa a ausência a si enquanto tal, suplementa a intermitência da espectralidade. E ele o faz não porque a vida é uma vida cansada etc., mas porque suplemento pede sempre mais suplemento, como veremos.

O problema de explicar como Deus consegue sua hegemonia parece ser, à primeira vista, o problema de se conseguir uma perspectiva desde fora de Deus. Porém, esse “fora” não pode ser um emancipar-se de Deus; não pode ser uma negação de Deus – pois assim ainda estaríamos na operação-Deus. Em outras palavras, a afirmação deve ser entendida de outra maneira que a negação da negação. “Entender” pode ser aqui também uma armadilha, uma vez que entender já é a operação-Deus, já é negar. A rigor, não se entende a afirmação, ela não faz sentido – “entender” e “fazer sentido” são modos de operar do logocentrismo. Não se trata de ter presente a si, de se representar a afirmação, mas precisamente do *tornar* presente, da suplementação. O tornar presente significa uma espacialidade – aquela implicada pela mediação desse “tornar”. No entanto, isso não significa que há *primeiramente* algo que está a uma tal distância e que

¹¹⁶ Cf. NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*, 2009, p. 128. (edição Kindle)

então é trazido à presença – pois assim se estaria novamente na ideia de origem perdida, portanto na operação-Deus. Essa espacialidade é a de um deferir, de um reenviar indefinidamente, sem termo: diferença. Esse deferir é uma articulação,¹¹⁷ mas não a articulação imediatamente próxima ao logos (a da “gramática”, da lógica clássica, da matemática), que no entanto também é possibilitada pelo *tornar* o logos presente. A articulação da diferença é articulação enquanto tal, ou da estrutura suplementar: é dela que se pode extrair uma lógica do suplemento.

Assim, a afirmação é já uma passagem para a articulação suplementar, ao invés de uma negação da negação. O problema agora é que essa passagem só pode ser mesmo “pensada” (“não” como “entendida”) se Deus já perdeu sua hegemonia, se é com o cosmos de espectros que se pensa – ou, talvez, se é esse cosmos mesmo que pensa. Em outras palavras, se Deus já cessou de ser um operador e, portanto, já pode ser colocado em termos de suplemento. Ou ainda: se já se consegue colocar a negação como uma figura da afirmação. Se estamos fechados na operação-Deus, é claro, a negação aparece como radicalmente diferente da afirmação. Ou melhor: radicalmente *distinta*, já que estaríamos do ponto de vista logocêntrico. Do ponto de vista da suplementaridade, entre a afirmação e a negação há uma *diferença*, isto é, uma unidade suplementar – e, uma vez que a suplementaridade é afirmação, a negação seria então uma figura sua. Assim, desde esse ponto de vista, Deus não faz nada de distinto com relação à suplementaridade enquanto tal. Deus é suplementação, é tornar presente. Deus enquanto extração do inteligível, enquanto metafísica e niilismo, não é senão um tornar todas as coisas presentes na disponibilidade do inteligível. Há uma continuidade entre estrutura suplementar e Deus, continuidade essa que só deixa de se manifestar quando se pensa desde a operação-Deus. Não há, portanto, a necessidade heideggeriana de tentar preparar uma virada do “primeiro começo” para o “segundo começo”, da maquinação niilista da metafísica para o Seer (Seyn), o ser no seu sentido ontológico. Mas, se Deus é suplementação, isso significa também que as coisas não estão plenamente presentes a ele: elas, tornadas presentes, aparecem a ele, são aparições, são espectros.¹¹⁸ A vida plena de Deus só é tal desde a operação-Deus, não desde a operação de suplementação. Se Deus exorciza espectros, ele só o faz pela invocação de inúmeros outros. Se se trata de espectros e não de presenças plenas, isso significa que não é que, com Deus, todas as coisas estariam à disposição. A eternidade de Deus, o presente eterno da presença plena nunca vem. Em outras palavras, trata-se sempre, ainda, do tempo da

¹¹⁷ Cf. DERRIDA, J. *De la grammatologie*, 2015.

¹¹⁸ Cf. LUDUEÑA, F. *A comunidade dos espectros*, I, 2013.

espectralidade. Por isso, a suplementação não para: o suplemento é um espectro que tem seu tempo e que portanto precisa *ser tornado presente* uma vez mais, isto é, precisa de mais suplemento, e assim indefinidamente. Deus é uma proliferação explosiva de suplementos. Deus é um tornar presente que procura apagar o traço ou suplemento; isto é, procura apagar o *tornar de tornar presente*. Mas para isso Ele só pode recorrer a mais suplemento: tornar presente o tornar presente. A presença plena de Deus é um emaranhado de traços. Todo o logocentrismo é mantido por eles. Traços, traços por toda parte, embora tudo o que se vê desde o logocentrismo seja um fundo de presença plena maculado por exterioridades: pelo sensível, pelo corpo, pela linguagem, pela “escrita”, pela técnica. Mediação apagada.¹¹⁹ É esse trabalho constante de apagar a mediação que torna Deus essa demanda insaciável por mais suplemento. O logocentrismo é o resultado dessa insaciabilidade: o traço ofuscado pela operação-Deus. Deus é uma multidão de espectros, que no entanto aparece desde o logocentrismo como a exorcização de todos eles.

A operação-Deus, a negação, é assim entendida como uma figura da afirmação, da suplementação. Dessa maneira, do ponto de vista da suplementaridade, o emancipar-se com relação a uma exterioridade em direção à presença plena, a operação-Deus, a negação, a moral é o tornar presente da suplementação, do traço. O suplemento torna presente, de modo semelhante ao dispositivo heideggeriano, que torna disponível, que extrai a inteligibilidade em direção à presença.¹²⁰ Mas, como indicamos acima, Heidegger pretende preparar uma virada com relação a isso que ele chama de metafísica, niilismo, maquinação. Virada em direção ao segundo começo, começo mais começante, um deus maior. Começo mais começante e deus maior, uma vez que sem as exterioridades do primeiro começo ou prosseguimento. Começo que, livre dessas exterioridades, é retorno a um mesmo.¹²¹ Porém, como nota Levinas, esse retorno ao mesmo não é começante o suficiente, uma vez que ele não toma o Outro enquanto tal, mas apenas sob a forma hostil dessas exterioridades. É nesse sentido que o começo mais começante – e portanto Deus – está ligado à alteridade radical. Sob a forma do niilismo, a

¹¹⁹ Bruno Latour diagnostica algo semelhante no que ele vê como o projeto irrealizável da modernidade: a purificação dos polos do humano e do não humano. O esforço mesmo dessa purificação recorre a mediadores, por exemplo a técnica, que eles mesmos não são nem humanos nem não humanos, mas híbridos. Onde os modernos enxergam natureza e cultura, não há senão redes híbridas que permitem o deslocamento de um ponto a outro, e que assim *tornam presentes* – assim como o suplemento derrideano – o “humano” e o “não humano”. Não é difícil pensar esses polos do humano e do não humano como partes da estrutura do significado transcendental: o mundo (o não humano), que afeta alma (o humano), que, no entanto, enquanto o humano, vem também carregada das exterioridades a ele associadas: corporeidade, linguagem, cultura. Cf. LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes*, 2012.

¹²⁰ Cf. HEIDEGGER, M. *Bremen and Freiburg lectures*, 2012.

¹²¹ Cf. HEIDEGGER, M. *History of being*, 2015.

operação-Deus está ainda inacabada. É até o Deus levinasiano e seu comando an-árquico que a negação leva em última instância. A proliferação explosiva de suplementos só se mantém no nível niilista enquanto ela é uma explosão controlada. Deixada a si, ela desemboca no logocentrismo da vida plena, do comando sem esquivas do rosto do Outro. Novamente, porém, vida plena apenas desde o logocentrismo; desde a complementaridade, uma multidão de traços. E não é porque os traços, os suplementos aqui são a *substituição* que preservam o Outro em sua eleidade e altura (hierarquia máxima), que haveria uma ruptura crucial com o dispositivo. Trata-se ainda da vida plena, que o dispositivo no entanto não foi capaz de inaugurar: a eternidade de um presente eterno não é plenamente viva, porque não plenamente começante.

Dissemos ainda no início deste texto que a substituição não seria suplementação, uma vez que desfaz a presença, ao invés de tornar presente.¹²² No entanto, isso é assim desde o lado da operação-Deus, da negação. Com a negação como figura da afirmação, temos um resultado diferente: substituição é sim suplementação. Substituição é o um-pelo-Outro, é *me* substituir pelo Outro, a interrupção mesma de minha liberdade ou identificação no Mesmo. Interrupção pelo comando an-árquico do rosto do Outro. A substituição garante a altura do comando enquanto comando de Deus, uma vez que, como interrupção de minha liberdade, coloca-se para além de qualquer esquivas possível. Mas ao mesmo tempo a substituição é como o elo entre mim e a Altura, a mediação que, ao me ferir em minha liberdade mesma, é *como* a presença do Outro em mim. Não, é claro, como o dispositivo. A substituição torna o Outro presente precisamente sem torná-lo disponível; ou, antes, como sua absoluta indisponibilidade mesma. Torna-o presente, portanto, em sua altura; isto é, como comando da hierarquia máxima. Hierarquia máxima que no entanto só é tal desde a operação-Deus. Desde a complementaridade, ela ainda é a suplementação que procura se apagar com mais suplementação, ainda é o tornar presente que apaga o traço com mais traço. Pois o traço a ser apagado é agora tudo o que não pertence ao começo mais começante, tudo o que não é suficientemente começante. E, para isso, mais traço, mais suplemento, que agora toma a forma da substituição. E eis que Deus é tratado em termos inteiramente suplementares, de modo que as dificuldades em enterrá-Lo não precisam mais apelar para a ideia de uma vida ainda cansada etc.; isto é, de modo que não precisamos mais ressuscitar Deus em Seu enterro mesmo.

2.7 Deus participa de Seu enterro: o lixo e o suplemento enquanto suplemento

¹²² Cf. acima, p. 14.

Mas, em que consistem então essas dificuldades? Trata-se de levar a cabo a passagem da operação-Deus para a suplementariedade – e isso por meio da invocação dos suplementos ou espectros. Certo. Mas não há *retorno* para um cosmos de espectros resgatado da hegemonia de Deus. Não há retorno para um plano espectral *originário* – não há passo para trás. A afirmação não é uma afirmação da origem, uma vez que isso seria afirmação como figura da negação, como moral. A afirmação é suplementar porque ela é um sim para o que vem,¹²³ para o suplemento, que ao tornar presente é, além de um substituto, um *adicionado*: ele está sempre “a mais” com relação àquilo de que ele é um tornar presente, que por sinal também é um suplemento. Uma vez que, com a hegemonia de Deus, Ele é a cadeia suplementar dominante; uma vez que é sobretudo desde Deus que há adição, que há suplementação, temos então que o enterro de Deus passa por Sua afirmação. O enterro de Deus é um sim para Ele – e para o que vem depois Dele, para o que vier suplementar a proliferação explosiva de suplementos que é Deus. Nesse sentido, Deus participa de Seu enterro, ao se entulhar de suplementos até o ponto em que não mais se apague o traço, até o ponto em que a operação-Deus *dê lugar* à suplementariedade, à negação como figura da afirmação. Isso acontece quando o traço ou suplemento se mostra como tal; isto é, quando ele toma o primeiro plano ao se mostrar agora como problema. Simplesmente agora há traços demais para serem apagados. Enquanto o processo explosivo de Deus funcionava bem, os traços eram prontamente esquecidos. Mas agora há demais deles, e a operação-Deus mesma exige que se faça algo com eles: é ela mesma que os torna protagonistas. Algo precisa ser feito com essas estranhas coisas, que não são presença nem pura ausência – e que não são humanas nem não humanas, uma vez que passam ao largo dessa e de qualquer *distinção* logocêntrica.

Suplementos são “híbridos”, para falar como Bruno Latour a respeito de suas “redes”. Em Latour, o esforço de purificação dos polos do humano e do não humano, o “projeto modernizador”, nunca atinge essa purificação, o que aliás seria impossível: ela é um processo que não pode senão recorrer aos mediadores híbridos, às redes. Por isso, nunca fomos modernos. Mas o que o projeto modernizador consegue é estabelecer redes longas, por meio da *ideia* dos polos purificados, fruto do trabalho (mediado) de apagar os mediadores. Assim, um conhecimento que “é só conhecimento”, que por exemplo “nada tem a ver com o político” não é de fato um polo não humano purificado, mas apenas redes enormemente estendidas, uma vez que a etiqueta de “só conhecimento” as permite se estender por todos os “campos” do “humano”. Como uma capa de inofensividade que lhes dá livre acesso a todos os domínios.

¹²³ Cf. DERRIDA, J.

Mas esse trânsito livre por todos os domínios, essa perda da localidade, é também já uma hibridização: o “humano” é assim capturado pelo “não humano”, pela “natureza” enquanto polo oposto ao da “cultura”. O “humano” começa portanto a ser inteligível em termos das ciências naturais, e é assim hibridizado com o “não humano”. Um novo esforço de purificação é então necessário, gerando uma nova hibridização, de modo que por exemplo o “não humano” inversamente passe a ser incluído no “humano” como uma concepção fruto de uma certa cultura. Mas tanto o “humano” quanto o “não humano” são pretensas presenças plenas – para Latour, “reduções”, que requerem a mobilização de redes. Nos nossos termos, um tornar presente, uma suplementação. Esse projeto de purificação, por ser um processo de apagar os mediadores, equivale para nossos propósitos ao que aqui chamamos de operação-Deus.

O projeto modernizador assim prolifera híbridos de modo que a purificação enquanto esforço, enquanto processo, vem à tona.

Leio na página quatro de meu jornal que as mensurações sobre a Antártica não estão boas neste ano: o buraco da camada de ozônio aumenta perigosamente. Lendo mais adiante, passo dos químicos da alta atmosfera aos presidentes da Atochem e da Monsanto, que modificam seus canais de produção para substituir os inocentes clorofluorcarbonos, acusados de crime contra a atmosfera. Alguns parágrafos mais longe, são os chefes de Estado dos grandes países industrializados que se misturam com química, geladeiras, aerossóis e gases inertes. Mas abaixo da coluna, eis que os meteorologistas não estão mais de acordo com os químicos e falam de flutuações cíclicas. Como resultado, os industriais não sabem mais o que fazer. Os soberanos hesitam eles também. É preciso esperar? Já é tarde demais? Mais abaixo, os países do terceiro mundo e os ecologistas se metem onde não são chamados e falam de tratados internacionais, de direito de gerações futuras, de direito ao desenvolvimento e moratórias. (LATOURE, 2012, p. 7. Tradução minha)

O “só conhecimento” é já uma disponibilização, tanto mais eficiente enquanto não se vê como tal. Para falar como Heidegger, uma extração do inteligível. A localidade torna-se, no limite, redundante: com o inteligível extraído, a coisa se torna o seu “essencial” disponível, não importa onde ela esteja. Seu tempo não importa mais: ela é forçada a aparecer. Eis portanto as redes *longas*, estabelecidas pelos mediadores, pelos dispositivos ou suplementos que tornam presente ou extraem o inteligível. E, uma vez que os dispositivos são também da ordem do artifício, da técnica, o polo pretensamente puro do inteligível extraído, da “natureza”, do “não humano” é já artificial – portanto, híbrido. Em parte alguma o polo puro, mas apenas suplementos. Suplementos que, por sua vez, também precisam ser suplementados, tornados presentes, inteligíveis, disponíveis. Leis suplementam (junto com o aparato “técnico”, o laboratório etc.) o “sensível” e o tornam disponível em sua inteligibilidade. Em particular, leis da termodinâmica e tecnologias possibilitadas por ela, como geladeiras, tornam disponível, suplementam a temperatura ambiente. Mas geladeiras com seus clorofluorcarbonos também precisam ter seu inteligível extraído – é como se fossem novamente o “sensível”. O

clorofluorcarbono deve poder ser manejado, ou então ter sua essência (sua funcionalidade, no caso) extraída de modo que ele possa ser substituído. E a geladeira precisa por exemplo ser manejada enquanto lixo.¹²⁴ Enquanto problema, o lixo e a poluição são precisamente a passagem do suplemento para o primeiro plano. É com lixo que se enterra Deus, ao que parece. Lixo é suplemento enquanto suplemento, aquilo que a operação-Deus não pode senão querer apagar. É com o lixo que a purificação se mostra como processo: a disponibilização não flui mais suave, imperceptivelmente pelas redes longas, mostrando-se agora como esforço, como dificuldade, como problema.

2.8 Niilismo como etapa da Obra

A operação-Deus, a negação se mostra assim como suplementação, como figura da afirmação. O entulho emperra a operação-Deus. Parece que assim se abriria a possibilidade de que Deus seja então devidamente enterrado e assim exorcizado, a possibilidade de realizar os “ritos expiatórios” de que fala o louco de Nietzsche. A possibilidade de suplementar Deus, de adicionar traços sobre ele até o ponto em que ele estaria desconstruído. Mas, como dissemos acima, a operação-Deus não para nesse deixar disponível do niilismo. Seu telos é o começo mais começante, livre de tudo o que lhe é exterior. Passando pelo Mesmo do segundo começo, da Ereignis heideggeriana, e finalmente chegando ao começo como alteridade radical, como o Outro levinasiano. Plenitude do começo mais começante, vida plena de um comando que, anárquico, é também para além de toda esquiva possível. Livre de toda exterioridade, esse comando, o comando do rosto do Outro, é o comando de um rosto *sem corpo*. A escala de irrecusabilidade de um comando ético depende do quanto de corpo está misturado a esse comando, do quanto esse comando não é o de uma vida plena.¹²⁵ Enquanto o animal está inteiramente assujeitado ao corpo, o humano, via niilismo, assujeita o corpo, o torna disponível e, no limite, se emancipa dele, tornando-o redundante. Mais precisamente, o que assim se chama de “humano” é justamente o processo niilista de extração do inteligível: a essência do humano como inteligência. Mas a inteligência não é plenamente viva, porque não plenamente começante. Nesse sentido, ela ainda tem um “corpo”, uma exterioridade ou princípio de morte: o “corpo” de uma liberdade, do que mesmifica ao disponibilizar. O plenamente vivo é a interrupção dessa liberdade, desse Mesmo. É o outro enquanto Outro. O plenamente vivo é o humano enquanto o que pode ser interrompido, substituído – o um-pelo-Outro. O humano

¹²⁴ Ver BENSUSAN, H. *Linhas de animismo futuro*, 2017, p. 80-81, sobre lixo, animismo e a ideia de dupla articulação de Deleuze e Guattari.

¹²⁵ Cf. acima, p. 47.

enquanto o *outro homem*.¹²⁶ É pela operação-Deus que há essas determinações do humano. Ser humano é apagar o traço, seja pelo niilismo, seja pela substituição do um-pelo-Outro; mas um apagar o traço que não se vê como tal. Assim como Deus, o ser humano é suplementação cuja eficiência está no se apagar para si mesma. Presença a si que no entanto só se mantém como proliferação explosiva de suplementos. O humano como à imagem de Deus. Mas, qual é a diferença entre eles? Diferença que só pode ser estabelecida desde o lado da complementaridade: diferença que não é distinção. O humano é o que tem corpo e no entanto pode prescindir dele; é o que tem exterioridade, princípio de morte, mas que pode dela se emancipar. Essa emancipação se dá via comando de Deus, seja sob a forma do niilismo, seja sob a forma do Outro. Tanto o niilismo quanto o comando an-árquico do rosto do Outro são um embate contra a exterioridade, contra a morte. O *trabalho* de Deus é um trabalho contra a morte; se não houvesse morte, corpo, exterioridade, haveria apenas a presença plena de Deus a si mesmo, de modo que não haveria necessidade de Seu trabalho. Não haveria necessidade da *Obra*. Mas, uma vez que envolve tanto o princípio de morte quanto o princípio de vida da presença a si, a *Obra* é obra *para humanos*, feita no entanto pelos humanos, sob o comando de Deus. Assim, o humano é o campo da emancipação, é onde se dá a *Obra*.

Na medida em que a *Obra* é o tornar presente contra a exterioridade, ela é suplementação. A negação enquanto figura da afirmação é também, portanto, a afirmação da *Obra*. O lixo é o suplemento que resiste a seu apagamento, mas ele só soterra um deus inferior, o deus do comando disponibilizador niilista. Ele só soterra o deus da *Obra* ainda prematura, em que a exterioridade ainda aparece na forma de um outro hostil ao Mesmo. Na medida em que é uma emancipação incompleta, o niilismo é apenas uma etapa da *Obra*. Como e por que ocorreria essa passagem do niilismo para a *Obra*? O niilismo é explosivo na medida em que se assemelha a um processo de retroalimentação positiva, em que o produto é reinserido na produção, intensificando-a. Como vimos, a suplementação enquanto o que apaga o traço demanda mais suplementos para se apagar a si mesma enquanto traço. O “produto”, o suplemento, gera mais produto, mais suplemento. O lixo é aquilo que, enquanto tal, não consegue mais ser reinserido no processo: ele demanda a suplementação, mas ela não vem. Por outro lado, ele é o suplemento que não mais torna presente, e que assim é dificilmente apagável, dificilmente esquecível. Não há mais o tornado presente com que se pode ficar e jogar o suplemento para o segundo plano. Não há mais o *presente* dentro da caixa. O lixo incomoda: ele é o suplemento que perdeu seu caráter de substituto e ficou apenas com o de adicionado. O lixo é, assim, *excesso*. Exterioridade

¹²⁶ Cf. LEVINAS, E. *O humanismo do outro homem*, 1993.

enquanto tal, plena. Princípio de morte, hostilidade: o outro como hostil. Dessa maneira, o lixo escancara para o niilismo que seu projeto emancipatório é falho. Não há emancipação plena enquanto se trata de emancipar-se de um outro. O começo não foi começante o suficiente, ele já tem em si a exterioridade. E esse é precisamente o motor da maquinação niilista: essa não suficiência, essa hostilidade inicial é o que demanda a suplementação, o tornar presente, o fim da hostilidade como telos inatingível. Todo suplemento na cadeia suplementar niilista já é hostil, já é lixo em potencial. Enquanto motor da maquinação, esse caráter de lixo permanece oculto, só se evidenciando quando o motor emperra, e o que era suplemento aparece então como o que “não serve mais para nada”. O lixo revela a corporeidade do niilismo, aquilo de que ele não pode se emancipar.

Assim, o niilismo não é um procedimento apenas explosivo. Uma vez que sua explosão é desencadeada pelo outro como *hostil*, ela é uma explosão controlada, ela está ligada também a uma retroalimentação negativa. Pois essa hostilidade é o que torna possível que haja a saturação que dá origem ao problema do lixo. Afinal, se o suplemento não fosse um outro hostil, seu acúmulo nunca seria uma saturação. Emperrando o motor, a saturação o desacelera: eis a retroalimentação negativa. O niilismo depende portanto de uma articulação entre esse princípio de explosão e esse princípio de freio – sem ela, ou ele é soterrado em lixo, ou se estagna até parar. Dessa maneira, o niilismo não pode resolver o problema do lixo, se “resolver” significa aqui disponibilizar do lixo. Pois disponibilizar é tornar presente, é suplementar. Mas o suplemento é já hostil – a função-lixo já está nele. O lixo, é certo, pode ser disponibilizado dentro dos limites da reciclagem, por exemplo, mas, enquanto função-lixo, ele é intrínseco ao niilismo. Função-lixo, isto é, alteridade saturável, alteridade que desacelera em uma retroalimentação negativa. Desaceleração, isto é, princípio de morte contra a vida plena de Deus. No niilismo, a Obra ainda está em seus rabiscos iniciais. Ainda há muito do que se emancipar: a saber, da colossal corporeidade do lixo. O que significa emancipar-se de toda a pseudo-emancipação do niilismo, uma vez que ele não funciona sem a função-lixo. O paraíso artificial niilista da disponibilização de todas as coisas é uma falsa promessa: a hostilidade do outro nunca será disponibilizada enquanto tal. Ela é fundamento da disponibilização, podendo ser esquecida no momento explosivo, mas essencial no necessário arrefecimento. Necessário precisamente porque é com hostilidade – e por meio da hostilidade mesma – que se lida. E o outro como hostil é estrutura da liberdade mesma: reduzir o outro ao hostil é reduzi-lo ao Mesmo. Liberdade não é emancipação.

A Obra é o trabalho de Deus contra a exterioridade ou princípio de morte. A vida plena divina contra a morte. Mas esse trabalho é de suplementação: a vida plena não está em lugar

nenhum. Ou, em outras palavras, a negação é uma figura da afirmação. O niilismo é uma forma que esse trabalho de suplementação toma, forma em que a uma explosão está associado um arrefecimento. E isso porque o princípio de morte é tomado como o outro enquanto hostil, como vimos logo acima. Mas esse tomar-o-outro-enquanto-hostil é ele mesmo já uma exterioridade e princípio de morte, na medida em que não é suficientemente começante. O mais começante rosto do Outro de certa maneira inverte a localização da vida. Ela agora está no Outro, ao passo que o princípio de morte está no Mesmo. O Mesmo nesse sentido é uma exterioridade com relação ao Outro, porém não é um outro que o Outro. A operação “outro que” não é aqui simétrica: ela é interrupção da liberdade, interrupção do Mesmo, de modo que se trata sempre de Outro com relação ao Mesmo – ela não opera desde um ponto de vista de cima do Mesmo e do Outro, de onde se poderia dizer que não só o Outro é outro do Mesmo, mas também o Mesmo é outro do Outro. Assim, a suplementação agora não é movida pela hostilidade. A vida plena do Outro nunca se apresenta plenamente, mas é tornada presente. E esse tornar presente não é um disponibilizar ou mesmificar, mas a interrupção do Mesmo. O suplemento é a substituição enquanto um-pelo-Outro, é o comando an-árquico do rosto do Outro que me interrompe. Como substituição, a suplementação suplementa o que não é suficientemente começante: suplementa o outro enquanto o hostil, o outro enquanto Mesmo – suplementa *interrompendo*, e não disponibilizando como era no niilismo. Assim, o que fundamentava a retroalimentação negativa no niilismo já não se encontra mais aqui: não há mais o princípio de saturação, a alteridade hostil. O Mesmo é suplementado ou substituído como uma fome insaciável. Pois a lógica do saciação opera desde o Mesmo, desde a hostilidade, de onde vem a retroalimentação negativa sob a forma do saciar-se. A interrupção do Mesmo ou do outro enquanto hostil só “parte” do hostil na medida em que ele é o que será interrompido. Ela não está *apoiada* nele; antes, ela é como *seu* afundamento (como o *Abgrund* heideggeriano, guardadas no entanto as devidas diferenças). O hostil é portanto interrompido de sua função-lixo ou de arrefecimento. A proliferação de suplementos se dá assim no sentido contrário: não mais o suplemento como disponibilização por meio do dispositivo que é ele mesmo suplemento, mas o suplemento que demanda sempre mais afundamento, o suplemento que se mostra ainda Mesmo e que portanto deve ser substituído ainda mais abismalmente. A suplementação aqui não é a rigor explosiva como era no niilismo, mas *implosiva*. Afinal, uma vez que se trata da interioridade da vida plena contra a exterioridade, contra o corpóreo, o telos da operação-Deus no fundo sempre foi implosivo. O niilismo era explosivo porque nele Deus ainda está inserido em um esquema maniqueísta das coisas: o outro como hostil *rivaliza* com o tornar presente da disponibilização ao ponto de eventualmente emperrá-la – o outro como um mal ainda por demais substancial.

Dessa maneira, o niilismo é uma interminável *luta* contra o mal: trata-se de uma *expansão*, de ganhar território contra ele – por isso, *ex-plosão*. Já na suplementação enquanto substituição, o corpóreo, o mal não rivaliza, não se opõe ao comando an-árquico de Deus, precisamente por ser an-árquico.¹²⁷ Não há um plano de simetria em que essas “forças” entrariam em choque. Não se trata de se expandir um contra o outro. O mal não é “substancial”: não há a rocha matriz de uma substância ou substrato, mas um afundamento sempre possível – implosão em direção à interioridade enquanto tal da vida plena.

Em direção ao começo mais começante. Mesmo em Heidegger, está claro que o começo pretende ser uma implosão. Uma certa temporalidade invertida, que não *segue* como na maquinação niilista, mas que vem antes desse prosseguimento. Não meramente como uma condição de possibilidade, uma vez que não pode ser *desde* o prosseguimento que “se chega” ao começo – isso ainda seria prosseguimento. Aliás, não é que *se chega* ao começo, pois assim ele não seria começo. O começo em certo sentido já sempre começou. Mas então a dificuldade é que ele possa ser pensado em seu começar mesmo. Pois enquanto o que já começou, o começo parece ser sempre já o começo de algo. Mas nesse começo de algo há o começar: o começo de algo é nesse sentido ele mesmo um evento, uma Ereignis.¹²⁸ Esse começar como o “segundo começo” mais começante do que o “primeiro começo” como a *physis* pré-socrática que foi – embora não necessariamente – o começo da metafísica (o *esconder-se* da natureza, a natureza que se manifesta a seu tempo, tomando depois a forma metafísica como *ousia* e como *substância*). A metafísica ela mesma é um evento, portanto um começar; portanto nela mesma está o segundo começo. A dificuldade de se pensar a Ereignis é, assim, que se está *dentro* de uma Ereignis, no caso, a da metafísica, a do niilismo. O niilismo, como vimos, é um processo de explosão/arrefecimento, uma vez que é movido pelo outro enquanto hostil. Para o pensamento da Ereignis, por sua vez, é o niilismo mesmo que aparece como o hostil, como o outro que deve ser recusado em prol da implosão no Mesmo do segundo começo. Mas essa implosão está sendo sempre inibida pelo processo explosivo do niilismo, de modo que ela só pode ser “esperada” com a consumação do niilismo e o conseqüente horizonte da “devastação”. O niilismo é visto assim como imparável, como algo do qual só podemos esperar sua consumação plena. Mas isso porque Heidegger não pensou a implosão enquanto tal; isso porque a Ereignis não é o começo mais começante.

¹²⁷ Cf. acima, p. 20.

¹²⁸ Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre el comienzo*, 2007.

A implosão enquanto tal não é uma implosão no Mesmo. Pois, assim, ela ainda seria uma aversão ao outro, dessa maneira reduzido ao outro enquanto hostil. O hostil é assim aquilo a ser conquistado, aquilo no que se *expande*, de modo que o que era pra ser implosão se mostra ainda por demais com a mesma estrutura da explosão. O niilismo é nesse sentido o outro para o segundo começo heideggeriano. Do niilismo para a Ereignis, não há mudança no sentido do outro. Talvez apenas no método pelo qual a aversão ao outro é levada a cabo: talvez não mais a disponibilização, mas uma “meditação” (Besinnung) em que o ser seja mantido em seu sentido ontológico. De qualquer maneira, o niilismo lida com o outro de maneira mais eficiente, só restando à Besinnung esperar que o niilismo seja consumado. E é esse o sentido de “estar dentro do niilismo”, “na era da metafísica”, que permaneceu oculto ao próprio Heidegger. Isto é: a ideia de que há um outro com que se tem que lidar, contra o qual se esforça, se luta, ou, se tal esforço se mostrar impotente, simplesmente se espera a consumação desse outro. E não é simplesmente que a Besinnung só pode ser preparada porque um forçá-la já seria uma maquinação e niilismo.¹²⁹ No que está associada a uma “recusa”, a uma “decisão”, a Besinnung é também um esforço contra um outro. E talvez esteja aqui toda a razão da dificuldade de se entender essa Besinnung como nem ativa, nem passiva, mas apenas preparatória. Pois se a noção de outro continua a mesma, não há motivo para pensar que “atividade” e “passividade” não são mais operantes aqui. Mas é que ainda estamos na era da metafísica... – diria talvez Heidegger, reforçando a ideia da necessidade de uma consumação do niilismo para uma eventual virada e ainda sem indagar o “outro”. Ainda é possível no entanto seguir o conselho de Latour¹³⁰ e não conceder tanto de antemão ao inimigo. Sobretudo, e com Levinas, não dar a ele a vantagem de um cenário maniqueísta.

Isto é: não mais expandir, não mais explodir em direção a um outro hostil, mas implodir-lo, afundá-lo, interrompê-lo como Mesmo que ele é. Implosão em direção à vida plena, ao comando de Deus, irrecusável desde Sua altura: hierarquia máxima. Pois nesse comando não há mais nada de exterior, não há mais corporeidade ou princípio de morte e inanimação que torna possível a esquiva perante o comando ético. Mas a ideia de emancipação é precisamente a do trabalho contra o princípio de morte em direção à vida plena, de modo que a emancipação supõe que há uma inanimação naquilo a ser emancipado. Supõe, portanto, que aquilo a ser emancipado não é (ainda) plenamente vivo, de modo que, se o comando parte dele, ele é tal que permite a esquiva. É por isso que o comando é comando do rosto, do incorpóreo, de Deus ou

¹²⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *History of being*, 2015.

¹³⁰ Cf. LATOUR, B. “Irréductions” in *Pasteur: guerre et paix des microbes*, 2011.

da vida plena como telos da emancipação. Pois esse telos agora está claro: tornar plenamente vivo. Afinal, é isso o que significa a interrupção do Mesmo: a implosão do corpóreo, da exterioridade em direção à interioridade da vida plena. O rosto do Outro me interromper, portanto, significa: ele exigir sua incorporeidade, que, como telos, só pode ser o resultado de um trabalho. A Obra, em seu telos, é a abolição do corpo. E isso é o que o niilismo já fazia, porém de maneira imperfeita, uma vez que alimentado pela exterioridade sob a forma da hostilidade do outro. O niilismo, em seu limite, tornaria o corpo redundante, porque inteiramente disponibilizado nos dispositivos. O lixo mostra sua incapacidade de levar a cabo esse projeto: mostra, como vimos, sua corporeidade intrínseca. Mas o niilismo já era um trabalho em direção à vida plena; apenas que essa “vida plena” ainda está em sua versão provisória, como presença e disponibilização. O niilismo, dentro de suas limitações, é emancipatório. Nesse sentido, ele é decorrente do comando de Deus.

3 O problema com o suplemento

3.1 A correlação suplemento-Deus

Dessa maneira, a “passagem” do niilismo para a Obra começa a ficar clara. Pois, a rigor, sempre se tratou da Obra, ou da abolição do corpo. O niilismo, a maquinação, o poder (Macht) como ultra-empoderamento é por assim dizer um subproduto da Obra. A Obra tem uma estrutura aqueoteleológica: ela é fruto do comando do começo mais começante, de uma “origem” plena à qual se *deve* então retornar. Eis então como o começo mais começante é um comando *ético* – um comando ético contra o corpo. Como vimos, essa “origem plena” não está no entanto em nenhum lugar: ela mesma é da ordem do traço, é espectral. Assim, como vimos, parece se tratar aqui de um embate espectral, parece se tratar de um espectro que é a exorcização de todos os outros espectros. Uma exorcização a ponto de a ideia mesma de um retorno ao espectral já ser concebida em termos dela: hegemonia de Deus, que é reinvocado na tentativa mesma de exorcizá-lo. O que nos leva a nos perguntarmos aqui se a ideia mesma de espectro, ou de suplemento, traço, já não é irremediavelmente dependente da ideia de Deus. Ou, talvez, se o que viemos chamando de Obra, Deus, operação-Deus etc. não seja já de alguma maneira intrínseco ao suplemento. Talvez o suplemento seja assim uma certa “configuração” de alguma outra coisa; talvez o suplemento não seja um bom ponto de partida, um bom começo. Não, é claro, que um mal começo signifique um começo não começante o suficiente. Lembremo-nos que, com o suplemento, se tratava de um começo complexo, não absoluto, e que para isso um enterrar ou borrar Deus aparecia como necessário. Mas pode ser que até mesmo essa ideia de começo complexo já seja por demais dominada pela ideia de “Deus” – agora entre aspas, pois sequer sabemos agora se é de Deus mesmo que se trata afinal de contas. Nada impede por exemplo que seja Deus que se mostre como “subproduto” de algo.

Não simplesmente que a negação como figura da afirmação tenha que ser uma afirmação de Deus enquanto proliferação de suplementos. A suspeita aqui é que a ideia mesma de Deus já esteja de certo modo implícita na ideia de suplemento. Afinal, por que Deus? Por que Deus se mostra como uma espécie de sistema proliferador de suplementos? O suplementar é Deus em outra chave, em outro estilo, sob a luz da descrição do jogo suplementar. Como indicamos acima, o suplementar é uma espécie de colocação de Deus entre parênteses, em uma ultrafenomenologia, em um ultratranscendental. Afinal, Deus aparece assim apenas como declarado, enquanto essa ultrafenomenologia descreveria o jogo de suplementariedade em que essa declaração se inscreve. Eis portanto as duas economias, mas sem que haja um retorno a

uma delas como a mais originária. Não há retorno porque Deus não é reduzido, mas mantido sob essa luz ultrafenomenológica. Mas, mesmo não entrando em uma relação de redução, ainda há aqui duas economias: pode-se “ver as coisas” desde Deus ou desde o suplementar, desde a negação ou desde a afirmação, ainda que esse “desde” carregue a sutileza do ultrafenomenológico contra uma mera redução. A pergunta aqui é portanto sobre o que liga uma economia à outra. O suplemento é o que torna presente, ao passo que Deus apaga a suplementação em nome de uma presença plena. Mas presença plena é o nome da vida plena apenas para o niilismo – e, como vimos, com Deus se trata sobretudo da vida plena contra o princípio de morte. A Obra mostra que a presença plena é ainda a exterioridade ou princípio de morte, a corporeidade de uma liberdade que mesmifica, que disponibiliza. A Obra prolifera suplementos, mas enquanto substituição, isto é, um tornar presente que não é mais disponibilizar. Na Obra, a suplementação torna presente o Outro em sua eleidade, isto é, como *traço*. Assim, nela, o suplemento aparece enquanto traço – o suplemento enquanto tal. Ele é um substituto, mas não da presença plena, que é uma forma ainda imperfeita da vida plena – que, essa sim, ele substitui. O suplemento está desde sempre ligado à vida plena, a Deus, em uma espécie de correlação: não há suplemento sem Deus, e não há Deus sem suplemento. Pois o suplemento suplementa sempre uma plenitude, que em última instância é a da vida plena, Deus; por outro lado, só há Deus enquanto declaração de plenitude que participa do desencadeamento da proliferação de suplementos.

Eis portanto a correlação suplemento-Deus. Ou a correlação entre as duas economias, se notarmos que a economia da suplementação depende da plenitude de Deus, enquanto que a economia da negação ou de Deus depende da suplementação, que é apagada com mais suplemento. Nesse sentido, a ideia de Deus está sim implícita na ideia de suplemento, de modo que caberá talvez a pergunta sobre se o começo complexo sob a forma do suplemento não é ainda simples demais. Pois sua complexidade não é nada sem a simplicidade da plenitude – que, diga-se, também não é nada sem a complexidade do suplementar. Complexidade e simplicidade também são correlatas. E essa correlação, se por um lado subtrai simplicidade do simples, por outro ela também retira complexidade do complexo. Mas, há aqui uma simetria, um equilíbrio, uma compensação dos dois lados? Certamente não. O simples não ser tão simples não tem o mesmo peso do complexo não ser tão complexo. Pois a insuficiência de complexidade implica que há um significado transcendental que exerce o papel de começo mais começante: precisamente, a ideia de suplemento, que se *apresenta* como correlação. Ela se encaixa perfeitamente no mesmo esquema do logocentrismo-fonocentrismo. E não se trata do traço que insiste em se mostrar como arqui-traço, do ultratranscendental que insiste em aparecer como o

pré-crítico. Pois o suplemento enquanto tal não pode prescindir dessa correlação. A vinda do suplemento para o primeiro plano, como por exemplo com o problema do lixo, é nesse sentido apenas a troca de um significado transcendental por outro: o essencial, isto é, que se trata de um significado transcendental – em última instância, Deus – persiste.

Assim, poderíamos dizer que o suplemento é contaminado pela simplicidade de Deus. Dito de outra maneira, o ultratranscendental é contaminado pelo transcendental. O “ultra”¹³¹ marca a mudança do pensamento que Derrida pretende levar adiante, isto é, um pensamento não mais enquadrado na oposição transcendental/pré-crítico. Como o que torna presente, o suplemento é nesse sentido condição de possibilidade da presença; daí sua transcendentalidade. Mas esse transcendental deve ser “ultra”: não mais uma operação de negação como a oposição transcendental/pré-crítico. Pensamento como afirmação, concebida de outra maneira que a negação da negação. A afirmação como suplementação, o ultratranscendental como o transcendental rasurado, como traço adicionado sobre o transcendental. Afinal, o que torna presente, a condição de possibilidade da presença não pode ela mesma ser meramente mais uma presença. O ultratranscendental não pode ser derivado, deduzido, não pode se seguir daquilo de que ele é condição. Pois, do contrário, ele não escaparia de ser mais uma presença: da presença só se segue presença. O ultratranscendental não é algo que foi descoberto, algo que, antes perdido, dominado por uma exterioridade, agora poderia então se apresentar. Ao contrário, ele é precisamente a ruptura com esse modelo de pensamento – “ruptura” afirmativa, em uma afirmação que difere da negação, ao invés de se distinguir dela.

Porém, toda a “afirmação” aqui acaba por ser pensada em função da presença: a afirmação é aquilo que torna presente, e que portanto não pode ser presente, que não pode na verdade ser uma negação da presença – nem uma negação disso. “Não” e “nem” devem ser figuras da afirmação – mas isso já é de alguma maneira pré-figurado pela presença. O suplemento é pensado sob medida para a presença. Como se não houvesse nada antes ou para além do jogo suplementar de tornar presente. Sempre o suplementar em função da presença, e a presença em função do suplementar.

3.2 Para além da correlação, para além do telos

Nesse sentido, Derrida parece se encaixar no rótulo de “correlacionista”, cunhado por Quentin Meillassoux para designar seu diagnóstico de que a filosofia, ao menos desde Kant, nunca trataria da coisa em si, nem do lado do sujeito nem do objeto, mas apenas da correlação

¹³¹ Cf. DERRIDA, J. *De la grammatologie*, 2015, p. 86.

entre os dois. A discordância entre as filosofias se restringiria a em que consiste essa correlação, nunca colocando em questão a correlação enquanto tal. Dessa maneira, a correlação tomaria por exemplo a forma do sujeito transcendental (Kant), do Conceito (Hegel), da intencionalidade (Husserl), do Dasein (Heidegger), do texto ou escritura (Derrida), da linguagem.¹³² Meillassoux nota que o correlacionismo tem que acatar a ideia de facticidade da correlação, sob pena de deixar de ser correlacionista e novamente tratar da coisa em si, dessa vez sob a forma de um idealismo. Em nossos termos, poderíamos dizer que Derrida se manteria no logocentrismo se insistisse que não há nada para além do texto¹³³, da escritura, do suplemento. É claro que, provavelmente, Derrida diria algo como que “facticidade” e “necessidade” já seriam por demais uma língua da metafísica da presença, já por demais logocentrismo. O que nos importa aqui é simplesmente que o jogo suplementar poderia nunca ter “começado”, que a proliferação de suplementos conhecida pelo nome de Deus poderia nunca ter sido desencadeada. E as aspas em “começado” são, precisamos admitir, aspas de espanto. Pois, que começo seria esse que o começo complexo derrideano teria? Seria ele mesmo complexo, ou de um outro tipo radicalmente diferente – uma diferença que não é distinção, mas tampouco diferença? Ou seria ele uma nova e melhor versão do começo simples?

O ultratranscendental como o transcendental afirmativo parece, portanto, não resolver o problema de uma afirmação que ainda é negação da negação. O esforço afirmativo de Derrida contra o logocentrismo, contra a negação, parece dessa maneira não ter conseguido sair das amarras daquilo que seria uma de suas facetas: o teleológico. Pois o transcendental é transcendental sempre em função de um fim; precisamente, daquilo de que ele é condição de possibilidade. Sempre um *para*, como um projetado sob encomenda. E o mesmo com o transcendental “afirmativo”, com o ultratranscendental. A “afirmação” enquanto o que não é presença, mas o que *torna* presente, ainda é negação: a negação organizada em torno da finalidade de explicar como que algo se torna presente. Afinal, há aqui mais uma vez o velho esquema de uma exterioridade a ser rejeitada: no caso, a exterioridade sob a forma da presença ainda inexplicada.

É certo, porém, que não se trata de uma explicação como metafísica, como maquinação niilista. Não se pretende com ela deixar à disposição o processo de tornar presente. Eis o problema e a ideia de uma *gramatologia*.¹³⁴ Uma ciência da escritura deve ser ciência em um sentido radicalmente diferente da ciência em seu sentido metafísico. Ela é ciência da articulação

¹³² Cf. MEILLASSOUX, Q. *Après la finitude*, 2006.

¹³³ Cf. DERRIDA, J. *De la grammatologie*, 2015, p. 220.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 105-106.

suplementar, que a princípio suportaria uma determinada matematização, diferente no entanto da matemática como faceta da maquinação. E essa ciência da articulação suplementar é precisamente ciência daquilo que para o logocentrismo aparece como exterioridade, como “amarras” que nos privam de uma presença ou vida plena. É difícil ver a negação operando em Derrida porque ele está pronto a dizer sim para o que gostaríamos de apontar como ainda um “estar preso”, “amarrado”, a Deus e à negação. Uma vez que não há um âmbito suplementar *originário*, só resta à desconstrução afirmar Deus enquanto proliferação de suplementos, como vimos. E isso significa que ela deve afirmar a Obra enquanto vida plena e suplementação enquanto substituição. Vimos que na Obra o suplemento se mostra como traço, também no sentido de rastro da eleidade do Outro. Mas a suplementação depende de Deus como correlato, que, na Obra, nada mais é do que o Outro. Aqui, Derrida volta a convergir com Levinas de uma maneira um tanto desconcertante. Afinal, no fundo, no que eles difeririam? Se estamos junto com Levinas, podemos dizer que a Obra é uma proliferação (implosiva) de suplementos que tornam presente o Outro interrompendo o Mesmo – isto é, tornam presente o Outro em sua eleidade. Do ponto de vista de Derrida, esse Outro é apenas declarado. Mas para Levinas também – com a diferença de que é o Outro quem declara. E aqui talvez tenhamos encontrado a diferença. Pois, se é o Outro que declara, ele é começo mais começante, enquanto que para Derrida ele teria que estar inserido no jogo suplementar. Mas, se não há nada além do jogo suplementar, se não se considera a “facticidade” da correlação, então se está muito próximo do Outro como começo mais começante: a suplementação precisa da declaração para ser desencadeada, e se afinal de contas tudo o que há é suplementação, a declaração parece mesmo ser um começo simples.

O que Derrida pretende, porém, é mudar o foco para a suplementação, por meio de uma gramatologia. Esse foco não pode ser mudado se a correlação em que consiste o suplemento for tomada como necessária. Essa correlação poderia eventualmente se desfazer por um entulhamento do suplemento – a ideia de soterrar ou enterrar Deus. No entanto, com a Obra, não há mais a retroalimentação negativa: como vimos, ela é uma implosão sem freios. No niilismo, o lixo é precisamente esse entulhamento.¹³⁵ Como lixo, o suplemento perderia seu caráter correlacional: ele não suplementa mais nada. Como vimos, o lixo é um suplemento que perdeu seu caráter de substituição e manteve apenas o de adição, o de excesso. Não há teleologia no lixo. Ele, enquanto tal, não serve para nada. Enquanto o suplemento simplesmente funciona em seu processo de tornar presente, ele permanece esquecido, em segundo plano, em sua

¹³⁵ Aliás, talvez nunca ocorra a passagem do niilismo para a Obra. Deus como vida plena na Obra é ainda um embrião com a forma niilista, que pode eventualmente ser abortado em meio ao lixo.

espectralidade de escritura. Como lixo, ele é *tornado presente*. Temos aqui um outro tipo desse tornar presente: não mais o deixar disponível, e nem, é claro, o tornar presente o comando anárquico como interrupção do Mesmo. O ser tornado presente do lixo é aqui um processo semelhante ao do “martelo quebrado” heideggeriano, ao menos como aparece na leitura de Graham Harman.¹³⁶ O martelo, como qualquer ferramenta, enquanto funciona bem, não está no modo da presença. Ele é simplesmente assumido, imerso nas redes de relações que envolvem seu uso. Quando ele se quebra, ele se torna presente, precisamente ao se mostrar como não se reduzindo às suas relações, inclusive a essa relação agora por meio da qual ele se torna presente. Como o martelo quebrado, o lixo é tornado presente como o suplemento que se mostra como não se reduzindo às suas relações; a saber, às relações em que ele se inseria enquanto dispositivo, mas também à relação de “mau funcionamento” por meio da qual ele saiu do segundo plano para a presença. Pois não se trata de recuperar o lixo em uma metafísica do mau funcionamento que o deixe novamente à disposição. O lixo à disposição não é mais lixo enquanto tal. O lixo, assim como o martelo quebrado, se faz presente como ausência. Se, por causa disso, consideramos o lixo como espectral, temos então que diferenciar o espectro do suplemento, o que até aqui no entanto não fizemos. Por um lado, o suplemento também se faz presente como ausência: a suplementação nunca é uma presença plena, ela é uma suplementação precisamente da presença plena, de modo que seu tornar presente é uma ausência que se faz presente. Daí, aliás, a aproximação que vínhamos fazendo até aqui entre espectro e suplemento, até mesmo considerando-os equivalentes. Mas o suplemento é uma ausência que se faz presente precisamente na medida em que ele suplementa uma ausência, ao passo que o espectro pode simplesmente não suplementar nada. Ele é antes de tudo uma relação disjuntológica¹³⁷ entre presença e ausência, não implicando assim uma suplementação da ausência. Dessa maneira, os espectros são mais gerais do que os suplementos: todo suplemento é espectro, mas nem todo espectro é suplemento. E o lixo seria então exatamente um espectro que não é suplemento.

Mas cabe aqui perguntar se o espectro, não implicando suplementação, não implicaria também uma correlação com a presença. Espectros não necessariamente tornam presente, eles não se limitam ao jogo suplementar. Mas eles não são desvinculáveis da presença. Presenças são espectros, de modo que também eles são como que projetados sob encomenda, também eles são feitos sob medida para a presença – também eles são portanto correlatos da presença. Como

¹³⁶ Cf. HARMAN, G. *Tool-being*, 2002.

¹³⁷ Cf. LUDUEÑA, F. *A comunidade dos espectros. I. Antropotecnia*, 2013.

vimos, “explicar” a presença não significaria por si só que ainda se trata do velho logocentrismo. No entanto, a correlação com a presença precisa ser “factual”, “contingente”: do contrário, o telos da explicação da presença nada mais é do que o significado transcendental, a presença plena da origem, do começo mais começante, de Deus. Afinal, dessa maneira o telos de explicar a presença seria um começo simples: seria por aí que se começaria, *sem mais*. Mas, e esse “mais”? O que *mais* “haveria” “antes” do telos? Como um telos é definido? Por quem? Pelo quê?

3.3 Articulação e espaçamento como ainda teleológicos

A rigor, uma abordagem “não” logocêntrica da presença não a *explica*, mas antes a *complica*, a complexifica. Não se trata de desdobrar (ex-plicar) algo, mas antes de pensar a articulação mesma dessas “dobras”. Dobras, aliás, são precisamente articulações. Para o logocentrismo, tais dobras são pura exterioridade, não representável, até mesmo absurda, impossível aos olhos de sua lógica da presença. O logocentrismo pode talvez tolerar uma lógica das dobras, mas não sem qualificá-la: pura construção, mero exercício, racionalidade desconectada da realidade, ápice de uma racionalidade fria e técnica que perdeu qualquer conexão com o representável. “Afinal”, pergunta o logocentrismo, “o que se *consegue* complicando ao invés de explicar?” Nada, precisamente; “conseguir” já circunscreve a pergunta em termos de maquinação. Mas talvez até mesmo o logocentrismo possa entender “por que” complicar – uma vez que o nihilismo caminha para sua consumação e uma vez que Deus está morto. Ele é capaz de entender que o telos não pode ser simplesmente dado de antemão, da mesma maneira que a “razão” só tem fundamento enquanto ele de alguma maneira paira solto no ar, enquanto ele envolve também um afundamento. O nihilismo que toma consciência de si mesmo, como na leitura heideggeriana da vontade de poder de Nietzsche. Se o telos é valor, então ainda falta uma genealogia dos valores e, mais precisamente, uma genealogia do valor ou telos enquanto tal. Assim, seria com essa genealogia e não com a criação de valores que se começa.¹³⁸ Uma genealogia, porém, ainda se vincula a um telos: a saber, aquilo de que se é uma genealogia. Também esse telos “resulta” de uma articulação. “Resultar”, aliás, já é indissociável da ideia de telos. Talvez o mesmo ocorra com “articulação”, com “dobras”. Pois um espaçamento enquanto tal não é ainda uma articulação; um entulhamento, por exemplo, envolve um espaçamento (em camadas, por exemplo), que ainda não é uma articulação.

¹³⁸ Cf. acima, p. 49.

A ideia de espaçamento, aliás, talvez também deva ser revista; talvez também ela já seja teleológica. Em Derrida, o espaçamento associa-se facilmente à escritura. Pois se trata aí de um tornar presente ao invés de uma presença plena, de uma mediação ao invés do imediato – é precisamente como esse *meio do mediado* que aparece a ideia de espaçamento. O espaçamento é condição de possibilidade da articulação (inclusive a “racional”) e do que não é plenamente presente, de modo que claramente ele não se restringe à articulação. A articulação já está por demais ligada a uma estrutura, ela é como a unidade desde a qual a estrutura é construída. Assim, a complicação, a proliferação de dobras na abordagem da presença é como que *teleguiada* pela estrutura suplementar mesma, e portanto pela presença. Mas parece que o mesmo vale para o espaçamento. Ele não se liga diretamente à estrutura, ao contrário da articulação, mas ele também é concebido em função da presença. O que significa, em última instância, como *negação* da presença, de modo que é a presença aqui que exerce a função de exterioridade a ser rejeitada em prol do mais originário, que nesse caso é o espaçamento. O espaçamento também é correlato da presença, e também aqui a ciência da gramatologia não seria radicalmente diferente da ciência nihilista. O entulhamento concebido em termos de espaçamento não é portanto ainda a facticidade da correlação.

O espaçamento como negação da presença é uma nova forma que toma o problema da afirmação que teima em ser negação da negação. Nossa estratégia aqui – que deve ser a estratégia de uma gramatologia – é a de romper a correlação com a presença. A ideia é que o teleológico e a negação são deixados para trás quando se consegue pensar a correlação em sua “facticidade”. Alguém poderia aqui dizer que, com esse tipo de exigência que estamos fazendo para a gramatologia, estamos sem perceber ainda querendo virar (Kehre) em direção a um começo mais começante. E, portanto, estaríamos nessas exigências mesmas reforçando o logocentrismo. Afinal, agora se trataria de buscar algo não maculado pela correlação e pelo teleológico. E, além disso, a gramatologia é de certa maneira a ciência da mácula mesma, não de um âmbito imaculado. A “ruptura” com a correlação não deve ser, então, realmente uma ruptura. A correlação não é reduzida, mas de certa maneira mantida, agora sob a luz da “facticidade”. De novo, a ideia de uma nova luz,¹³⁹ de algo que ao invés de ser reduzido é abordado em um novo “estilo”. Derrida e Meillassoux, filósofos à primeira vista tão diferentes, começam no entanto a parecer bem próximos. Afinal, o “argumento” de Meillassoux contra o “correlacionismo” opera *desde dentro da correlação*. As ideias que porventura nos levam à correlação não são rejeitadas: apenas, trata-se de notar que a correlação deve ser “factual”,

¹³⁹ Cf. acima, p. 7.

contingente, ao invés de necessária. Pois do contrário não estaríamos mais sendo fiel à ideia de correlação – segundo Meillassoux, estaríamos caindo em um idealismo subjetivista do tipo de George Berkeley.¹⁴⁰ A correlação não é “jogada fora” depois que notamos sua facticidade: não é que agora o que está para além da correlação pode se *apresentar* ao pensamento – afinal, assim o correlacionismo simplesmente retorna, uma vez que se podem fazer as mesmas perguntas sobre a presença das coisas ao pensamento que deram origem ao correlacionismo. Em suma, com a “ruptura” com o correlacionismo, não se trata mais da velha presença, uma vez que com a presença seríamos novamente levados ao correlacionismo. Portanto, aquilo que podemos “conhecer” sobre o que está para além da correlação, sobre “a coisa em si”, não equivaleria a um *mero* tornar presente. A “coisa em si” não está assim sendo tornada disponível, não se trata de um inteligível que é dela extraído e assim a deixa à disposição. Com efeito, para Meillassoux, o princípio mais geral que podemos conhecer sobre as coisas em si mesmas é o princípio de “irrazão” (que decorre da facticidade mesma da correlação), segundo o qual nada tem razão alguma para ser.¹⁴¹ Nesse sentido, não se trataria de explicar, de remeter a um significado transcendental, àquilo que em última instância seria diretamente decorrente da impressão do mundo na alma.

Mas tampouco se trata de complicar. Dobras, articulações, são ainda “correlacionais”, como vimos. Pensar o que está para além da correlação não é, sobretudo, pensar as condições de possibilidade da correlação. Pois, em primeiro lugar, se assim fosse, ainda se trataria apenas de correlação; em segundo lugar, não haveria, de acordo com o princípio de irrazão, razão alguma para nada – então, a princípio, nem mesmo razões transcendentais. No entanto, para Meillassoux, *tudo* é contingente. Se tudo é contingente, o que significa isso? Como as coisas precisam ser *para que* sejam contingentes? Ou: quais são as *condições de possibilidade* da contingência de todas as coisas? E eis que Meillassoux ainda se mantém no pensamento transcendental, de modo que está aqui implícito que não há razão para nada, *exceto razões transcendentais*. Afinal, não é de outra maneira que Meillassoux pensa descobrir o que podemos conhecer sobre as coisas em si mesmas. Essa adesão implícita de Meillassoux ao pensamento transcendental era esperada, se notamos, com Bensusan,¹⁴² que Meillassoux se mantém sempre dentro dos quadros de uma primazia do necessário. Seu princípio de irrazão é necessário, uma vez que é a lição implícita na correlação (ou “a lição de Hume”)¹⁴³ – e as ideias

¹⁴⁰ Cf. MEILLASSOUX, Q. *Après la finitude*, 2006.

¹⁴¹ Cf. *Ibid.*

¹⁴² Cf. BENSUSAN, H. *Being up for grabs*, 2016.

¹⁴³ Cf. MEILLASSOUX, Q. *Après la finitude*, 2006.

que nos levam à correlação são para ele incontornáveis. Trata-se da necessidade da contingência, como aliás já nos diz o subtítulo do livro. É por isso que se trata da contingência de *todas as coisas*. Ora, se ainda se trata de necessidade, é esperado que em Meillassoux ainda operem como soberanas as razões transcendentais. É assim que as coisas necessariamente devem ser de um jeito ou de outro para que elas possam ser contingentes. O pensamento aqui ainda é teleológico, teleguiado por aquilo cujas condições de possibilidade são buscadas. A pretensa saída da correlação é realizada com outra correlação; a saber, aquela entre as coisas enquanto contingentes e suas condições de possibilidade.

3.4 Razões suficientes na natureza contra o logocentrismo de Meillassoux

Assim, em Meillassoux, a facticidade da correlação acaba por ser pensada como apenas a facticidade da correlação sujeito-objeto, que por sua vez é assim concebida em virtude da necessidade de que as coisas sejam de tal e tal modo como condição de possibilidade dessa facticidade. De acordo com Bensusan, o problema não é que assim ainda haja necessidades, mas que elas sejam pensadas desde uma primazia da necessidade e não da contingência¹⁴⁴. Necessidades são como que instauradas; elas não são o pano de fundo último. Necessidades estão dentro do escopo de um comando, são um prosseguimento, e que portanto supõem o que há de começo no comando, supõem a contingência. Aqui é possível fazer uma aproximação com o segundo começo heideggeriano e pensar a contingência como mais começante que o necessário. De novo estaríamos na operação-Deus, teríamos andado em círculos e em nada avançado no soterramento de Deus. Mas também é possível evitarmos essa reaproximação com o segundo começo. Estamos aqui tentando evitar a operação-Deus ao buscarmos pensar para além do teleológico e do transcendental, e a primazia da contingência nos permite pensar necessidades transcendentais e teleológicas sobre esse outro pano de fundo – um pano de fundo que escapa de toda correlação, inclusive daquela entre as coisas em si mesmas e a facticidade. Há um âmbito que não se resume ao teleológico e transcendental, e se pudermos concebê-lo como afirmação, não se tratará de um retorno a um começo mais começante. Um âmbito desde onde os telos emergem, mas que não é condição de possibilidade deles; um âmbito anterior, mas em um sentido diferente de originário e de mais começante.

Também a contingência pode ser entendida como condição de possibilidade do necessário: mas então parece que não se estaria pensando desde a primazia da contingência.

¹⁴⁴ Cf. BENSUSAN, H. *Op. cit.*, 2016.

Estaríamos ainda pensando a contingência no modo da necessidade. Na verdade, estaríamos aqui em paradoxo – e a maneira pela qual lidamos o paradoxo pode ser decisiva quanto a uma primazia da contingência ou do necessário. Eliminar ou resolver o paradoxo tem afinidade com o necessário. O necessário é imune ao que lhe vem de encontro, ele não está “up for grabs”, de modo que ele remete a uma ideia de totalidade – o total precisamente como esse estar fechado em si da imunidade. Dessa maneira, sob a primazia do necessário, o paradoxo tem que ser resolvido ou eliminado, sob pena de ter essa totalidade rompida ou ferida: a imunidade é quebrada precisamente onde a totalidade não funciona plenamente devido ao paradoxo – no caso, a contingência como necessária para a necessidade. Uma vez que não se trata de um paradoxo qualquer, mas aquele que incide na natureza mesma do paradoxo em sua relação com necessidade e contingência – algo como um paradoxo dos paradoxos – parece que se trata do paradoxo que não deve por excelência ser resolvido nem eliminado.

É certo que quando falamos em condição de possibilidade não significa que se trata a princípio de uma *única* condição de possibilidade: uma coisa qualquer pode, a princípio, ser tornada possível por inúmeras coisas. E isso não apenas em virtude de a condição não ser apenas o imediatamente anterior, mas também a série temporal ou espacial inteira. Pois a série pode ser diferente para a mesma coisa condicionada, e também pode ser diferente a condição imediatamente anterior. Assim como uma determinada correlação condição-condicionado poderia nunca ter vindo a ser. Facticidade da correlação. Não há uma conexão necessária entre a condição e o condicionado: não se trata de condição necessária. Condições de possibilidade estão assim antes ligadas a condições suficientes do que a necessárias. Bensusan nota que Iain Hamilton Grant, em uma abordagem “geológica”, pensa, de modo semelhante, a contingência no princípio de razão suficiente, que não estaria em lugar nenhum senão na natureza, cujas camadas levam de um estado de coisas para outro, de maneira suficiente porém não necessária.¹⁴⁵ Poderíamos, talvez, falar em necessidades “locais”, isto é, aquilo que é necessitado pelas camadas, uma necessidade “interna” a uma certa relação que emergiu de determinadas camadas – e assim parece que se abriria a contingência por trás dessas necessidades. *A princípio*, como dissemos, qualquer coisa pode ser condicionada ou ter como razão inúmeras outras coisas. *A princípio* – e se esse princípio for o de irrazão, então qualquer coisa pode ter como “razão” qualquer coisa, uma vez que, na verdade, nada tem nenhuma razão para ser o que é. Mas apenas *a princípio*. Tudo é a princípio possível, mas não “de fato”, isto é, uma vez tendo sido necessitado pelas camadas. Não há razão de princípio para que a caneta que

¹⁴⁵ Cf. BENSUSAN, H. *Being up for grabs*, 2016, p. 31-32.

agora eu solto no ar caia, mas há razões “naturais”: todo o acumulado, toda a sedimentação por trás do meu ato de soltar a caneta – toda a imunização que aqui opera¹⁴⁶ – é razão suficiente (ou uma “necessidade local”) para que a caneta caia. Meillassoux poderia insistir em fazer prevalecer seu princípio de irrazão contra essas “razões naturais”. Mas esse princípio, com sua necessidade, só é tal em função da correlação e sua facticidade. Ou melhor: ele só é tal em correlação com a correlação. Ele é um princípio teleguiado pela correlação, feito sob medida para ela, e assim é ainda ele mesmo correlacional. A necessidade do princípio de irrazão de Meillassoux nada mais é do que a necessidade da correlação. Não se sai dessa maneira da correlação, sobretudo porque o que a necessita não é realmente pensado. Meillassoux apenas parece fazê-lo, mas na verdade está pensando ainda dentro dos quadros da correlação e da necessidade. Ele pensa a contingência no modo do transcendental, da correlação e assim da necessidade. Ao não fazer a passagem para a natureza, para o que na natureza necessitaria a contingência, Meillassoux não pensa realmente a facticidade da correlação.

Assim, o pensamento de Meillassoux procede implicitamente da seguinte maneira: a correlação é analisada, no sentido de descobrir na sua ideia mesma o que a torna possível enquanto correlação. Dessa maneira, ela *deve* ser factual, contingente, e as coisas *devem* ser tais que não têm razão alguma para serem o que são (o princípio de irrazão). Tudo se passa então como se um significado transcendental – a ideia de correlação – fosse assumido e então, via pensamento transcendental, se tentasse chegar a outro significado transcendental: a saber, o das condições de possibilidade da correlação. Chega-se a essas condições como uma necessidade. Mas – e esse é o ponto aqui – essa necessidade é apenas local, ao contrário do que pensa Meillassoux. Ele não consegue perceber isso porque seu pensamento ainda opera se restringindo a significados transcendentais – ainda está inteiramente comprometido com o logocentrismo. Como vimos, significados transcendentais pretendem implicitamente ser impressões do mundo na alma, de modo que a necessidade que liga localmente condições ao condicionado se mostra para Meillassoux como nada local, como uma necessidade do mundo mesmo ou da natureza, de modo que ele diz então que as *coisas* são necessariamente contingentes. A facticidade da correlação sequer aponta para fora do logocentrismo, no caso de ser meramente pensada de modo transcendental. A teleologia¹⁴⁷ desse tipo de pensamento anda de mãos dadas com o logocentrismo.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, para uma discussão nesse contexto sobre *immunitas* e *communitas*, a partir de Roberto Esposito.

¹⁴⁷ Como em: “O que mais temos que ter para que tenhamos isso?”

3.5 A saída do logocentrismo e o acolhimento do paradoxo

Como vimos, o suplemento tem também seu aspecto teleológico e transcendental; precisamos no entanto ainda esclarecer se ele se restringe inteiramente a esses aspectos – precisamos investigar se com ele podemos também pensar alguma espécie de “pré”-teleológico. Abordagens “geológicas” como a de Grant parecem, por sua vez, permitir pensar ao largo do teleológico, uma vez que tornam as necessidades locais, e uma vez que as camadas por si mesmas não são ainda teleológicas, mas apenas sobreposições. Sobreposições não são ainda dobras, articulações: não seriam ainda *teleguiadas* pela presença. Elas não *ex-plicam* a presença, mas tampouco a *com-plicam*. Antes, elas *situam* toda complicação e explicação, de modo que ambas só começam a operar uma vez que a sobreposição passou a ser uma sedimentação, que então começa a constituir dobras, articulações. Essas articulações podem ser esquecidas – o traço que é apagado – e então temos a explicação e o logocentrismo. Mas a mera *com-plicação* ainda tem a presença como seu telos: há como que uma dobra das dobras, articulação das articulações, desde onde a complicação começa a operar – e portanto desde onde a correlação entra em ação. As camadas naturais ou geológicas nos permitiriam assim pensar a facticidade da correlação, bem como a contingência por trás de toda necessidade. Porém, como nota Bensusan,¹⁴⁸ a natureza, cujas camadas são condições suficientes desde onde necessidades locais surgem, é ela mesma, em Grant, incondicionada. Dessa maneira, o necessário parece retornar a uma primazia sobre a contingência. A natureza aparece como no modo do necessário, uma vez que também ela é pensada sob medida em função da presença. Ainda o transcendental: a natureza é o incondicionado precisamente porque ela é condição de possibilidade das condições. Com diferença apenas que isso é um pouco mais difícil de se ver, uma vez que o transcendental aqui é deslocado para mais longe, de modo que agora se trata de um transcendental dos transcendentais. Ou um “ultratrascendental”, bem semelhante ao ultratrascendental de Derrida. Pois também em Derrida esse ultratrascendental é um problema na medida em que ele ainda está em relação teleológica com a presença, na medida em que ele ainda é um correlato dela.

Alguém poderia aqui propor que então simplesmente se abra mão da ideia de natureza e se fique somente com as camadas. Mas “natureza” parece se referir aqui a algo intrínseco à noção de camadas. Trata-se de “natureza” porque se trata antes de uma materialidade do que de uma idealidade, antes de uma *espacialidade* do que da imediatez de uma intuição intelectual, de uma presença a si logocêntrica. Assim como em Derrida, espacialidade aqui é condição da

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 32.

articulação, da dobra, que por sua vez é condição da presença. À primeira vista ela seria sem telos, porque anterior a ele enquanto ele é constituído por uma dobra. Porém, ser condição do telos a coloca em correlação com ele, de modo que ela passa a ser por ele teleguiada. A espacialidade, assim, ainda estaria dominada por um telos – ou talvez por um ultratelos.

A questão toda aqui parece ser a de se tentar sair do transcendental com o transcendental do transcendental; sair da correlação com o que entra em correlação com ela; sair da condição de possibilidade com a sua condição de possibilidade; e sair do necessário com o necessário. Isso, *é claro*, não funciona. Mas essa expressão aparentemente dispensável, “é claro”, acaba sendo crucial aqui. Pois é claro que isso não funciona – mas, e se o problema for com a claridade mesma? O que a claridade não pode admitir é o *paradoxo* do transcendental contra o transcendental. Porém, podemos aqui nos aproximar de Bensusan¹⁴⁹ e tomar o paradoxo como sendo por ele mesmo intrinsecamente ligado a um pensamento pós-logocentrista. Afinal, não se trata mais de ter as coisas presentes na claridade e na totalidade de uma presença a si. O paradoxo rompe com essa totalidade, e é só na medida em que se pretende recuperá-la que o paradoxo aparece como um problema a ser resolvido. Em uma outra lógica – como em uma lógica do suplemento – o paradoxo pode ser acolhido ao invés de repelido. Bensusan mostra como isso poderia ocorrer com uma *metafísica* paradoxal; no entanto, o paradoxo com que estamos lidando aqui é o que envolve o pensamento transcendental e teleológico em geral, que ao menos a princípio não são comprometidos de antemão com uma metafísica.

Aqui talvez as coisas tenham começado a se emaranhar demais. Problema e solução parecem se misturar de tal maneira que precisaremos recapitular nosso trajeto. Pois, como vimos logo acima, a lógica do *suplemento* poderia ser talvez uma solução para o problema de um paradoxo do *suplemento* enquanto correlato da presença; e, também, a ideia de Bensusan de acolher o paradoxo via uma *metafísica* indexical é um movimento especulativo,¹⁵⁰ isto é, que de uma maneira ou de outra procura romper com o que Meillassoux chamou de correlacionismo. Suplemento e metafísica, até há pouco problemas, passariam assim para o status de solução.

3.6 Razões no Outro: a metafísica paradoxico-indexical de Bensusan

¹⁴⁹ Cf. BENSUSAN, H. *Indexicalism*, 2021.

¹⁵⁰ “Especulativo” no sentido de Alfred Whitehead (Cf. WHITEHEAD, A. *Process and reality*, 1979) e do movimento realista especulativo do início do século, que teve como fundadores, além de Quentin Meillassoux, Graham Harman, Iain Hamilton Grant e Ray Brassier (cf. BRASSIER, R.; GRANT, I. H.; HARMAN, G.; MEILLASSOUX, Q. “Speculative Realism”. *Collapse*, n. 3, p. 307-449, nov. 2007).

Para Bensusan, a metafísica indexical é paradoxal, uma vez que ela é uma “consideração maximamente geral” da realidade¹⁵¹ que diz que as coisas são tais que não há totalidade. Pois se trata de uma visão total ou desde lugar nenhum que diz que o “mobiliário do mundo” é feito de indexicais – como demonstrativos, nomes próprios, descrições definidas – que são sempre situados, *de re*, entre as coisas, e não um *de dicto* desde lugar nenhum e totalizante. Uma vez que são situados, os indexicais envolvem um dentro e fora, um fora que o é em relação a um dentro e vice-versa. E é precisamente essa a sua relação com a *metafísica* indexical: essa metafísica, sendo total, constitui uma interioridade desde a qual a exterioridade dos indexicais é por sua vez constituída, ao ferir ou *interromper* via paradoxo essa totalidade mesma.

Em que precisamente consiste aqui o movimento especulativo feito por Bensusan? Há aqui, assim como em Whitehead, a ideia de generalização especulativa.¹⁵² De acordo com Whitehead,¹⁵³ trata-se assim de evitar uma filosofia que seja uma mera instanciação de ideias gerais, uma vez que princípios gerais devem ser pontos de chegada, e não de partida. Dessa maneira, o movimento supostamente cauteloso do correlacionista de considerar a experiência como “minha” experiência, ou do sujeito transcendental, do humano, da consciência etc., uma vez que é apenas a essa experiência que se tem acesso, mostra-se a cada vez como uma instanciação desse sujeito geral – ou da “correlação”. Proceder dessa maneira pode parecer como de acordo com um bom princípio geral – mas como se chegou a ele? Como se chega a princípios gerais? A restrição da experiência ao “humano” inviabiliza de antemão essa pergunta: ela já é, antes de tudo, a aplicação de um princípio geral. Princípio da “razão”, que é assim um princípio abstrato, uma vez que à parte da experiência e da sensibilidade. Podemos ver a operar aqui em Whitehead uma espécie de tensão sobre o começo. De um lado, um começo pelo abstrato, pela razão que se separa da sensibilidade, de modo semelhante ao logocentrismo que tem no sensível sua exterioridade. De outro, um começo pela concretude do sensível. Razões não são mais submetidas à “Razão” enquanto presença a si logocentrista contra a exterioridade do sensível e da corporeidade. Pois, do contrário, poderíamos dizer que se trataria de um mal começo: princípios gerais seriam simplesmente assumidos, ao invés de buscados. O apelo à “nossa” “Razão” seria um mero prosseguimento. Se queremos poder ter à mão

¹⁵¹ Cf. BENSUSAN, H. “Towards an indexical paradoxico-metaphysics”. *Open Philosophy*, v. 1, n. 1, p. 155-172, 2018.

¹⁵² E também em Graham Harman, com sua ideia de especulação contra a “Falácia Taxonômica” que consiste em tomar a fenda kantiana entre sujeito transcendental e a coisa em si como suficiente para então proceder a uma classificação em diferentes tipos ontológicos, no caso, o humano e o não humano, de modo que essa fenda seria própria da relação entre humanos e coisas, e não entre coisas quaisquer (Cf. p.ex. HARMAN, G. *The quadruple object*, 2011). Assim, também em Harman, com a especulação se trata sobretudo de um movimento de generalização: a fenda é generalizada para as relações entre coisas quaisquer.

¹⁵³ Cf. WHITEHEAD, A. *Process and reality*, 1979.

princípios gerais, eles têm que ser conquistados. Não é em nós que eles devem ser buscados, pois assim ainda estaríamos logocentricamente fazendo uso da “Razão”, ainda estaríamos tomando seus princípios gerais como pontos de partida. Mas tudo o que temos inicialmente é “nossa” experiência – ou ao menos é assim que a experiência aparece desde uma situação inicial no logocentrismo. Se a mantivermos como “nossa” experiência, estaremos já assumindo princípios gerais da “Razão”. É aí que entra o movimento propriamente especulativo: a experiência é generalizada para coisas quaisquer, de modo que tudo o que há são seres percipientes e seres percebidos. Trata-se de um movimento não tão diferente da fenomenologia husserliana: os princípios gerais da razão que simplesmente assumimos são como que colocados entre parênteses, e portanto também o princípio correlacionista que limita a experiência enquanto tal à experiência humana. Uma vez que tudo o que há são percipientes e percebidos, razões são locais, situadas, já que dependem de serem percebidas. Trata-se do “princípio ontológico” de Whitehead, segundo o qual entidades atuais – precisamente, os seres percebidos – são as únicas razões (cf. p. 24).

É certo, porém, como nota Meillassoux (cf.), que assim se rompe com um correlacionismo de tipo kantiano, mas não com a correlação em geral: as razões são correlatas de seres percipientes, de modo que o que se teria seria uma generalização da correlação, talvez mais propensa do que o kantismo a considerar a correlação como necessária. Com efeito, apesar da ideia de situação, ainda teríamos aqui uma concepção totalizante das coisas, uma consideração maximamente geral das coisas como seres percipientes e percebidos. Essa concepção não é, a princípio, ela mesma situada: trata-se de uma visão desde lugar nenhum sobre as coisas.

Dessa maneira, temos aqui um paradoxo. O paradoxo poderia ser abraçado, e assim servir para que a consideração maximamente geral mesma esteja situada. Porém, de acordo com Bensusan, esse ser situado é sobretudo indexical, e não meramente relacional, como parece ser o caso em Whitehead, com sua ideia de “preensões” (cf.) decorrente da generalização da experiência. O ser situado é tal que não pode haver um plano de simetria entre as coisas ou relações. Isto é: se sou um ser percipiente, não é que o que não sou eu, o meu outro, também seja um ser percipiente. O outro que eu é *outro*, e não um outro eu. Eis o indexicalismo, contra o que Bensusan chama de substantivismo. Pois o outro na metafísica indexical é o *indexical* outro, o outro como aquilo a que se *aponta*, isto é, que assim depende de um lugar, está entre as coisas, e não sobre elas ou desde lugar nenhum. Uma vez que depende do lugar, a relação indexical não é simétrica, não pode simplesmente ser invertida. O Outro é outro com relação a um Mesmo, mas o Mesmo não é outro do Outro. O que não acontece na concepção substantiva:

o outro é outro algo. Dessa maneira, um relacionismo de preensões como o whiteheadiano não é suficientemente situado, porque simétrico. Abraçar o paradoxo nesse relacionismo, portanto, não adiantaria de muita coisa: ele seria “acolhido” via uma concepção ainda simétrica e portanto totalizante.¹⁵⁴ Assim, é via indexicalismo que esse tipo de paradoxo deve ser acolhido, de modo que a concepção maximamente geral, no paradoxo, aparece como um interior, um Mesmo: a totalidade como tendo um fora, a totalidade como também ela indexical. Afinal, com o paradoxo a totalidade é ferida ou interrompida, ela não vai sem mais, ela não basta mais a si mesma: ela tem um fora.

Então, o que é generalizado no movimento especulativo de Bensusan? Precisamente, o indexical, isto é, a *assimetria* entre a totalidade e seu fora, entre o Mesmo e o Outro. Partindo também da experiência situada, Bensusan, no entanto, ao contrário de Whitehead, não generaliza a experiência situada mesma – pois assim o situado se perderia em um substantivismo, como acabamos de ver. O que Bensusan generaliza é o situado mesmo. Ou, se preferirmos, é o paradoxo que é generalizado, enquanto aquilo que precisamente situa a totalidade, a torna um indexical, um dentro, que só é tal em relação com o fora. O paradoxo constitui um dentro e um fora porque, desde dentro, restringido a esse interior – imersos em um fechamento, poderíamos dizer – ele não aparece como tal, mas como mera totalidade; é só quando ele se mostra como paradoxo que o dentro e fora aparecem: não em uma visão desde lugar nenhum desse dentro e fora, mas sim ainda desde dentro, porém de tal maneira que se veja o cerco – se nos aproximamos de Derrida – ou de tal modo que a totalidade seja ferida ou interrompida – se nos aproximamos de Levinas.

Assim, os paradoxos que vimos acima – aqueles em que se pretende sair de um elemento implicitamente o reafirmando, podendo ser o transcendental, a correlação, o necessário etc. – parecem encontrar no paradoxo da metafísica indexical aquilo de que com eles se trata afinal de contas. Pois eles acontecem em virtude de um estar-dentro-e-não-poder-não-estar-dentro, de modo que a saída se revela como ainda um dentro. Enquanto ainda se procura resolver ou desfazer o paradoxo, não se vê que o paradoxo mesmo já está mostrando que não se trata de uma mera totalidade, mas de uma totalidade que é um dentro, de uma totalidade *indexical*. Paradoxos têm uma natureza indexical, porque são uma relação entre um dentro e um fora. É

¹⁵⁴ Nesse sentido, o *ser é ser percebido* torna-se em Berkeley prova da existência de Deus. O ser percebido enquanto tal não pode ele mesmo ser situado (isto é, condicionado por um ser percipiente específico), uma vez que é princípio totalizante e não local. Portanto, o ser percebido, em última instância, é ser percebido por uma mente “infinita”, isto é, por Deus. (cf. Berkeley, Três diálogos entre Hylas e Philonous).

como se os paradoxos em que se “recaía” já estivessem mostrando que eles teimavam em ressurgir porque o mundo mesmo é indexical.

Dessa maneira, trata-se sempre de um estar situado, o que não pode ser visto pelo logocentrismo, ou pela “Razão” que nada mais é do que a aplicação de princípios gerais assumidos de antemão. Mas também não é, com Bensusan, que entidades atuais seriam as “razões”: assim ainda estaríamos em um substantivismo. Se ainda faz sentido aqui falar de razões situadas, elas devem ser, no indexicalismo, assimétricas. Razões não viriam de um outro eu, mas de um Outro, que é tal sempre em relação a um Mesmo. Isto é: de um Outro que é sempre o que se aponta com um paradoxo. A experiência do paradoxo, da totalidade interrompida, é assim a experiência das razões. Razões não são, portanto, o deixar às coisas à disposição; antes, são interrupções, feridas. A razão no Outro é o seu me ferir. Nesse sentido assimétrico, são o *encontro* entre mim e o Outro (cf. Bensusan). Razões são assim o Outro a vir, no encontro, desde o começo e não depois na narrativa; o Outro como Xeinos (cf. acima, p.).

3.7 O paradoxo do começo simples complexo

Mas se o Outro é simplesmente o começo mais começante como vimos o caracterizando, teríamos retornado a Deus na tentativa mesma de enterrá-lo. Porém é certo que esse Outro da metafísica indexical não é exatamente o Outro levinasiano; com efeito, Bensusan procura também uma aproximação com o suplemento derrideano (cf.). A lógica que acolhe o paradoxo na metafísica indexical é uma lógica do suplemento, uma vez que aí algo é *adicionado* ao Mesmo, à totalidade – o encontro entre o Mesmo e o Outro – e não simplesmente completando, mas suplementando o Mesmo. Mas o suplemento, como vimos, não é apenas o que se adiciona, mas também o que assim substitui. E vimos também que o Outro que substitui o Mesmo é a substituição no sentido levinasiano do Um-pelo-Outro. Há um problema nessa aproximação com Derrida, uma vez que a estrutura suplementar derrideana não é pensada *desde* um interior e um exterior, um Mesmo e um Outro, mas, antes, ela é tal que atravessa esses indexicais. Atravessa, isto é: não é que ela seja anterior a eles, mas sim que está em uma transversalidade com relação a eles – vai para além deles, mas não desde um *âmbito* além. Pois é desde uma declaração de origem, de uma interioridade e de uma exterioridade, que o jogo suplementar é posto para funcionar (cf. acima, p.). Assim, o que é adicionado na suplementaridade não é o Outro levinasiano.

Se essa adição é de um Outro indexical, esse indexical tem que ser transversal ao Outro levinasiano, ao Outro como mais começante. Na suplementaridade, o adicionado seria um

Outro indexical precisamente na medida em que é transversal ao Outro mais começante, mas também na medida em que o suplementar é concebido sempre desde um *fechamento*: o suplementar suplementa porque ele é adicionado à totalidade de um fechamento – e porque nesse ser adicionado mesmo ele substitui ou interrompe essa totalidade, substituição essa que também é um tornar presente do que está para além da totalidade. O suplementar enquanto tal depende assim de um Mesmo e de um Outro, de um interior e de um exterior, que por sua vez dependem de uma declaração etc. Não há aqui uma mera circularidade: há a unidade suplementar da estrutura, da diferença ao invés da distinção. Mas há também, com Bensusan, a indexicalidade do *paradoxo*. Assim, com Bensusan, podemos ler a estrutura suplementar como paradoxal e indexical.

E como *metafísica*. O suplementar descreve paradoxalmente como as coisas são – pois essa é a única maneira de descrever a indexicalidade do mundo. Mas, e como fica então o problema da facticidade da correlação? Se o suplementar é tal sempre em correlação com a presença, como pensar que essa correlação é contingente? Porém, o suplementar como correlato da presença seria assim concebido *no* fechamento da metafísica da presença ou do logocentrismo. Isto é: em uma totalidade indexical, que é um interior em relação ao exterior do Outro ou do que está para fora do fechamento. Dessa maneira, a situação aqui seria a de que é só como esse paradoxo que se pode pensar a facticidade da correlação. Pois o Outro, como o que vem antes da narrativa, como Xeinos, é mais começante do que qualquer correlação, mas, por outro lado, é suplemento e portanto correlato da presença – eis o paradoxo. Xeinos é mais começante, mas apenas paradoxalmente: ou, poderíamos dizer, *o paradoxo é sobretudo que o começo simples é simples apenas enquanto complexo*.

Se não se trata aqui de procurar desfazer esse paradoxo, podemos no entanto tentar explorá-lo, mostrá-lo em seus detalhes. O suplemento é adicionado a uma totalidade, de modo que ele é um Outro indexical, como vimos. Esse Outro, como indexical, está em assimetria com relação ao Mesmo da totalidade. Dessa maneira, ele não é um outro Mesmo. Portanto, o Outro não é a plenitude de um começo como Mesmo (Heidegger). Mas tampouco a plenitude de um começo como Outro. Pois não é a pureza de uma interioridade sob a forma do começo mais começante que se emancipa de toda a exterioridade sob a forma do que não é começante o suficiente. Essa interioridade[exterioridade não é dada, mas declarada; declaração essa que, por sua vez, não é também ela pura, mas antes inserida na estrutura de suplementaridade. E o suplemento é um Outro... Não há um ponto último a que possamos remeter, não há um fundamento sobre a qual a estrutura suplementar se constitui – eis precisamente a ideia de estrutura, de diferença, de reenvio. E isso é precisamente não pensar logocentricamente. Não

se remete a um significado transcendental, que funcionaria como uma razão. A “razão” está precisamente no suplemento, no Outro que é adicionado[substituí, no Outro que assim vem ao encontro, não como um absoluto ou um grande perdido, pois assim ainda estaríamos no logocentrismo. O Outro que vem ao encontro o faz antes como aquilo que, para o logocentrismo, só pode aparecer como erro ou exterioridade. O Outro que vem ao encontro é antes aquilo de que o Outro levinasiano é emancipação: a corporeidade, o sensível, a “materialidade”, a “animalidade”. O Outro que vem ao encontro é escritura. Assim, se o suplementar descreve como as coisas são, ele o faz não rejeitando o erro em prol da interioridade, do verdadeiro, mas, antes, abraçando o erro mesmo. Abraçando o paradoxo.

Dessa forma, o paradoxo não serve aqui para que *por meio* dele de alguma maneira se *entreveja* o que está para além dele. Há como que uma imanência ao paradoxo. Não se trata de um além que se manifesta em um elemento que não é ele (cf. acima, p.). O paradoxo é o encontro mesmo do Mesmo com o Outro, mas não no sentido levinasiano de um comando anárquico frente ao qual não há esQUIVA possível. O Outro vem ao encontro na estrutura paradoxal do suplementar. Ele é como que a origem declarada, porém não é o Outro que declara; ou, antes, o Outro só declara enquanto já na estrutura suplementar, que por sua vez já depende do Outro em sua ideia de suplemento – o paradoxo do começo que é simples enquanto complexo. Isso é difícil de entender – mas basta aqui que se possa perceber e descrever essa dificuldade, pois aqui não se trata mais de entender. Trata-se agora de dar atenção ao emaranhado dessa dificuldade, ao estrutural da suplementaridade. O Outro que vem ao encontro vem bagunçar o logocentrismo, vem talvez nos acossar e nos arrastar para longe da emancipação. Se ainda fizesse sentido falar em revolução, estaríamos tentados a ver aqui uma nova revolução copernicana no pensamento. O pensamento é sempre paradoxal. E não como um paradoxo pode ser “instrutivo”; também não como meio no qual se mostra um além. Antes, se trata de abraçar aquilo contra que lutávamos ao pensar, aquilo que víamos como exterioridade, aquilo que *negávamos* ao pensar. Trata-se de *afirmar*. Coisas de todo tipo vêm ao encontro na estrutura suplementar: não só a “corporeidade” e o “sensível”, mas também os suplementos como são proliferados no niilismo, e até mesmo os proliferados pela Obra ainda embrionária e que talvez nunca venha a ser, mas cuja spectralidade também acossa. Trata-se aqui de emaranhado, de confusão, do não representável, mas não de um puro caos. Há como que um campo do suplementar e do paradoxal a ser explorado, com sua lógica, que não é mais da totalidade ou do complemento.

Por exemplo, podemos continuar essa descrição ou exploração nos perguntando para o que exatamente aponta o indexicalismo enquanto afirmação, enquanto estrutura suplementar.

Aponta para um fora, certo. Mas um fora indexical é um fora assimétrico, porque é tal apenas desde um dentro. Em outras palavras, o fora de um dentro não é um outro dentro. Dessa maneira, o fora aqui não é a velha interioridade de uma plenitude da presença contra a exterioridade, contra a ausência a si do erro ou simplesmente do começo não começante o suficiente. É certo que também segundo Levinas há uma assimetria entre o Outro e o Mesmo. Porém, essa assimetria, poderíamos dizer, é apenas parcial. Pois ela é vista por Levinas como o que, na interrupção, se coloca *acima* do Mesmo – precisamente, como a hierarquia máxima, como o comando an-árquico de Deus. Isto é: Levinas ainda vê, inadvertidamente, uma *interioridade* no Outro: a da vida plena sob a forma do começo mais começante (cf. acima, p.). Nesse sentido, poderíamos dizer que o indexicalismo é a assimetria levada a sério. O fora e o Outro não são Deus. Eles são precisamente o fora e o Outro com relação à interioridade, ao Mesmo, à plenitude, a Deus. Assim, a generalização especulativa do indexicalismo não significa a rigor que o ser situado é generalizado *para as coisas* em geral; não significa que primeiro temos as coisas, e que acontece então de elas serem situadas. Isso seria a coisa enquanto tal como interioridade. Ou ainda, poderíamos dizer, isso significaria uma espécie de primazia da interioridade. A generalização do ser situado é então uma generalização do fora enquanto tal, e não das coisas como estando fora; isto é, não de um interioridade que está fora.

Esse fora enquanto tal, por ser indexical, não é fora “em si mesmo”, mas apenas em relação a um dentro – aliás, o “em si mesmo” já implica uma ideia de interioridade. Mas, então, não estaríamos aqui novamente em uma generalização da correlação – no caso, daquela entre o dentro e o fora – e, assim, ainda na primazia do necessário, de modo que ainda estaríamos de mãos dadas com o logocentrismo?¹⁵⁵ Aqui devemos, em primeiro lugar, nos certificarmos de quais são as exigências por trás de questões como essa. Pois agora não podemos mais simplesmente dar ouvidos a exigências da velha metafísica, do niilismo e do logocentrismo.

¹⁵⁵ Lembremos que o problema com a correlação, se estamos nesse ponto com Meillassoux, não é apenas que assim podemos ficar limitados a pensar as coisas somente como elas se apresentam ao nosso pensamento ou experiência. Pois, de maneira mais geral, com a “Era do Correlato” as coisas se limitam a como elas se apresentam ao pensamento ou experiência de qualquer coisa, não apenas de humanos. Nos termos deste trabalho, essa Era do Correlato ainda estaria comprometida com o logocentrismo, uma vez que assim as razões não estariam realmente fora, pois ainda seriam concebidas de modo substantivista, totalizante. A correlação é um modo da presença. A questão agora é o que acontece quando a correlação é entre indexicais como Mesmo e Outro, Dentro e Fora. Isto é: quando a “correlação” consiste precisamente na ruptura com a presença: o Outro é outro do Mesmo porque ele não é uma presença (ao menos não plena). Mas, se ele *não* é presença – “não” aqui como uma mera negação – então ele ainda está no modo da presença, que opera precisamente por negações, como vimos. De novo, o problema da afirmação que “não” seja uma negação da negação. Se o Outro é um não-Mesmo, ele ainda é concebido em termos de Mesmo, e assim ainda é Mesmo. E o pensamento aqui ainda seria transcendental ou teleológico: o que o Outro tem que ser, *para que* ele seja Outro do Mesmo (ou, inversamente, o que o Mesmo tem que ser, para que ele seja Mesmo do Outro)? Como veremos, no entanto, a diferenciação entre Mesmo e Outro é via suplemento: o Outro *suplementa* a totalidade do Mesmo, é adicionado a ela, ao invés de *completá-la*, o que seria se manter na totalidade.

Trata-se agora da estranha afirmação, e não mais dos critérios de corrigibilidade, nem de uma repetição mais começante. Isso dito, vejamos. A correlação entre o dentro e o fora constitui ela mesma um dentro, de modo que ela pode assim acolher seu paradoxo porque, enquanto dentro, deixa lugar para um fora. A afirmação não é meramente um abraçar o erro: isso não seria diferente de um simples irracionalismo, em que o erro é abraçado, poderíamos dizer, de modo substantivista – o errôneo é alçado à totalidade sem fora, à totalidade da lógica do complemento. O “erro”, na afirmação, é acolhido como fora, como indexical. Assim, de maneira semelhante a como coloca Derrida (cf. *De la grammatologie*, p. 87), poderíamos dizer que estar na pertença de uma totalidade não implica uma fidelidade (*allégeance*) a ela, de modo que podemos estar dentro do logocentrismo sem que com isso estejamos de mãos dadas com ele. Podemos, portanto, estar na pertença de uma primazia do necessário sem nos comprometer com ela – para isso, no entanto, devemos não mais estar na primazia da interioridade, ou da simetria entre dentro e fora, ou ainda, do substantivismo.

Trata-se de uma diferença um tanto sutil entre essas duas primazias, uma vez que o necessário pode ser colocado em termos de uma interioridade imune ao seu exterior (cf. acima, p.). Poderíamos dizer que a ruptura com a primazia da interioridade é a ruptura com a lógica do complemento e, portanto, uma abertura para o que vem suplementar a totalidade. Assim, essa ruptura não é a rigor uma ruptura com a totalidade. A totalidade é mantida, apenas que agora como indexical, isto é, de tal maneira que ela tem um fora. Em outras palavras, essa ruptura é a ruptura com a ideia de que a pertença implica a fidelidade. Nesses termos, a primazia do necessário equivale tão somente a estar em uma totalidade – e esse estar nela pode ser ou não uma fidelidade a ela. Mas, então, essa outra primazia a que queremos aderir, não seria ela a primazia do fechamento? E, assim, não estaríamos de volta ao esquema escatológico, à ideia de começo mais começante, de virada, de Deus (cf. acima, p.)? Não, e é com Bensusan e seu indexicalismo que podemos agora ver isso. Não é uma plenitude o que está por trás ou para além do fechamento, mas o indexical *fora*, ou o *Outro. Lógica do suplemento*, e não mais do complemento. Mas assim a estrutura suplementar não seria *arqui*-escritura, não estaríamos ainda na negação, na operação-Deus? Não, novamente. A estrutura suplementar se torna uma totalidade, mas isso precisamente faz parte da lógica do suplemento: a totalidade e seu fora, a totalidade e o que a suplementa. Cadeia de suplementos, que pode ser explosão niilista, e também implosão da Obra (cf. acima). Mas também o Outro que vem ao encontro.

Esse encontro é tal que confere à estrutura suplementar como que um caráter sempre cambiante. Lembremos do que difere o suplemento do complemento: o Outro não vem completar uma totalidade, mas se adicionar a ela. A estrutura suplementar não é, assim, rígida:

toda rigidez é como que amolecida pelo que vem ao encontro. Quando a estrutura suplementar teima em aparecer como arqui-escritura, é porque, no fechamento, é à interioridade e não ao encontro que se confere uma primazia – é porque ainda se trata de um substantivismo e não de um indexicalismo. Ou ainda: é porque não se vê no paradoxo o encontro, mas o motivo mesmo para passar ao largo dele, por meio da tentativa de solucionar ou dissolver o paradoxo. *Primazia do encontro* – eis o que seria, então, um pensamento enquanto afirmação. Não há mais uma exterioridade a ser negada, o “exterior” é precisamente o que é acolhido no encontro. Nem mesmo a totalidade é agora essa exterioridade a ser negada: afirmação aqui não seria negação da negação. Com efeito, sem totalidade não há suplemento, uma vez que é a uma totalidade que ele é adicionado, e é a uma totalidade que ele substitui. Mas, e a primazia da interioridade, não seria ela negada em prol de uma primazia mais primeira, de um começo mais começante? O Outro pode aparecer como começo mais começante, mas isso precisamente faz parte da estrutura suplementar: ele é adicionado e substitui também isso. Como dissemos acima, o paradoxo é sobretudo o de que o começo simples é simples apenas enquanto complexo (cf. p.).

Dessa maneira, a necessidade da correlação, na primazia do encontro, é somente uma pertença e não uma fidelidade. Em outras palavras, se ainda se trata de uma necessidade da correlação, isso não é mais no velho sentido da metafísica como logocentrismo. A necessidade da correlação estaria agora como que densedimentada, sob o estilo da desconstrução: afinal, não se trata mais de um “sim” ou “não” (cf. *De la grammatologie*, p. 87).

Na verdade, essa densedimentação começa assim a operar de maneira generalizada sobre os modos da presença. Lembremos que não deve haver aqui eliminação ou redução, mas uma mudança de estilo. Então, em que o que vem ao encontro escapa dos modos da presença? Em que sentido com ele não se trata mais meramente do representável e da correlação? O que vem ao encontro não está “para além” da representação. Pois, assim como ele, também a representação é suplemento, também ela não é uma presença plena – também ela é um tornar presente. Não devemos aqui nos preocupar novamente com a correlação do suplemento com a presença: estamos em sua pertença, mas não somos fiéis a ela. E é em relação a sua totalidade que algo vem ao encontro, vem suplementar. A presença nunca é plena, nunca é origem – ela é declarada enquanto tal, mas está desde sempre inscrita no jogo da suplementaridade. A presença que há na correlação, assim, nunca foi plena: ela é só é presente enquanto *tornada presente* uma vez mais. Ela só é presente enquanto suplementada, isto é: enquanto já um encontro. O logocentrismo e sua presença plena assim nada mais são do que o declarado abstraído da declaração, isto é, de sua inscrição no jogo suplementar. O declarado é suspenso, o

substantivismo se torna indexicalismo, e um multidão de “coisas” podem assim ser pensadas: coisas que eram precisamente o rejeitado pela ideia substantivista e logocentrista de coisa. O indexicalismo, nessa medida, é portanto uma metafísica, cujas “coisas” são suplementos, são escritura. Indexicalismo e gramatologia portanto convergem, de modo que o primeiro parece pensar em que condições a segunda seria possível.

O indexicalismo, dessa maneira, converge também com o Realismo Especulativo. As “coisas” que ele pensa são reais no sentido de que não estão restritas à correlação humano-mundo, mas também a nenhuma outra correlação. Esse tipo de restrição – a restrição à correlação – é uma abstração do declarado. Ou melhor: uma declaração de abstração. Pois as totalidades estão desde sempre inseridas no jogo suplementar. Uma abstração pode ser declarada, mas essa declaração mesma, por sua vez, sempre pode ser *descrita*, isto é, a escritura ou suplementaridade em que ela está envolvida pode ser trazida à tona. E, como suplementaridade, a totalidade ela mesma – ou o “um”, como veremos – não está nunca já dada, mas é cambiante, fluida: ela, enquanto totalidade mesma, é a cada vez suplementada. Uma “pura” totalidade, uma totalidade “*sem mais*” é uma abstração declarada. É nesse sentido que, com o indexicalismo, as coisas não são restringidas à correlação, embora ela não seja reduzida, nem haja uma “ultrapassagem” para o que está “para além” dela – com efeito, tal além seria novamente a operação-Deus, a negação, ideia de retorno à origem plena sob a forma agora do que ultrapassa a correlação. A correlação é afirmada, isto é, tomada como o traço que ela é. Em outras palavras, ela é totalidade, mas a totalidade é escritura. Dizer, portanto, que as coisas não estão restritas à correlação, aqui equivale a ver nessa restrição uma declaração de abstração, e ver o concreto do jogo suplementar em que essa declaração está inserida.

Assim, se se trata aqui de um realismo, é um bem estranho, como aliás é recorrente no movimento do Realismo Especulativo (cf. Harman, *Bells and whistles*, p.). Com efeito, o Realismo Especulativo não é um retorno às metafísicas pré-críticas: nele, nunca é o caso de simplesmente se pretender tornar presente a “realidade”, ou, para falar como Heidegger, de se extrair dela o seu inteligível e deixá-lo disponível.¹⁵⁶ No indexicalismo, temos, poderíamos dizer, um realismo afirmativo, em que não se chega ao real pela operação-Deus ou pela negação.

¹⁵⁶ Os “objetos reais” de Graham Harman são precisamente aqueles que se retiram a toda presença. Meillassoux, como vimos, explora antes a “irrazão” de todas as coisas do que o deixá-las disponível em sua racionalidade. Grant desloca o princípio de razão suficiente, tirando de uma suposta intuição intelectual e colocando-o na natureza e suas camadas. Ray Brassier, por sua vez, explora, em uma espécie de neo-sellarsianismo, as possibilidades de revisão de noções como a de humano e natureza com um certo uso da ciência.

O real, antes, é tudo aquilo de que no logocentrismo procurávamos nos desvencilhar: o sensível, o corpóreo, a escritura (cf. acima, p.). Não cabe aqui a crítica de que se trataria então de um vale-tudo, em que qualquer coisa se qualificaria assim como “real”. Pois essa crítica supõe o real precisamente desde a operação de negação, uma vez que se trata assim de rejeitar exterioridades em prol de uma interioridade, rejeitar a ausência em prol de uma presença plena. A escritura é portanto “real” no sentido de que as distinções que estabeleciam o real e o não-real, entre elas aquelas supostas pela restrição à correlação, são colocadas fora de ação – ou melhor, são admitidas em uma pertença sem implicar uma fidelidade. Em outras palavras, trata-se de um real *estranho*, talvez até mais estranho do que o pensado até o momento pelos realistas especulativos.

Em Harman, se trata sobretudo de não reduzir, nem “pra cima”, nem “pra baixo”, isto é: nem uma redução às relações em que uma coisa entra, nem uma redução às partes que compõem a coisa. O que se retira à presença, tanto na forma que ela toma “para baixo” como “para cima” (como no materialismo e no correlacionismo, respectivamente), é o que Harman chama de “objetos reais”. Tratar uma coisa qualquer como objeto real é, portanto, não reduzi-la. Tais objetos abrem assim o “mezanino” do mundo (cf. Harman), a pluralidade indefinida de níveis entre o nível superior e o inferior. A retirada aqui, então, equivale a voltar a atenção para o que sempre foi esquecido pela redução, ao que sempre foi rejeitado como não essencial, como simples meio para a presença – em suma, como escritura? Aproximar Harman de Derrida, no entanto, não deve nos espantar tanto aqui, nós que acima já o fizemos com relação a Latour (cf. acima, p.), de cujo pensamento Harman é reconhecidamente tributário.

No que diz respeito à redução que esse irreducionismo mesmo não poderia evitar de ser, Harman adota a solução de Latour do “príncipe que não governa” (cf. *Irréductions*), sob a forma da ideia de uma redução para não mais reduzir (cf. Harman). Esse príncipe ou princípio que não governa, aliás, nos remete ao que há de começo e não de prosseguimento no comando (cf. acima). Porém, vimos como isso nos leva ao problema do começo mais começante e do começo complexo – em suma, ao *problema* do suplemento. Frente a esse problema pode-se, de fato, ainda insistir na ideia de reduzir para irreduzir. O foco então sai do problema e retorna à multiplicidade de níveis, o que é condizente com a ideia mesma de irredução: de outro modo, o problema poderia, enquanto problema mesmo, reduzir as coisas, relegando-as a um fundo indiscernível, ao desfocado. A questão aqui passa a ser: esse problema merece a atenção, ou a atenção mesma a ele já é uma exigência logocentrista? Afinal, por que isso seria um problema, senão por uma dificuldade de ter “em mente”, de ter *presente* a ideia de uma redução que irreduz?

No entanto, passar ao largo desse problema parece estabelecer inadvertidamente um pacto de fidelidade com o logocentrismo. Apenas a pertença enquanto problema pode manter a infidelidade como uma possibilidade. Pois é ele que torna possível o encontro, como vimos. É via problema que as razões se deslocam do logocentrismo para o Outro; é via problema que a estrutura suplementar adquire sua maleabilidade, ao invés de se congelar na logocêntrica totalidade sem fora. O problema com o suplemento só aparece enquanto tal *dentro* do logocentrismo, mas a exigência logocêntrica não é do problema em si, mas de sua solução. O fora do logocentrismo vem ao encontro quando afirmamos, quando abraçamos o problema, quando o tratamos como paradoxo à maneira do indexicalismo. O príncipe que não governa é aquele que passa despercebido, de modo que seus súditos passam a acreditar que sequer haja um príncipe, que eles não estão *dentro* de um reino, e que portanto não há um fora. Um príncipe que não governa é no entanto ainda um príncipe, que não pode ser deposto porque é invisível.

Começar é problemático. Foi assim, no entanto, que esta tese começou. Ela começou como paradoxo e como paradoxo ela deve, ao que parece, ser mantida. Ela não começou *para* alguma coisa, por exemplo para irreduzir. Começo nunca é teleológico, ele vem antes de qualquer colocação de fins. Mas o começo *de uma tese de filosofia*, mesmo uma tese sob uma nova luz (cf. acima p.), é mesmo começo? A exigência *filosófica* do começo é o começo mesmo, o começo do começo, ou um falso começo? Não se trata mais aqui do que nos levou a concluir que o começo simples é paradoxalmente complexo. “Nos *levou*” é só maneira de se dizer ou de fato um *prosseguimento* (cf. acima p.)? Mas um *prosseguimento* é esperado, afinal o começo simples é complexo... Estamos batendo contra um fundo, e isso pode ser revelador. É um operador elementar que se mostra assim? O começo estaria na decisão por um operador específico? Ou entre um operador e outra coisa? Na decisão mesma? Ou no que vem antes dela?

PARTE II:

Preguiça

4 Recomeço

4.1 O campo da preguiça

Um longo período se passou até que a redação dos últimos parágrafos do capítulo anterior fosse retomada. Dessa vez, no entanto, não se tratava mais da hesitação que atravancava que se começasse o texto. Pelo contrário. A recepção preliminar do texto no exame de qualificação assegurava que ele estava no caminho certo. Bastava prosseguir. A hesitação deu então lugar a um alívio, uma tranquilidade que parecia explicar a ociosidade das semanas seguintes. Um descanso das tensões e incertezas de tantos meses, que renovaria as energias para retomar a escrita a pleno vapor. No entanto, as quinzenas se sucediam, e o cansaço estranhamente parecia aumentar. A mera lembrança do texto me causava aversão. Um sentimento de que havia com ele algo de profundamente errado, para além de qualquer possibilidade de revisão. Auto-sabotagem, baixa auto-estima, capricho perfeccionista foram os auto-diagnósticos óbvios iniciais.

O frescor e a leveza do novo deu lugar a um peso. O texto *necessitava ser completado*. Elementos da tese dessa maneira reemergiam: primazia do necessário, lógica do complemento. Eu estava bloqueado para pensar o prosseguimento do texto, mas não a sua interrupção: estava claro que ele me comandava, que eu estava sob o fardo do escopo da sua arché. O começo havia sido esquecido em nome de um mero prosseguimento, conforme a possibilidade levantada logo nas primeiras páginas.¹⁵⁷ Ora, se eu ainda era capaz de pensar sua interrupção, o texto teria então que ser *interrompido e recomeçado*, sob a forma de uma “Parte II”. Se a primeira parte havia sido escrita como uma exploração do campo da hesitação, esta parte faria o mesmo com o campo do não ter *vontade* de se “*esforçar* um pouco e se livrar logo disso”, como tantas vezes escutei de familiares, amigos e de mim mesmo.

O encaixe temático na tese tornou palatável, até mesmo saboroso, o diagnóstico que de outro modo teria todo o aspecto de auto-flagelo. Falta de vontade – o próprio Levinas já havia escrito uma fenomenologia disso. *Paresse*. Eu estava com *preguiça*. E de repente o frescor havia voltado, de repente novamente o *fluxo* de pensamentos, o pensar sem *esforço*, o *ímpeto* de escrever. Mas não é que o diagnóstico da preguiça tenha acabado com ela. Completar a primeira parte ainda me aparecia sob a mesma aura pesada e desinteressante. Somente a ideia de logo interromper e recomeçar via uma segunda parte me dava ânimo. A preguiça é uma

¹⁵⁷ Cf. acima.

recusa, mas não a todas as coisas. Ou melhor: como mostra Levinas,¹⁵⁸ ela é uma recusa à *totalidade* das coisas, à totalidade sem fora. Ela me afastava de continuar a *construção* do texto, o empilhamento ordenado¹⁵⁹ e ordenador.

4.2 Riso e recomeço

A hipótese mesma de ele ser eloquente e persuasivo – hipótese essa que, ao menos para mim, era confirmada por seus primeiros leitores – havia se tornado motivo de uma espécie de vergonha, similar à que sinto quando se batem palmas em um espetáculo, por exemplo, ou quando a multidão canta em uníssono em um show, ou, ainda, quando sou surpreendido cantando emocionado uma música cuja letra me é “significativa” e com a qual me “identifico”. Vergonha de uma ingenuidade tola nessa identificação, ou melhor, nessa *comunhão*. Emotividade não como paixão, mas como sentimentalismo. *Pieguice*. Eu tinha vergonha do meu texto ser eventualmente considerado “bom”. Ele tinha que fracassar, mas não como um fracasso lamentável, medido em função da construção mal feita. Também não em uma pulsão frenética destrutiva. Ele tinha que fracassar talvez como o ridículo da *pieguice* da *comunhão*, não na vergonha – pois ela cria para si um espaço imaculado, espaço de “honra” por exemplo, em torno do qual se forma uma nova *comunhão* – mas no riso, na medida em que ele envolve uma “comunhão” radicalmente diferente, ou simplesmente uma *comunidade*:¹⁶⁰ a comunidade do patético. Em outras palavras, o riso como resultado de nos vermos no ridículo do outro, e não como exclusão do outro de nosso espaço de *comunhão*. O riso é, nesse sentido, um “operador”¹⁶¹ da *finitude*¹⁶² que há em toda pretensão “*infinitista*” de uma totalidade sem fora.¹⁶³

4.3 Fracasso encenado

Enquanto a preguiça problematiza a construção ao recusar o esforço, o riso é já um operador da finitude. *Um dos* operadores, certamente, e bem limitado. A totalidade sem fora sob a forma do genocídio só pode ser engraçada enquanto reafirmação da *comunhão*, nunca da

¹⁵⁸ Cf., por exemplo, De l’existence à l’existant.

¹⁵⁹ Cf Nancy, Dans quels mondes vivons-nous.

¹⁶⁰ Cf. Nancy, La communauté desoeuvrée.

¹⁶¹ Esse termo é provavelmente ruim, por remeter etimologicamente a “obra” e, assim, a “construção”.

¹⁶² Cf. *ibid.*

¹⁶³ A relação entre finitismo e infinitismo não é certamente de redução. Inclusive, talvez sequer se trate de relação “entre”, mas, antes, da relação enquanto tal, conforme veremos. Mas, por enquanto, podemos pensar o quanto de deferimento há na infinitude, o quanto uma “mente” infinita seria ela mesma mediação. Pode-se pensar em Hegel aqui, ou simplesmente no conto “El inmortal” de Jorge Luis Borges e sua ideia de palavras tornando-se escritura na mente imortal.

comunidade. Esta tese, por outro lado, também dificilmente poderá esperar ter efeitos cômicos. É, aliás, difícil imaginar qualquer operador da finitude que possa entrar em ação via uma tese. Assim, uma tese sobre o começo seria impossível, uma vez que uma tese enquanto tal já implicaria o abandono dos operadores da finitude, a decisão por operadores infinitistas – em suma, um mau começo. O fracasso da tese só pode ser, portanto, um fracasso *encenado*, um fracasso fingido. Um recurso estilístico, que não evitaria no final das contas um espaço de comunhão como resultado. Mas a encenação do fracasso equivale à descrição por trás da declaração de fracasso.¹⁶⁴ Encenação é suplementação, é escritura. O fracasso do fracasso é fracasso em um certo sentido, a saber, o não-logocentrismo, cujo “não” não marca uma oposição, mas sim uma nova luz, o estilo da desconstrução, ainda na pertença (mas sem fidelidade) do logocentrismo.¹⁶⁵ (Alguém poderia recordar como um tal fracasso do fracasso poderia ser tornado ridículo em alguns ambientes (cf. o “caso Sokal”), mas o riso resultante aqui não é, seguramente, o finitista).

4.4 Preguiça x construção

Como vimos no final do último capítulo, o suplementar é problemático, não no sentido de que ele pede uma solução, mas no sentido de que ele só é o suplementar se sua problematicidade é acolhida enquanto paradoxo. Assim, o fracasso do fracasso é inteligível enquanto fracasso por meio da lógica paradoxal do suplementar. Desconstrução e indexicalismo, nesse sentido, como vimos, abraçam o erro. Seriam pensamentos afirmadores: acolhem o que sempre foi rejeitado como exterioridade, como prescindível, como mero meio – ou simplesmente como erro. Mas, é isso mesmo? Não haveria, ao contrário, ainda muito o que se pensar quanto a essa ideia de “foi rejeitado como mero meio etc.?” Pois, em primeiro lugar, rejeitado por *quem*? Em segundo, quem constata que houve essa rejeição? Nenhuma dificuldade aqui, alguém poderia pensar: o ser humano/ a civilização/ a cultura ocidental – afinal, nunca se pretendeu com a desconstrução uma simples “saída” do ocidental, mas uma pertença sem fidelidade etc. Mas o problema – agora, “problema” em um sentido não mais controlado pela desconstrução – é que o paradoxo, a pertença sem fidelidade, só acontece se a decisão pelo operador básico infinitista é mantida. É como se a mudança de operador fosse impossível, como se a ideia mesma de mudá-lo já estivesse sob seu jugo. É como se o esforço da construção não fosse um esforço, mas algo de espontâneo. É como se não houvesse *preguiça*. Como se, por toda parte, não houvesse paixão, amor, “loucura”, “vício”, “inconsequência”, pulsão destrutiva, alegria/tristeza “sem motivo”... Há muita coisa *antes* da totalidade. O problema com o “Outro”

¹⁶⁴ Cf. acima.

¹⁶⁵ Cf. acima.

enquanto o correlato indexical do “Mesmo” (ou com o “fora” enquanto correlato indexical do “dentro” da totalidade”) é que a “afirmação” assim obtida é cega para o corriqueiro, o ordinário anterior à totalidade. O ser humano ocidental, desse ponto de vista, deve ser *desconstruído*, porque a construção é pensada como inevitável, quando na verdade o inevitável é tudo o que é obstáculo para a construção desde o *início*.

4.5 A filosofia não é ocidental

Mas – alguém poderia aqui insistir – o que nos garantiria que essa história toda de operadores, preguiça e construção não é ela mesma ocidental, demasiado ocidental? Afinal, não seria tudo isso ainda filosofia? Porém: a filosofia é ocidental, ou, antes, ocidental é considerar que a filosofia é ocidental? Se considerarmos que filosofia não é metafísica, que ela é antes de tudo uma mediação que substitui a presença plena do mito (não mais sophia, mas philo-sophia), ela não é o tornado presente de uma construção, mas, pelo contrário, expõe esse tornar presente mesmo, expõe o *construir* da construção. Em outras palavras, traz à tona a não espontaneidade da construção, o esforço que ela pressupõe. Assim, a construção que constitui o ocidental supõe a filosofia, e não o contrário. A filosofia ocorre onde quer que não haja presença plena. Portanto, também no mito. Pois o mito apenas idealmente é a comunhão perfeita. É verdade que não se trata, nele, de fazer o discurso corresponder ao real, que nele não há sequer essa distinção, de modo que palavra e real nele se entrelaçam profundamente. Mas o mito precisa da *mediação* do poeta ou do sacerdote (ou de quem quer que o conte); ele precisa, com uma certa regularidade, ser recontado, sob pena de ser esquecido ou transformado drasticamente. E o ouvi-lo e contá-lo nunca é uma transferência de um significado pleno: trata-se antes de uma disseminação, como nota Derrida. Mito é também escritura. Todo o trabalho, todo o esforço de narrar e tornar o mito presente é também diferenciação da sophia, é philo-sophia, exceto que, pelo menos à primeira vista, aqui o tornar presente não é trazido para o primeiro plano.

Na verdade, *apenas* à primeira vista. Se parece ser assim, é porque no mito essas distinções - tornar presente, presença plena etc. – não estão plenamente constituídas. Como nota Jean-Luc Nancy,¹⁶⁶ o mito é recitado, de modo que rima e ritmo são o que estão por trás da confusão entre palavra e real – em suma, são o tornar presente em ação. O tornar presente é antes humeano do que kantiano: antes uma batida que contagia ou “habitua” do que estruturas e conceitos de um sujeito transcendental.¹⁶⁷ Pensar, ter presente uma ideia, tem mais a ver com dançar do que com a noção de intuição intelectual. O mito é eloquente não simplesmente porque

¹⁶⁶ Cf. Dans quel monde vivons-nous.

¹⁶⁷ Cf. Hume, Investigação sobre o entendimento humano; Kant, Crítica da Razão Pura.

ele atua antes do estabelecimento do “pensamento crítico”, mas porque ele é da ordem do “se deixar levar”, do hábito – que depois só pode ser visto como *mau* hábito, como *preguiça*. Quando pensamos o mito com viés metafísico, o tomamos como a ingenuidade da presença plena, como se se tratasse de uma teoria sobre o mundo que ocorre de ser meramente aceita. E então esquecemos que o mito nunca é simplesmente dado: ele é sempre deferido, via repetição e recitação.

No mito, portanto, também não há *sophia* sem seu deferir indefinidamente na *philia*. *Philia*, isto é: presença não plena, complementaridade, afinidade, ser levado em direção a. Mito também é *philo-sophia*. Ou: o mito é um mito, como coloca Nancy¹⁶⁸. O mito do mito, no entanto, não é uma formulação que visa efeitos de ironia¹⁶⁹ via circularidade. Essa formulação, antes, marca que a ideia de mito enquanto distinto da filosofia é ela mesma da ordem do rítmico e do suplementar. Em outras palavras, o mito é um mito porque ele, enquanto tal, não é simplesmente dado, não é presença plena. A distinção ocidental entre mito e filosofia advém de um pano de fundo rítmico – nesse sentido, mítico. Também, na mesma medida em que o mito é um mito, a filosofia como anti-mito é um mito, cujo esquecimento, isto é, o apagar o traço de sua escritura, de seu tornar presente, é o sequestro da filosofia pelo ocidental.

4.6 O mito do sequestro da filosofia pelo ocidental

Falso sequestro, na verdade. Ou melhor: o mito do sequestro da filosofia. Latour pode ser elucidador aqui: a modernidade (aproximada aqui por nós de “ocidente”) é antes de tudo um embuste, e é apenas como embuste que ela ganha sua realidade. Suas presenças plenas ou “pólos puros” são na verdade a proliferação de suplementos ou de “híbridos”. Da mesma maneira, não apenas a filosofia não é ocidental, mas ela nunca foi sequestrada pelo ocidental. Há toda a pluralidade filosófica do deferir da complementaridade no tornar presente da ideia mesma desse sequestro. A força do ocidental é fake, embora não chegue a ser ilusória: é de seu caráter fake mesmo que ela ganha sua realidade. Mas reconhecê-la como fake é suficiente para perceber que não há na verdade o problema de como “sair” da “filosofia”, ou do ocidental. Assim como nunca fomos modernos, nunca estivemos *presos* na filosofia, no ocidental, no fechamento logocentrismo, ou na era da metafísica (Heidegger). Nos termos de Nancy, a comunidade sempre esteve aí, nunca foi destruída:¹⁷⁰ a comunhão ocidental, ou qualquer outra, só existe enquanto ela mesma estando inserida na estrutura suplementar. Já estamos desde

¹⁶⁸ Cf. *La communauté desoeuvrée*.

¹⁶⁹ Cf. *Ibidem*.

¹⁷⁰ Cf. *Ibid*.

sempre “fora” do ocidental. Em outras palavras, a construção é rítmica, ela também é um se deixar levar – o trabalho é uma forma de preguiça.

4.7 Que filosofia?

O “problema” de se sair da filosofia traz com ele mesmo a centelha que nos levaria a suspeitar dele, embora via de regra deixa-se que ela apague. Pois é inevitável que ele soe mal: “Hein? A filosofia? Mas de *que* filosofia você está falando?” – talvez a resposta mais imediata dos próprios filósofos à ideia desse “problema”. Afinal, como a unidade da filosofia pode ser simplesmente pressuposta em um cenário filosófico cheio de obstáculos ao diálogo? “Analítica? Não dá pra mim, estudo continental.” “Ainda acredita e reforça essa divisão? Passo – sou antes pós-analítico, pós-continental, ou então decolonial.” Ou ainda: “Não posso opinar sobre isso. Minha área é Kant.” E de modo talvez mais interessante: “A filosofia? Não estava sabendo que a Metafilosofia chegou a resultados definitivos (sequer sabia que resultados definitivos era uma ideia aplicável em filosofia).” “Ah, mas deve haver uma unidade aqui, que justifique o uso do termo “filosofia” em todos esses casos.” Mas, o que seria essa unidade? – e aqui a pluralidade retorna. Uma essência do tipo clássico? Uma era, como a era metafísica (Heidegger)? Ou simplesmente as regras por trás do uso do termo? Leiamos, no entanto, o que *uma das filosofias*, a de Nancy, tem a dizer sobre isso:

Mais de uma filosofia? Mais de uma, a filosofia ela mesma? A unidade da filosofia não parou de ser para ela mesma objeto de litígio. Ora é preciso que haja de maneira essencial várias filosofias que divergem ou se confrontam, ora é preciso que haja uma filosofia que se continua e se retoma a menos que chegue a pronunciar seu próprio “fim” e sua abertura a um outro “pensamento”. Mas a filosofia ela mesma pressupõe a colocação à distância de um princípio único da *sophia* de que ela fala. O *philein* é, ele mesmo, princípio de não unidade: ele implica a possibilidade de variações, de distâncias e de abordagens, e por princípio portanto ele mantém à distância a unidade e a unicidade que tenderíamos sempre obstinadamente a supor para uma *sophia*. (Dans quels mondes, p. 25-26. Tradução minha. Grifo meu)

4.8 Ironia e circularidade

Esses dois “princípios”, o *philein* e a *sophia*, se articulam de uma maneira que está longe de ser a da mera circularidade. A aparência de circularidade seria resultado de mais ou menos o seguinte. A pluralidade, enquanto concebida pelo *philein*, é concebida pela filosofia e, portanto, não é no final das contas pluralidade. Além do mais, tal “pluralidade” gravita em torno da *sophia*, cuja unidade então comanda e assim desfaz o que se pretendia plural. O *philein*, o não se ter a *sophia*, recai assim na unidade dela, de modo que o não se ter a *sophia* é, ele mesmo, *sophia*. “Só sei que nada sei”, como no princípio socrático. – Como? *Princípio*? A bufonaria de dizer uma tal coisa é, sem mais, tomada como a seriedade de um princípio? De onde essa

decisão por um operador infinitista, passando ao largo de toda a ironia? Muito se fala da ironia socrática, mas o que deveria acontecer quando entendemos uma ironia? O riso irônico é aqui um “operador” finitista, ele expõe o ridículo da comunhão, do infinitismo. Dessa maneira, não há circularidade na ironia: não se trata da comunhão da comunidade, da unidade que subsume a pluralidade, pois o operador que condiciona isso simplesmente não está em ação.

É importante diferenciarmos aqui ironia de “efeitos de ironia”, como usado acima. Os efeitos da ironia não supõem que ela foi compreendida. Trata-se de algo como a disseminação decorrente de a ironia eventualmente tornar-se órfã de seu autor – no caso, Sócrates, cuja separação entre a filosofia e a escrita, que ao contrário da oralidade tornaria o texto vulnerável frente à leitura distorcida, é famosa (inclusive explorada a fundo por Derrida). O efeito da ironia socrática relevante aqui é o que a “reinterpreta” como um elemento identificador dos filósofos, como uma marca de iniciação: os filósofos são profundos o suficiente para perceber a “circularidade” da filosofia e que não se pode dela sair, e isso em virtude da *circularidade mesma* – afinal, a ideia mesma de sair da circularidade já seria circular. Os iniciados, assim, sabem que não se deve ater cegamente à filosofia, dadas suas limitações em virtude de seu caráter circular. E é sobretudo isso o que os afastaria do pensamento mítico: o projeto filosófico de substituição da (suposta) presença plena mítica pelo fundamento é indefinidamente deferido: o fundamento nunca vem. Mas, na medida em que a ironia em si é perdida, tal efeito obscurece a comunidade da finitude em prol da comunhão infinitista em torno da ideia de filósofo. Na melhor das hipóteses, a ironia é distorcida em um sarcasmo ou “cinismo”, em um pessimismo que no máximo consegue parar com as lamúrias. Em outros casos, a ironia é completamente esquecida. É assim que, por exemplo, temos a ideia de fechamento e de era, que eventualmente podem ser “virados” (Heidegger), ou “desconstruídos” (Derrida): uma tentativa de colocar a circularidade em perspectiva, ao mesmo tempo que reconhece (ou melhor, lhe atribui) a inexorabilidade. Outro caminho para o iniciado em filosofia é apostar na ciência como a maneira mais viável de construir conhecimento apesar da circularidade. Outros tipos filosóficos vão assim desfilando: aquele que prefere se ater à “correlação”;¹⁷¹ os que vêm na circularidade o fracasso da “razão” e a abertura para “outras formas de pensamento”; os que recorrem ao estudo da história como operador filosófico capaz de, assim se espera, suspender de uma certa maneira os operadores ocidentais; aqueles que vêm na antropologia uma ferramenta mais eficiente para esse mesmo fim...

¹⁷¹ Cf. acima.

Todos esses tipos têm em *comum* o fato de não terem entendido a piada irônica socrática no “Só sei que nada sei”. (Nem mesmo Nietzsche, que apesar de tudo ainda vê em Sócrates praticamente sua nêmesis filosófica). Ou melhor: talvez tenham *entendido* demais, ao explicá-la para si mesmos como a complexidade circular inescapável da filosofia. Em outras palavras, o erro dos auto-denominados “filósofos” foi o de terem *explicado a piada*. Explicar a piada a mata, porque o operador do riso é dessa maneira substituído por um infinitista. Explicar uma piada em todas as suas nuances e detalhes pode resultar em algo bastante complexo.¹⁷² De fato, imagine, no limite, como seria explicar uma “piada interna” de um casal para, digamos, um alienígena, com todas as dificuldades linguísticas, referenciais e metafísicas. Algo semelhante acontece com a piada irônica socrática, com a diferença de que *ela não é uma piada interna*: apenas, os “filósofos” acreditam que ela o seja. E isso porque, se eles não conseguiram rir da ironia, isso só pode – pensam eles – ser em virtude de ela ser algo tão refinado que obviamente vai demandar explicação. Algo só para iniciados – embora sejam eles precisamente que não conseguiram rir. Notemos como estudantes de ensino médio reagem ao “Só sei que nada sei”. Nunca, em minhas quase duas décadas de experiência em sala de aula, houve indiferença. E, sempre, risos. Não generalizados, é verdade: muitos já começam a tentar explicar as particularidades do paradoxo e da ironia, automaticamente incentivados por mim, o “filósofo” da situação. Se fizessem uma enquete com concluintes de terceiro ano, para saber qual é a frase que primeiro lhes vem à cabeça ao pensar na disciplina de filosofia, eu estaria plenamente disposto a apostar que seria essa. Não só porque há nela algo de “significativo”, mas porque, de todas as pessoas, eles – quem diria – entenderam a piada. A piada não é interna a uma irmandade de iniciados; pelo contrário, são apenas eles que não a entenderam. E fazem de seu não entendimento a iniciação mesma.

4.9 Iniciação e começo

É apenas a partir da iniciação à filosofia (ou da filosofia para iniciados) que o começo aparece como problema. Pois, também aqui, estamos diante de mais uma faceta da circularidade: “Como pode haver realmente um começo (começo absoluto) se a ideia mesma desse começo já *pressupõe* por exemplo o esquema escatológico¹⁷³ ? Por outro lado, o esquema escatológico mesmo, a inserção do começo na suplementaridade, não seria de novo uma presunção de começo absoluto?” – eis como podemos resumir o cerne da questão do começo

¹⁷² Devo a ideia de a complexidade da filosofia formar algo como uma comunhão ou comunidade excludente a Pedro Henrique Costa, aluno do terceiro ano do ensino médio (2023) do IFAL-Câmpus Satuba.

¹⁷³ Cf. acima.

como tratada nesta tese até aqui. O *philein* reaparecendo na *sophia*, a *sophia* reaparecendo no *philein*: a articulação, ou melhor, a *batida* unidade-diferença. Mas o “pá pá” da batida não é uma soma aritmética clássica como se fosse 1 pá + 1 pá, como notam Derrida e, depois, Nancy:

(...) o duplo não somente se juntava ao simples. Ele o dividia e o suplementava. Logo havia uma dupla origem mais sua repetição. Três é o primeiro número da repetição. O último também, pois o abismo da representação continua sempre dominado por seu ritmo, ao infinito. O infinito, sem dúvida, não é nem um, nem nulo, nem inumerável. Ele é de essência ternária. (Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 435. Citado por Nancy, *Dans quels mondes*, p. 21-22. Tradução minha)

“Um, dois e a retomada dessa divisão e dessa adição. Retomada que conta por um a mais, e que faz três. O dois divide o um e o suplementa: o um não teve lugar, ele teve lugar apenas se desdobrando e se repetindo (Nancy. *Dans quels mondes*, p. 22. Tradução minha)”

O Um da batida não é o um do ponto de vista do iniciado, que é o um como condição mesma da iniciação. Com efeito, o um do iniciado é o que está por trás da lógica da circularidade: o um como totalidade, a partir do qual o *philein* sempre pode ser visto como totalidade, ou como um – ou simplesmente como uma totalidade. O um como um “de conta” como diz Nancy¹⁷⁴: 1 qualquer coisa + 1 qualquer coisa = 2 quaisquer coisas (ou: 1 totalidade determinada + 1 totalidade determinada = 2 totalidades determinadas). Assim, ao mesmo tempo que não capta a piada, o iniciado é aquele que não vê que não há apenas uma lógica do um. O que nos leva à conclusão óbvia: a piada, a ironia socrática funciona ao brincar com a pluralidade de lógicas do um. Aí está seu cerne, aí está o que dispara o riso. *Antes da iniciação*, deve haver a exploração das lógicas do Um. É aí que se *começa*. Afinal, como a questão do começo poderia ser para iniciados em filosofia? O fato de eles serem iniciados não supõe uma iniciação? E ela não supõe algo, um pano de fundo sobre o qual ela se realiza?

E esse começo anterior à iniciação, precisamente por ser tal, não cai dentro da circularidade. O operador infinitista da circularidade mostra-se então como o um-totalidade. A suspensão desse operador, o seu colocar em perspectiva – ou simplesmente reconhecê-lo como operador – parece ser assim ser ela mesma um operador da exploração das lógicas do Um. Parmênides é pai intelectual de Platão – e é precisamente quem executa o esboço dessa exploração no diálogo *Parmênides*. Talvez mais do que esse esboço, o que é feito nesse texto é a preparação para tais lógicas: as aporias a que se chega servem para mostrar que a lógica do um-totalidade não consegue lidar com o Um – em outras palavras, deve haver outras lógicas do Um. Devemos notar que não é por acaso que Parmênides, o pensador do Ser, é aí colocado para falar do Um e da abertura para suas outras lógicas. Para além da “caracterização” que o Parmênides histórico faz do Ser como Um, Nancy pode nos ser útil aqui:

¹⁷⁴ Cf. Nancy, *Dans quels mondes vivons-nous*.

Em outros termos, há um e um. Há mais de um escondido no coração do um – e do ser. Se é impossível, com efeito, que um ser seja sem ser um, é possível ao contrário, é mesmo talvez necessário que o um como o ser assinalem uma outra lógica do Um. Afastando-se do “ser” substantivo – que de fato se submete logo de início à numeração – para aproximar-se do “ser”, o verbo, esse verbo que “não é”, como o diz Heidegger, e que por essa razão chama sua colocação sob rasura – não uma anulação, mas um afastamento (uma supressão [écartèlement] se quisermos, ou um estilhaçamento [étoilement]) - , chegamos a pensar esse verbo como verbo transitivo (Heidegger o pede às vezes). Essa transitividade agramatical poderia se colocar assim: ser afasta o ser. Ser então não é “um” ser, nem a produção de entes um por um. Mas “ser” forma o ato de afastamento, de distinção e de divisão de entes. Esse ato é um – sem ser “um ser”. Ele é sua unidade de ato, sua unidade transitiva que não precede os “uns” dos entes e que também não advém deles, mas que é ou melhor age, que atua [acte] seu evento ou advento. (Nancy, *Dans quels mondes*, p. 33-34. Tradução minha. Grifo meu)

Como então explicar o “parricídio” intelectual do diálogo O Sofista? A segunda parte do *Parmênides*, em que Parmênides mostra na prática os “exercícios” que o jovem Sócrates deveria fazer – precisamente, aqueles que abririam as lógicas do Um – deve ser lida como não platônica? Serviria ela apenas para demarcar claramente a diferença entre o pensamento de Platão e de seu pai intelectual que seria por ele “assassinado”? Só é necessário que assim seja para os iniciados, para os que não entenderam a ironia socrática e precisam explicá-la para si mesmos e – assim acreditam – para as pessoas *comuns*. Os iniciados precisam então lidar com a longa segunda parte do diálogo: “bizarra”, ou “enigmática”, são então termos praticamente inevitáveis para qualificá-la. Excelente técnica para manter incólume a imagem de Platão como o grande iniciador à filosofia: tudo se encaixa, exceto por esse estranho texto, que o valorizamos enquanto enigma. Mas – e se sua solução significasse a destruição mesma da *irmandade* dos filósofos? Ou, em outros termos, a constatação de que o deferir indefinidamente do *philein* não só é algo corriqueiro para as pessoas comuns, mas muito mais provável de ser percebido como tal, ao invés de distorcido na circularidade?

Na verdade, sequer há aí enigma para o não iniciado, para quem assim pode ver o começo, o pano de fundo suposto por toda iniciação. A ironia do “Só sei que nada sei” faz parte desse pano de fundo, mas o que acontece na segunda parte do *Parmênides* é pano de fundo também da ironia. Pois, ao termos em mente a relevância dessas ideias de Parmênides para o jovem Sócrates, sua posterior ironia ganha uma coloração elucidadora para quem não conseguiu captá-la de primeira: “Só sei que nada sei” tem a forma de mais um dos paradoxos do Um. Mas, afinal, e o parricídio? Com ele, a verdade como correspondência começa a tomar forma: podemos, afinal, dizer o que não é – o que não é verdadeiro, por exemplo, e de modo mais importante. O parricídio é assim a maneira de evitar a posição dos sofistas de que não é que eles simplesmente criam ilusões, mas sim que não se pode falar ou pensar sobre o que não é sem que, por isso mesmo, isso seja. Trata-se do parmenidiano “ser e pensar são a mesma coisa”,

o que significa: não há o pensamento de um lado e o ser de outro, de modo que se poderia pensar o que não é. Com o parricídio, então, se evitaria um “vale-tudo” em que tudo é verdade e em que, por essa mesma razão, nada é verdade.

Porém, não há realmente essa dicotomia entre o vale-tudo e o parricídio. A dicotomia aparece apenas desde o parricídio já consumado, uma vez que é necessária a noção de uma cisão entre ser e pensar para que a qualificação “vale-tudo” faça sentido; afinal, o “tudo é verdade” só exclui a verdade mesma se ela já é de antemão pensada ao menos como algo próximo da verdade por correspondência. Mas ciência, conhecimento ou inteligência precisam do parricídio: é só assim que se cria uma exterioridade sob a forma do prescindível, do não essencial ou mesmo do falso, que é dessa maneira excretada do inteligível. No limite, o mundo mesmo torna-se redundante, frente à inteligência plenamente consumada. A totalidade, desse ponto de vista – que é o ponto de vista do um-totalidade - , é uma totalidade sem fora precisamente porque seu fora é absolutamente desprezível, nulo. O plural é então pensado, a partir dessa lógica específica do um, como multiplicidade: temos então as Ideias, assim como o erro.

Tentemos agora ligar os pontos. O *jovem Sócrates* foi treinado por Parmênides com exercícios preparatórios para a exploração das lógicas do Um. A ironia socrática do “Só sei que nada sei” brinca precisamente com essa pluralidade de lógicas e ri da pseudo-profundidade do iniciado. A iniciação, o início a partir do um-totalidade, não é algo gratuito, mas ligada às condições da inteligência mesma, conforme explica o Estrangeiro do Sofista, *e não Sócrates*. E, finalmente, Platão, quem escreveu esses textos, não subscreve a nenhuma dessas ideias – aliás, Platão não subscreve a nenhum de seus textos. Platão descreve a *cena* – e só. Isso significa que não há um “significado” em Platão, que deveríamos nos esforçar para interpretar corretamente. A escrita de Platão se quer como escritura: ela não é um simples meio para o significado. E o ato final da dramaturgia platoniana é o parricídio. Ele é uma espécie de diagrama da cisão entre iniciação e começo. O lado do começo, ou das lógicas do Um, sempre pode ser visto desde o operador do um-totalidade, mas para isso precisamos esquecer que Platão não é um dos capítulos da história da filosofia. Pensá-lo dessa maneira é ignorar onde seu pensamento se move, a saber, na dramatização do começo e da iniciação. Platão não escreve filosofia (no sentido dos iniciados), mas literatura, embora os iniciados só possam entender essa literatura como meio para “ideias filosóficas”.

4.10 Sócrates e Platão contra o livro

E como ficaria então a posição de Sócrates contra a escrita (como no *Fedro*)? Ele não estaria aqui se colocando contra a disseminação e a favor do logocentrismo? Mas a “disseminação” crucial contra a qual Sócrates precisa se colocar é a da ironia enquanto tal. Ela não deve ser disseminada, porque assim ela se perde. Porém, a disseminação da ironia enquanto tal não é possibilitada apenas pela escrita, mas sobretudo pelo *livro*. Ou melhor: é pela escritura enquanto livro que a ironia é perdida.¹⁷⁵ O livro é a escritura dominada pelo logocentrismo, na medida em que o livro é um mero meio para seu significado. O livro é a escritura sob o regime do um-totalidade. Não é preciso, portanto, que se trate *de fato* de um livro: ele é antes uma maneira de ler e escrever, de modo que qualquer coisa pode ser lida como um livro – basta que se carregue cada coisa de significado. Por outro lado, um livro de literatura que não seja lido como meio para a “filosofia” não é, nesse sentido, livro. E, de modo mais importante: a “oralidade”, Sócrates conversando na praça do mercado, coloca muito mais a estrutura suplementar da escritura em primeiro plano do que pode fazê-lo qualquer escritura em forma de livro. Em outras palavras, é em defesa da escritura que Sócrates ataca a escrita. A oralidade de Sócrates aparece sempre colocada em cena por Platão e, nesse sentido, é sempre já uma suplementação. Aliás, esse aspecto suplementar é frequentemente reforçado por uma duplicação da encenação: os personagens dos diálogos platônicos muitas vezes relembram e nesse sentido encenam uma conversa que ouviram. Suplemento de suplemento. Além disso, nesses textos as ideias sempre são mostradas em construção, e nunca terminam em uma clara conclusão, de modo que é no seu ser-tornadas-presentes que está o foco da atenção. Nada menos livro do que isso, que no entanto os “intérpretes” de Platão precisam jogar para baixo do tapete.

Notemos que, mesmo que Platão nunca tivesse escrito as conversas de Sócrates, ainda assim a oralidade de seu pensamento colocaria a escritura em primeiro plano. E isso não só porque aí se trata antes de caminhos do que de chegadas – e caminhos enquanto tais, diga-se, uma vez que o que é aí construído são muito mais *aporias* do que trilhas que eventualmente levem a algum lugar; mas, sobretudo, porque o funcionamento da ironia garante a ridicularização da comunhão infinitista e a abertura à comunidade, que nada mais é do que o “em comum” como a finitude ou o fracasso que há no fundo de toda comunhão. Em suma, a ironia é anti-logocêntrica: ela tira o foco do logos enquanto um-totalidade em torno do qual se forma uma comunhão, e joga esse foco para a escritura enquanto fracasso sob a forma do deferir indefinidamente esse logos mesmo ou significado transcendental.¹⁷⁶ Afinal, não é um tema

¹⁷⁵ Cf. De la grammatologie sobre livro e logocentrismo.

¹⁷⁶ Cf. acima.

socrático/platônico bem conhecido o de que no final das contas as Ideias nunca são atingidas? Uma forma corriqueira de se lidar com esse tema é a de pensar que, apesar disso, as Ideias devem funcionar como um norte, como um horizonte em direção do qual se deve caminhar, mas a que nunca poderemos finalmente chegar. Assim, teríamos uma direção *definida* para seguir, de modo que não pode se tratar de um “vale-tudo”. Porém, por que o estabelecimento dessa direção também não deferiria ele mesmo indefinidamente? Como poderíamos saber se é mesmo em tal direção que estão as Ideias? E, mesmo se o soubéssemos, porque deveríamos caminhar nessa direção, se não há nada que sugira que realmente estamos nos aproximando delas? Pois caminhar em direção ao infinito não nos deixa mais próximos do ponto de chegada.

4.11 Sócrates e Platão contra a comunhão: Ideias e aporia

Aqui parece que a interpretação é enviesada por uma certa imagem de ciência, a saber, aquela que concebe teorias científicas como aproximações da verdade. Mas, assim, o fracasso da comunhão é substituído, suplementado, pela promessa messiânica da comunhão. Porém: o foco da atenção socrático/platônica não é a comunhão, mas a aporia ou seu fracasso. O messianismo da comunhão é o esquecimento do fracasso. Sócrates é o destruidor de comunhões, seja em torno da coragem, da beleza, do justo, do bem etc. As Ideias de Bem etc., que então devem ser “buscadas”, precisamente por serem ideias, não são essa ou aquela “encarnação” que elas podem adquirir, não são sobretudo encarnadas em uma comunhão, mas são *em si*. “Em si” aqui não deve ser pensado enquanto o que estamos acostumados a entender por “substância”, “sujeito”, “absoluto” ou “imanência”. Pois entendemos esses termos enquanto iniciados que somos, isto é: eles são entendidos desde o um-totalidade – em outras palavras, como comunhão. Colocado de outro modo: em si é *em si*, e não *enquanto* substância etc. Ou ainda, se preferirmos, trata-se de substância, sujeito, absoluto e imanência, mas em um sentido radicalmente diferente. E isso significa: em um sentido não mais dominado pelo um-totalidade.

Devemos portanto rever a relação sensível/inteligível em Platão – agora, o Platão para não iniciados. Se Ideias são em si porque não são tais enquanto nessa ou aquela encarnação sensível, isso significa que o sensível equivale à comunhão. Mas isso não é suficiente para fazer equivaler as Ideias ao inteligível. Precisamos de algo mais. Vejamos.

Em primeiro lugar, estamos buscando o que é o inteligível *para Platão*, não para Sócrates, nem para o Estrangeiro do *Sofista*. E, digamos uma vez mais, Platão não é um capítulo na história da filosofia, mas o nome para o diagrama traçado através de seus diálogos. Ora, as Ideias, para o Estrangeiro, são o que, via de regra, se toma como a “posição” de Platão: em uma leitura heideggeriana, trata-se do inteligível que, em última instância, transforma a *physis* em

thesis, deixa cada coisa à disposição¹⁷⁷, e assim excreta um “sensível” como o prescindível, o redundante. Mas, e para Sócrates, o que seriam as Ideias?

A diferença aqui entre Sócrates e Platão reside “apenas” em que Sócrates é o nome de um *personagem* dos diálogos, ao passo que Platão é o nome do *diagrama*. Dessa maneira, o que dissermos para Sócrates vale para Platão, com a ressalva *crucial* de que isso terá que ser eventualmente “diagramado”. O que isso significa mais precisamente será deixado para mais adiante. Concentremo-nos em Sócrates.

As Ideias implicam uma “multiplicidade”, que no entanto *não* pode ser aquela equivalente a *mais que um no sentido do um-totalidade*. Pois Sócrates não se move dentro do um-totalidade dos iniciados. Essa “multiplicidade” não é, a rigor, a de uma outra lógica do Um, mas, talvez, a das outras lógicas do Um. Afinal, não temos motivos para pensar que “essa e aquela lógica do Um” implica a multiplicidade enquanto vários uns-totalidade, uma vez que isso seria decidirmos de antemão a respeito de como essas lógicas se relacionam entre si; de modo semelhante, não temos motivo para pensar que uma determinada lógica do Um domine as lógicas do Um. Ideias são *em si*, o que significa que elas não são enquanto nessa ou naquela lógica do Um. Em si significa também: as Ideias são *reais*, ou ousia. Em outras palavras, elas não são *enquanto* o que tornam isso ou aquilo possível, mas *o real anterior a toda possibilidade*.¹⁷⁸

Dessa maneira, as Ideias, o em si, são Um – e também pluralidade – antes de qualquer cisão entre lógicas do Um: fazê-las equivalerem ao “plano” de lógicas do Um seria abrimos mão de sua realidade em prol do possível, na medida em que lógicas são “ciências” do “possível” e não do real. É importante também repetirmos: esse Um das Ideias não domina os outros uns, isto é, ele não os reduz, não os elimina, não os subsume, não os supera – afinal, tudo isso seria ainda o um-totalidade. Precisamos além disso acrescentar: também não os destrói (Heidegger), nem os desconstrói (Derrida). Pois nem a virada heideggeriana nem a desconstrução derrideana podem admitir o em si, uma vez que, em última instância, estão ainda sob o regime da circularidade e portanto do um-totalidade. A “relação” entre o Um das Ideias e os outros uns ainda está portanto em aberto e deverá ser elucidada. Mas algumas elucidações a respeito do Um das Ideias mesmo já podem ser feitas – e isso em consonância com os temas

¹⁷⁷ Cf. acima.

¹⁷⁸ Aqui tomamos a liberdade de nos anteciparmos e fazermos uso de uma expressão de François Laruelle, em cujo pensamento adentraremos explicitamente mais adiante.

socráticos da reminiscência e do inteligível. As Ideias enquanto o em si não são enquanto isso ou aquilo, portanto não são enquanto práticas; nesse sentido, são contempláveis, são teóricas.¹⁷⁹

4. 12 Ideias e reminiscência: “o” si

Isso basta quanto à “qualificação” das Ideias como inteligíveis. Agora a respeito da reminiscência: uma vez que são reais, uma vez que são a condição real de toda possibilidade, as Ideias estão desde sempre “já aí”, virtualmente acessíveis, mas obscurecidas, esquecidas, eludidas pelo um-totalidade. Afinal, se há possibilidade, se há por exemplo o um-totalidade, deve haver antes o real como pano de fundo para isso. Ainda um “penso, logo existo”?¹⁸⁰ Não, e entender por que está no cerne do que aqui está em jogo. Se queremos entender esse real como “sujeito”, precisamos de aspas, de fato; inúmeras delas, na verdade. Pois, como dissemos acima, teria que se tratar de um sujeito radicalmente diferente – e o que um sujeito radicalmente diferente do “sujeito” teria a ver com ele? “Sujeito” seria uma escada wittgensteiniana (como a do *Tractatus*) para o sujeito? Talvez. Deixemos, no entanto, essa questão para uma outra oportunidade. Aquilo a que devemos nos atentar agora é, em primeiro lugar, que não se trata sobretudo de “eu”. O real por trás do possível não sou eu. Aliás, não é de se esperar que o “conhece-te a ti mesmo”, outro tema socrático famoso, seja “seriamente” interpretado cartesianamente. Ao contrário, é de praxe interpretá-lo em conexão com a questão das Ideias, mais ou menos assim: conhecer a si mesmo é encontrar em si as Ideias, é relembra-las. Assim, conhecer a si mesmo não equivale nem a conhecer o próprio eu, nem o ser humano que sou – a Ideia de ser humano da qual participo – nem, de maneira mais abstrata, o sujeito em geral de que faço parte, uma vez que nada disso é pensar desde o Um das Ideias. Pois, simplesmente a Ideia de ser humano, ou então o sujeito abstrato, é restabelecer o regime do um-totalidade: a pluralidade das Ideias não deve ser obliterada apenas porque ainda não está elucidada. Se não se trata de um real que sou, se trataria então de um real que *somos*? E, portanto, deveríamos entender assim o “conhece-te a ti mesmo”? Em primeiro lugar, esse “somos” não deve, é claro, ser entendido como comunhão. Em segundo, admitindo-se que se trata ao invés disso de comunidade: comunidade de quem ou do quê? De humanos, de seres vivos, de coisas? Mas

¹⁷⁹ O que faço aqui nada mais é do que aplicar o mesmo raciocínio que Laruelle aplica à sua ideia de “Ciência rigorosa do homem”, substituindo homem por Ideias (cf. *Une biographie de l'homme ordinaire*). Com efeito, por que a centralidade do homem aqui? A Ideia de Homem, afinal, é só mais uma Ideia, embora, é verdade, seja fundamental na forma de circularidade chamada recentemente de correlacionismo. Mais sobre isso adiante.

¹⁸⁰ Cf. Descartes, *Meditações Metafísicas*. Na verdade, é fácil ver a escritura que a metafísica da representação cartesiana tenta apagar; aquilo que ela descreve enquanto é declarada. É dela, afinal, que vem a fenomenologia em primeiro lugar, e depois a gramatologia e, finalmente, a espectrologia. O “claro e distinto” que se transforma no final das contas na transparência fantasmagórica da existência (cf. mais abaixo). Ou, em outras palavras, o “eu penso” que se torna o “você pensa”.

“nós” entendemos todas essas noções desde o ponto de vista do pós-parricídio, ou, na melhor das hipóteses, da iniciação. Porém, esse “nós” de “nós entendemos” refere-se aos iniciados. A questão provavelmente perde o sentido quando passada para o lado dos não iniciados. Aliás, o que “humanos”, “seres vivos” e “coisas” seriam senão delimitações de comunhões (que se pretendem, é claro, comunidades)? Assim, quando se passa para o lado da comunidade, essas comunhões são em certo sentido dissolvidas, de modo que perguntar se é uma comunidade de humanos ou de outra coisa equivaleria a um retorno ao regime da comunhão. De maneira semelhante, o outro de um mesmo, ou enquanto exterioridade de uma interioridade, também é uma noção que para de funcionar quando pensamos a partir da distinção comunhão/comunidade de Nancy. Recorramos a seu texto:

O si ao qual a existência expõe não é uma propriedade subsistente prévia à exposição, e que viria a ser mediada dialeticamente. E isso pela simples razão de que não há “o si”. *Si* é um “caso oblíquo”, exatamente como *se* de que ele é um duplo, e exatamente como *outrem* (de que Lévinas faz valer essa particularidade de “caso oblíquo”). *Si* não tem *nominativo*, mas é sempre declinado. Ele é sempre o objeto ou o complemento de uma ação, de um endereço, de uma imputação. “Si” não “é” senão *a si, de si, para si*, etc. E, por paradoxal que pareça, *si* não é *sujeito*. (...)

Assim, devemos dizer que o que a essência é *em si* não é sua subsistência e sua propriedade, mas ser *a si*, ser exposta à declinação de existir. A essência é *em si* a existência (...)

(...) O *a-si* faz essa borda, esse limite ou essa dobra da declinação em que *si* é “de si” *outrem antes* de toda atribuição do mesmo e do outro (...). Ser-si é ser-a-si, ser – exposto-a-si: mas si, em si-mesmo, não é senão a exposição. Ser-a-si é ser-à-exposição. É ser-a-outrem, se “outrem” declina em suma “em si e por si” a declinação de si. Toda ontologia se reduz a esse ser-a-si-a-outrem. (Nancy, *La communauté desoeuvrée*, p. 206-207, tradução minha, sublinhado meu)

Alguém poderia insistir aqui em uma aproximação entre Nancy e Levinas: o ser-a-si-a-outrem como semelhante ao si (enquanto “núcleo duro do Eu” – cf. Levinas, *Autrement qu’être*) como o Outro que me substitui, de modo que sou eu e não um outro que sou infinitamente responsável por Outrem.¹⁸¹ Assim, tanto em Nancy quanto em Levinas teríamos um si enquanto já outrem. Porém, a distinção entre os dois é crucial, e decorrente de que, para Levinas, o “si” aqui só faria sentido enquanto núcleo duro do *Eu*. Pois, de outro modo, o si equivaleria à neutralidade da terceira pessoa. O si, para Levinas, só pode ser entendido no “nominativo”, ou, nos termos de Bensusan¹⁸², de maneira substantivista. Desse modo, para Levinas é preciso o Eu, a primeira pessoa, o ponto de vista situado, que evita essa neutralidade e, assim, pode entrar em uma relação assimétrica com o Outro. Em outras palavras, que o si possa em última instância ser tratado como eu é necessário para que se possa pensar o fora da totalidade: tanto o si como o núcleo duro do eu, quanto o si como neutralidade que se revela como o processo de

¹⁸¹ Cf. acima.

¹⁸² Cf. acima.

identificação do eu. Mas o problema já é previamente resolvido por Levinas quando ele diz “o si”. *O si* não pode ser *si*, uma vez que já é *enquanto* “nominativo”. Que “*si*” possa ser compreendido desse ou daquele modo significa que “*si*” é *em si* sempre no caso “oblíquo”: em *si*, para *si*, de *si* etc. *Si* é desde sempre exposição, desde sempre comunidade. E onde há exposição não há neutralização. Além disso, não é que o Eu não tem esquivo possível contra o apelo do Outro, mas, antes, que o Eu enquanto *ser-a-si* não é senão *ser-a-si-a-outrem*. Em outras palavras, não é preciso que haja um dentro para que haja exposição enquanto relação com um fora – não é preciso que haja comunhão para que haja comunidade: ao contrário a comunhão (que é sempre falha), é desde sempre em certo sentido já comunidade, o que equivale a dizer que a comunidade sempre esteve aí. O Outro levinasiano ainda está assim sob o regime da “imanência”, no sentido de que equivale a uma animação plena, sem nenhuma “transcendência” que diminua a sua presença a *si*, de modo nada pode escapar de seu comando an-árquico¹⁸³. Animação plena, frente à qual só nos resta lágrimas nos olhos, emoção à flor da pele – e eis a comunhão mítica. O Outro levinasiano é o desdobramento último do mito do mito (que não se vê como tal, é claro).

4.13 Si, ritmo, “estrução” e comparecimento

Em Nancy, *ser-a-si-a-outrem* é outro nome para existência: o a *si* não remete a uma subsistência, mas à “declinação de existir”. E é precisamente para marcar essa declinação que se diz “*outrem*”. Pois existir é não estar simplesmente presente, é o ser *em* da *comunidade* ao invés do ser em *comum* da comunhão. A existência é o fracasso inerente a toda comunhão. O não estar simplesmente dado, simplesmente presente da existência é uma batida, é ritmo¹⁸⁴ Um, dois, três. Um: o que não está simplesmente dado. Dois: o não estar simplesmente dado. Três: o Um e o Dois são modificados pela batida, de modo que aquilo que não está simplesmente dado não está, ele mesmo enquanto tal, simplesmente dado; e, por outro lado, o não estar simplesmente dado suplementa e substitui o Um, que, assim, nunca teve lugar. A origem – ou, para todos os efeitos, o começo – nunca teve lugar. Porém, tudo se passa como se tivesse tido – eis o efeito da suplementação enquanto batida. Afinal, a *substituição* do Um pelo não estar simplesmente dado faz esse último se passar por origem. A batida contagia, envolve em seu ritmo, precisamente na medida em que é uma modificação do que vem antes na série. Em outras palavras, o contágio não é senão efeito da modificação: dizemos que fomos tomados por um ritmo quando não se trata mais de uma simples série, mas de uma *batida*. Ser tomado ou

¹⁸³ Cf. acima.

¹⁸⁴ Cf. acima.

envolvido por um ritmo é repetir *como se* a repetição fosse um começo. É começar a cada vez, é impulso, ímpeto. E só se pode começar a cada vez se esse começar não se dissolve no prosseguimento de uma série, mas, ao contrário, mantém sua novidade na modificação que provém da batida. Começar é da ordem do suplementar, não da origem plena. Começa-se na medida em que há contágio, de modo que o começo pode não ser absoluto sem que com isso se torne prosseguimento: o contágio é rítmico, ao passo que o prosseguimento é serial. O Um não é começo se ele não for já desde sempre modificado na batida.

A existência enquanto o não estar pronto não é, assim, um retorno à noção clássica de subjetividade. Não se começa a cada vez porque há uma liberdade ou presença a si, uma animação plena que escapa de toda pré-determinação; ao contrário, começa-se a cada vez porque precisamente não há tal presença plena a si: a presença nunca é plena, e *a si* sempre é *a outrem*, sempre é rítmico, porque existência.

É com a batida, com a repetição, que se suplementa, que se torna presente. Mas, então, cada batida enquanto tal, ou melhor, cada “pá”, seria da ordem do que não é presente mas torna presente – é da ordem do espectral¹⁸⁵. Porém – e aqui se encontra uma reviravolta crucial em Nancy – isso que aqui chamamos de espectralidade, ao contrário do que poderíamos esperar, é da ordem do *presente*. A justaposição dos “pás” não forma uma série (pois assim recuperaríamos o simples prosseguimento), nem tampouco um ritmo (pois assim teríamos uma repetição e não uma justaposição). O que ela “forma” é o simples empilhamento, sem um princípio de coordenação.¹⁸⁶ Trata-se do que Nancy chama de “estrução” (*struction*): o que é implicado por toda *construção*, mas também por toda *desconstrução* ou *destruição*.

Nesse sentido, a estrução abre-se menos sobre um passado e um futuro do que sobre um presente, embora nunca consumado em presença. Ela envolve uma temporalidade que não pode mais decididamente responder à diacronia linear. Há nela alguma coisa de sincrônico, o que quer dizer menos uma secção transversal à diacronia do que um modo de unidade das partes do tempo tradicional que é a unidade mesma do presente enquanto ele *se apresenta*, acontece, tem lugar, ocorre [*survient*]. A ocorrência [*survenue*] é o tempo da estrução: evento cujo valor não é apenas aquele do imprevisto ou do inaugural – não apenas o valor de ruptura ou de regeneração da linha do tempo –, mas também aquele da passagem, da furtividade misturada à eternidade.

Um fora do tempo no coração do tempo: nada de outro sem dúvida do que o que pressentia todo nosso pensamento crônico com a fuga perpétua do instante presente. Mas a “fuga” não vale mais aqui como desaparecimento, não mais que o evento como aparição. Como para a (de)(con)strução, é necessário desacoplar a (desa)(a)parição. A “parição”, a *parution*, é o parecer – mas não na manifestação do fenômeno, nem no aparecimento [*semblant*] da aparência. Como o uso antigo da palavra propunha, “parecer” [*paraître*] é vir à presença, se apresentar [*présenter*]. O que significa aproximar-se, vir ao lado. É sempre comparecer [*comparaître*]. (Nancy, *Dans quels mondes*, p. 95-96, tradução minha, sublinhado meu)

¹⁸⁵ Cf. acima.

¹⁸⁶ Cf. Nancy, *Dans quels mondes vivons-nous*, p. 89.

Dessa maneira, o “pá” está para batida assim como a estrução está para a desconstrução/construção e assim como a “parição” (*parution*) está para a desapareição/aparição. O “pá”, a mera justaposição, não suplementa ainda. Ele não é da ordem do suplemento e nem, a rigor, de ordem alguma (nem da ordem do presente). Afinal, não há nele nenhuma coordenação. Mas também não se trata de uma des-ordem, uma vez que também ela não mais seria uma simples justaposição. O pá é a existência antes de ela se tornar rítmica – é o começo antes do começo, ou melhor: é o começo que não começa¹⁸⁷, o começo que não impulsiona. Fagulha espectral, e comunidade por excelência, uma vez que anterior ao contágio rítmico, anterior aos *efeitos* de começo. Pois ser tomado por um ritmo é ser capturado em uma comunhão, em um dentro que é uma exclusão, a formação de um fora. É por isso que o presente da *parution* – presente, na medida em que não é coordenado em um futuro ou em um passado, mas também não em um presente consumado na presença – é um se apresentar no sentido de *comparecer* (como se comparece perante um júri). Sempre um *com*, um *ao lado de* – em suma, comunidade.

4.14 Ideias e reminiscência: espectros

A diferença pá/batida nos permite, assim, um outro recuo, em direção a um começo “mais começante”, mas não no sentido absoluto que rejeitamos na primeira parte deste texto. É como se um outro tipo de começo estivesse se mostrando agora para nós. Anteriormente, havíamos feito uma distinção central entre prosseguimento e começo, guiada pela noção de *arché* enquanto começo e comando. No entanto, a noção de prosseguimento ainda era tão obscura quanto a de começo. Afinal, o que acontece com aquilo de que dizemos que simplesmente prossegue? A noção de comandar/ser comandado por si só parece nos manter dentro dos quadros do que chamamos de esquema escatológico¹⁸⁸, cuja simples assunção não nos pareceu ser um bom começo. Pois – podemos agora formular a razão para isso nos termos de Nancy – assim ainda estaríamos em um imanentismo infinitista, em uma metafísica em que a presença a si contra toda exterioridade ainda é o que fundamentalmente guia o pensamento. A noção de contágio rítmico, por sua vez, nos permite colocar em termos finitistas o que antes chamamos de prosseguimento: o ritmo impulsiona, começa e captura, sem que com isso tenhamos que postular uma presença a si que é capturada. Com efeito, a captura rítmica não precisa supor nada além das repetições.

¹⁸⁷ Cf. Heidegger, Sobre el comienzo.

¹⁸⁸ Cf. acima.

As repetições são batidas e não meras justaposições. Batidas começam algo, mas antes que se comece *algo*, há o começo. Agora podemos entender isso sem recorrer à noção de começo absoluto. Esse começo que vem antes não é uma imanência que se livraria das exterioridades sob a forma dos começos não começantes o suficiente. Não se trata de uma presença a si que se tornaria plena, mas de uma presença enquanto um comparecer a-si-a-outrem. A existência de si é um comparecimento, uma transparência¹⁸⁹ radical, agora que não se trata mais de imanências obscurecidas por exterioridades. O comparecimento tem sua própria lei, sua própria lógica, que não é mais aquela dominada pela presença nas formas do presente, do passado e do futuro. Lógica espectral, ou da transparência. Se concebemos o comparecimento em termos de memória, de reminiscência, ele deve ser assim concebido segundo sua própria lógica. Lembrar é, nesse sentido, resultado da invocação de espectros, de sua convocação a comparecer.

Tenhamos então a coragem de dar o próximo passo: a reminiscência dos espectros nos leva então a dizer, ainda que talvez de modo provisório, que as Ideias platônicas nada mais são senão espectros.¹⁹⁰ Podemos inclusive ir além e ver na comunidade de espectros o Bem platônico que “ilumina” as Ideias. Em Platão, o Bem se dá na comunidade dialógica contra a tirania. Ele “ilumina” as Ideias na medida em que, por ser comunidade, é o sentido por excelência, se nos atentamos para a insistência de Nancy em que o sentido se liga antes à comunidade do que à comunhão.¹⁹¹ Sem o Bem, as Ideias se encarnariam na tirania da comunhão; o sentido se transformaria no sem sentido do infinitismo¹⁹² Que o Bem não se insere na lógica da metafísica da presença, aliás, está claro se recordamos que ele é muito mais condição para que as Ideias se apresentem do que algo que se apresenta ele mesmo. O Bem, *dialógico*, não é portanto logos, da mesma maneira que o mito platônico não é mythos senão enquanto um deferir indefinidamente, enquanto já diferença na literatura. O *dia*, “através”, “entre”, defere ou difere o logos na comunidade. O diálogo platônico está, dessa maneira, bem

¹⁸⁹ Cf Nancy, *Dans quels mondes vivons-nous*.

¹⁹⁰ Trata-se aqui muito mais de uma disseminação derrideana do que de uma exegese ou interpretação clássica. Nosso objetivo não é dizer que Platão até este exato momento não foi entendido, mas somente traçar o que chamei acima de diagrama platônico. Se essa foi de fato a intenção de Platão – ou se aqui é feita uma interpretação “precisa” de Platão – não nos interessa neste texto. O diagrama platônico nos parece especialmente valioso, como veremos, porque ele permite olhar de fora a cisão operada pelo riso socrático entre iniciados e não iniciados – “filosofia” e “não-filosofia”, nos termos de François Laruelle. A escrita de Platão é mito já enquanto literatura. E o “não-filosófico” enquanto literatura – embora poderíamos provavelmente dizer com igual propriedade “o rigorosamente filosófico” –, ao se chocar com a “ciência rigorosa do homem” de Laruelle, nos permitirá avançar em nossa “questão” do começo.

¹⁹¹ Cf. Nancy, *La communauté desoeuvrée*.

¹⁹² Afinal, é desde o infinitismo que surge o drama da “falta de sentido”, do infinitismo que se volta contra si mesmo e, desde seu próprio ponto de vista, se espanta com a finitude.

longe da banalidade de uma “reflexão racional” entre duas ou mais pessoas, que assim se regulam mutuamente e evitam que a razão se dobre aos caprichos da tirania ou do mero auto-engano. Não se trata do *peer reviewing* da “comunidade científica”.

O diálogo é, antes, a lógica da comunidade, a lógica espectral. O diálogo “entre pessoas” possibilita a reminiscência das Ideias, mas elas permanecem sempre, enquanto tais, no modo da comunidade. O que equivale a dizer que as Ideias nunca estão plenamente presentes, que elas continuam a deferir indefinidamente. Isto é: elas permanecem *entre, dia*. O diálogo não é apenas “entre pessoas”, mas também com as Ideias. Como se conversa com Ideias? – poderia alguém perguntar. Certamente, não da maneira metafísica pela qual o ocidente concebe uma “conversa”, a saber, como uma tentativa de “transmitir” significados.¹⁹³ A conversa dialógica com as Ideias é tal que seu sentido é não logocêntrico, é o sentido enquanto a finitude mesma inerente a toda pretensão infinitista de significado transcendental. O sentido na comunidade. Porém, esse sentido não é o que prontamente se *forma* como uma construção, uma “obra”¹⁹⁴ em torno da qual uma comunhão se constitui. Tal obra é precisamente aquilo que o “mundo moderno” cada vez mais encara com impaciência e má *vontade*. Ou com a atitude aparentemente oposta do *mostrar-se* como pertencente a uma comunhão como suplementação do fazer parte de uma comunhão. A profundidade reduzida ao superficial – o cosmos reduzido à cosmética. Mas a *preguiça* é a *Stimmung* predominante em ambas atitudes. O “mundo moderno”, o mundo da explosão de suplementos e por conseguinte do “trabalho” de produção desses suplementos, é também, e pelo mesmo motivo, o mundo da preguiça. A suplementação, como vimos, torna no limite todas as coisas disponíveis, presentes, ao alcance da mão. Não no modo da presença plena, é claro – mas não há, no final das contas, presença plena em lugar algum. A comunhão a um clique – como não ser preguiçoso? Onde Heidegger vê o niilismo, enquanto a consumação da metafísica da presença, nós vemos a preguiça – a má vontade, inclusive, para pensar uma “virada” (Kehre) da metafísica. “Kehre ou celular... Kehre ou celular.. Celular (bocejos).”

4.15 Preguiça e tarefa

¹⁹³ O “vazio” tantas vezes lamentado das “conversas” no “mundo moderno” talvez não seja nada mais do que efeitos de finitude sobre o infinitismo: a constatação, via proliferação explosiva de suplementos, de que o “significativo”, o “pleno de sentido” nada mais era do que a comunhão e seu fracasso inerente. As conversas então simplesmente se fragmentam em uma “superficialidade”, abrindo mão da “profundidade” ou “sentido amplo das coisas”; ou essa “profundidade” é explicitamente vista com desconfiança e rotulada de “pretensiosa”; ou, ainda, é banalizada em uma profusão suplementar de “profundidade” por toda parte – como é o caso do “anseio por espiritualidade”, ou antes de um anseio por demonstração de espiritualidade (Instagram, símbolos tatuados etc.), e também da espiritualidade anti-espiritual ou mercantilizada.

¹⁹⁴ “Obra” aqui no sentido de Nancy e não no de Levinas, sobre o qual nos detivemos um pouco mais acima.

Mas, como todo preguiçoso sabe, ter preguiça *não é fácil*. Não porque a preguiça nos traria consequências negativas sob a perspectiva das *obras* a serem construídas. Em primeiro lugar, isso seria equivalente a avaliar a comunidade nos termos da comunhão. Em segundo, e mais importante, as “consequências danosas” da preguiça não o são (ou ao menos não mais) em virtude de uma obra que assim deixaria de ser realizada. Quando alguém “estraga sua vida” “por causa da preguiça”, o que ocorre não é que a preguiça o atrapalhou de construir sua vida enquanto obra. Para uma tal obra, ou para qualquer obra, todos têm preguiça. O que ter sua vida arruinada significa, ao contrário, é não ter sido capaz de lidar com os problemas que a preguiça enquanto tal coloca. Pois, enquanto a preguiça é um fechar-se para as obras, ela é um abrir-se para as *tarefas*. “A comunidade nos é dada – ou somos dados e abandonados segundo a comunidade: é um dom para ser renovado, para ser comunicado, não é uma obra a ser feita. Mas é uma tarefa, o que é diferente – uma tarefa infinita no coração da finitude.” (Nancy, *La communauté desoeuvrée*, p. 89, tradução minha) O “mundo moderno” é uma profusão de tarefas, na mesma medida em que é uma explosão de suplementos. Cada suplemento vem, é adicionado, como problema: por ser um a mais, ele não se resolve de antemão em obra alguma. Suplementos criam microcosmos, fragmentos, ou simplesmente mundos¹⁹⁵ com seus próprios riscos, com sua própria problemática, com seu próprio conjunto de coisas que estão em jogo.

Construção e desconstrução então se entepertencem estreitamente. O que se constrói segundo uma lógica de fins e meios se desconstrói ao contato com o limite extremo em que os os fins se revelam sem fins, e os meios, por sua vez, fins temporários de que se engendram novas possibilidades de construção. O automóvel engendrou a auto-estrada, que engendrou novos modos e novas normas de deslocamento. Ela também está colocando a cidade diante da necessidade de reinventar ao mesmo tempo seus meios de transporte (*tramway* etc.) e, em última instância, suas finalidades mesmas de “cidade”. A câmera e a montagem digital estão desconstruindo e reconstruindo não apenas a paisagem formal do cinema, mas a significação e o que está em jogo com sua arte (assim como o processamento eletrônico do som). (Nancy, *Dans quels mondes*, p. 83, tradução minha).

Assim, as tarefas que a preguiça nos coloca seriam, ao que parece, essas “obras” fragmentadas, essas construções-enquanto-já-desconstruções. Porém, não confundamos novamente suplemento com comunidade, batida com “pá”, desconstrução com estruturação – ritmo, dança, com preguiça. Pois a “preguiça que arruína a vida” não é a que não soube lidar com essas fragmentações. Claro, as profissões estão elas mesmas fragmentadas em correspondência com a fragmentação da obra, e o preguiçoso não entra em sintonia, na dança da profusão e intermutação de fins e meios. O preguiçoso não dança – mas sua ruína não advém disso. Se ele apenas pudesse encarar, explorar os desafios colocados pela preguiça enquanto tal,

¹⁹⁵ Cf. Nancy, *Dans quels mondes vivons-nous*.

não haveria fracasso profissional que o pudesse abalar. Sua vida se estraga apenas na medida em que não se tomam as tarefas próprias da preguiça. Mas, afinal, quais seriam elas?

“Cabeça vazia, oficina do diabo”. Mas, se a cabeça está vazia em virtude da preguiça, não serão obras o que essa oficina produz. E, de fato, parece que o provérbio não se refere especificamente a maquinações para fora da lei, mas a um mais geral “pensar besteira”- ao menos não acho que em todas as muitas vezes em que ouvi isso as pessoas estariam insinuando que eu estaria planejando algo do tipo. Pensar besteira, assim, envolve antes a ideia de pensar algo desagradável, nocivo – de modo que, no fundo, apesar das aparências, deve haver uma concordância geral a respeito de que não é fácil ter preguiça. O preguiçoso se depara com o nocivo, ele se coloca em risco. Vejamos como.

Estou de férias. Tenho ainda algumas coisas do cotidiano para resolver (ir ao mercado etc.), mas não são urgentes. No momento, não há nenhuma questão de saúde ou financeira de especial interesse na minha família, nem entre meus amigos. Eu não poderia razoavelmente esperar que terei ao longo da minha vida muitos momentos mais propícios do que esse para dizer “Estou bem” de modo tão sincero quanto o possível. Sento no sofá. Percebo que esqueci o controle remoto no rack. Ok, é só levantar e pegar – mas não. Seria de fato assim, se isso fizesse, mesmo que de maneira bem frouxa, parte de alguma obra: algo como vou descansar um pouco minha cabeça, para depois trabalhar etc. Mas eu não quero obra alguma – esse momento de férias torna mais fácil para mim poder dizer, ou mesmo assumir isso. Estou “fora de ritmo”, como aliás se costuma dizer. Não danço mais a dança do trabalho, saí de uma antiga inércia. Inércia – seria a inércia no final das contas uma questão de ritmo? Mas a inércia da preguiça não é um novo ritmo, mas a ausência dele – a batida que se tornou simples “pá”, a suplementação que se tornou estrução. E, assim como a inércia que nos mantém trabalhando, a inércia da preguiça é uma certa sintonia. Dessa vez, não com um ritmo – com o que, então? “Com pensamentos ruins, ora”, diria alguém. Precisamente, diríamos – e queremos saber mais sobre esses pensamentos. O controle remoto se envolveu em algo de já desagradável, no caso, com o fato de não mais simplesmente cumprirmos nossa rotina outrora reconfortante de trabalho-relaxamento-trabalho. Mas esse é o menor dos problemas, e uma válvula de escape para a qual recorreremos muitas vezes para não encarar as reais dificuldades da preguiça. Pois, se não estou capturado em um ritmo, não tenho mais sua inércia que se reafirma e nos reassegura por quase toda parte – em cada lugar que olhamos, a mesma batida do trabalho, sempre pronta a nos contagiar uma vez mais. Estou em um limbo desagradável por si só, mas também em virtude de ser constantemente renegado e inibido, ao contrário do que ocorre com o ritmo do trabalho. (É certo, como já indicamos, que a preguiça está longe de ser apenas inibida: a

explosão de suplementos é também uma explosão de preguiça, o que aparentemente nos joga no meio de um cabo de guerra de forças antagônicas).

Encaremos agora a pior parte: o desagradável por si só da preguiça. “Desagradável”, diga-se, é um eufemismo, ou na melhor das hipóteses aplicável apenas aos momentos iniciais do processo. O controle remoto veio à tona não apenas porque ele, literalmente aliás, não estava à mão (Zuhanden), para trazermos à discussão a abordagem heideggeriana do vir à presença (Vorhanden).¹⁹⁶ Pois essa simples quebra com o sistema tv-sofá-sentar-minha mão-controle seria facilmente contornada com o meu levantar e pegar o controle no rack, de modo que ele prontamente retornaria ao seu anonimato no modo da Zuhandenheit. O controle remoto vem à presença e persiste nela, não por causa da ainda banalidade de um estar quebrado, mas porque o que se “quebrou” aqui é o funcionamento mesmo em sistema da obra enquanto tal. Eu não tomo mais parte na obra. Eu paro de estar simplesmente dado em uma obra, e passo a estar em jogo – não mais *eu*, mas *a mim*. Estar em jogo que, finalmente, só é tal enquanto ruptura com a comunhão e exposição na comunidade. Em outras palavras, enquanto não mais um *a mim* ou comunhão com *o* si mesmo (ou seja, a imanência, seja na forma de um substantivismo, seja na forma de uma assimetria levinasiana entre mesmo e outro. Cf. acima.). O estar em jogo, a existência, é da forma do ser-a-si-a-outrem. Eu já não sou eu, mas si, a si, que já é a outrem – e é como “eu” enquanto a-si-a-outrem que o controle remoto persiste. Mas não é simplesmente que agora noto o controle remoto, antes perdido na indistinção do sistema da obra. Se fosse apenas isso, se trataria de um bálsamo, de um ganhar vida e brilho de cada coisa – ou seja, se trataria ainda de obra, da comunhão em torno de um mundo agora pulsante e colorido. A alegria, talvez, com todo o seu poder excludente, com o seu fechar-se ou sua distorção de tudo o que não é ela. Para fora da obra, o controle remoto não pode mais ser “nada-senão-o-controle-remoto”. A comunidade não é idílica, não é serena. O controle remoto é, antes, um portal, a soleira do inferno.

4.16 Tarefa vs. horror

Com a condição, novamente, de que o inferno não forme comunhão. Ele não pode ser um abrigo, qualquer que seja. A ideia de um portal do inferno em cada coisa, um portal para além do qual o que entendemos por ser humano e universo é pulverizado (pois é em uma metafísica da presença que entendemos esses termos), nos faz lembrar de H. P. Lovecraft e sua entidade chamada de Yog-Sothoth, que nada é senão um tal portal. No entanto, não se trata de

¹⁹⁶ Cf. Heidegger, Ser e tempo.

uma “visão pessimista” do “cosmos”, em que o “ser humano” aparece em uma posição de “insignificância”. É fácil de perceber que um anti-humanismo como esse prontamente se constitui como uma comunhão em torno da ideia de um revanchismo contra a vaidade humana ou qualquer que seja o “vício” da vez. Sarcasmo, cinismo, ironia, – a ironia não como operador socrático anti-comunhão, mas como espécie de fim em si mesmo, como comunhão ela mesma – todos eles também abrigos. Inclusive a noção mesma de ser humano desde a qual o anti-humanismo se constitui: ele teria que mostrar como ele se desvincula dessa noção, ao invés de se manter dependente dela por meio de uma mera oposição. Também – e mais profundamente – o pensamento que funciona na dependência da ideia de *noção*: “criticar essa noção”, “substituir essa noção por aquela” etc. Pois “noção” é um tornado presente, é uma *construção*, uma comunhão. Assim, não é que a comunidade nos permitiria rever as noções de ser humano, animais, deuses etc. – a ruptura é muito mais radical.

O inferno também não é *sofrimento*, levado ao extremo. Já é corriqueira a ideia de que sofrimento e prazer ou bem-estar não estão em simples oposição, mas em interdependência, ou então intermutáveis etc. De modo que o mais atroz sofrimento pode encontrar uma maneira de se tornar abrigo – pense por exemplo no ódio a si mesmo.

O inferno é a existência. Deveria nos bastar dizer “existência”. Por que qualificá-la como inferno? Nada daquilo a que a *noção* de inferno remete pode fazer jus à existência. Não se trata de sofrimento nem de pessimismo, tampouco de horror. Dificilmente poderíamos desvincular o horror de um imanentismo em que uma imanência – no caso, certamente o Eu – é ameaçada por exterioridades. Em *O que é metafísica?*, Heidegger fala de um Nada existencial, um Nada que não é um nada de entes. A *Stimmung* (humor, tonalidade) correspondente a esse Nada não é exatamente a do horror, mas a da *Angst* (angústia, medo, ansiedade). Claro, não se trata dessa ou daquela *Angst* ôtica, de modo que o sentido aqui não deve se orientar tanto pelo campo semântico da palavra. No entanto, a *Angst* ainda depende da ideia de que a existência ou o nada ainda são uma espécie de ameaça a uma interioridade ou imanência. O que Heidegger aceitaria prontamente, uma vez que a metafísica ainda precisa ser virada. E aqui há uma diferença importante. Nancy, assim como Derrida, não compartilham com Heidegger essa ideia de uma metafísica que se estende por todas as partes, que sufoca tudo em seu niilismo, mas que eventualmente pode ser virada em uma história (*Geschichte*) do *seer* (*Seyn*).¹⁹⁷ A relação entre história do *seer* e metafísica ainda é um imanentismo (Nancy) ou logocentrismo (Derrida), em que uma presença a si, uma respiração, *souffle*, *pneuma*, *Geist*, animação, ou simplesmente

¹⁹⁷ Cf. acima.

logos é o que se constitui como centro (de modo que o problema não é tanto a formação de um centro, mas que esse centro seja o logos. Que um centro seja formado, aliás, talvez seja até mesmo inevitável). Não é, portanto, que a suspeita de subcorrentes metafísicas seja aplicada uma vez mais, mas apenas que a ideia de suspeita é abandonada ela mesma. O logocentrismo, no final das contas, é mais um dos centros que se podem formar, uma maneira que se mostrou especialmente eficiente em multiplicar suplementos; o imanentismo, a comunhão, é sempre fracassado e portanto sempre comunidade.¹⁹⁸ A escritura, os espectros, a comunidade já estão por toda parte. O teclado, o computador, a mesa, o controle remoto, são espectrais – desde sempre nunca presenças plenas, mas traços, rastros, ou a temporalidade de um presente que sempre escapa entre os dedos. Os ritmos formam centros ou comunhões, mas a saída de ritmo não é tal que sobre ela deveria pairar uma eterna suspeita de sua efetividade. Enquanto em Heidegger, o filósofo ou pensador que coloca a questão do ser deve, em última instância, ser uma estranha exceção ao domínio metafísico, ou as - elas mesmas suspeitas – primeiras manifestações de subcorrentes que anunciam o fim de uma era.

Assim, “Angst” não pode obter mais sucesso que “inferno”. Não estamos aprisionados, sobretudo não à maneira circular equivalente a termos que sair da cela para pegar a chave que a abrirá. E quanto à “loucura”? Em Lovecraft, por exemplo, o tema da loucura é ao menos tão presente quanto o do horror, algo como um estágio posterior para quem já se submeteu à iniciação nos horrores. De todo modo, ela é indissociável de sua ideia de “horror cósmico”: há algo de demais, de excessivo no “cosmos”, para além do que nossas mentes podem suportar. “A coisa mais misericordiosa do mundo, penso, é a incapacidade da mente humana para correlacionar todos os seus conteúdos. Vivemos numa plácida ilha de ignorância em meio a obscuros mares de infinitude, e não deveríamos viajar para longe” – dizem já as primeiras linhas da clássica novela “O chamado de Cthulhu”.¹⁹⁹ É recorrente em Lovecraft a personagem que lentamente vê seu aparelho psíquico deteriorar-se ao “ir longe demais”. Aldous Huxley, em *As portas da percepção*, cita Henri Bergson e a ideia de que a atividade mental é antes do que qualquer coisa restritiva, limitadora. Novamente, as coisas, elas mesmas, são excessivas. A aproximação entre neurociência e a cibernética torna até mesmo óbvia essa ideia – deve haver um limite para a quantidade de informação com que o cérebro pode lidar. É providencial que as coisas não estejam presentes.

¹⁹⁸ Isso pode ser entendido como uma faceta da discussão entre começo complexo e começo simples na parte I deste texto.

¹⁹⁹ Cf. Lovecraft, p. 420, kindle, tradução minha.

4.17 Preguiça e empilhamento

Mas essa ideia então significa que deve haver uma cisão, uma distinção entre modos da presença à qual não nos tínhamos atentado até o momento. Pois, se o “mundo moderno” é um mundo do deixar as coisas à disposição ou presentes, o mundo da explosão de suplementos, ele não já seria a extrapolação da capacidade mental para a presença? Sim *e* não – esse “e” talvez seja precisamente o grande ponto de Derrida e Nancy: não mais um sim *ou* não, mas *sim e não*. Logo acima sugerimos que haveria forças contrárias, que nos puxariam tanto em direção à preguiça quanto para longe dela. A suplementação por toda parte seria responsável por ambos os tipos de força: ela tanto nos deixa a um clique do que queremos, quanto multiplica as obras à medida que fragmenta. Mas a estrutura suplementar não deve ser entendida como uma mera unificação ou redução explicativa. Ou ao menos não a estruturação. Ambas são lógicas da adição, porém de dois tipos. A adição suplementar é rítmica, como vimos. Já a estrutural é precisamente aquela cuja “natureza” estamos tentando elucidar aqui. Antes da captura em um ritmo, há a mera jutaposição estrutural, que não se trata de um vir à presença no sentido banal de um futuro que se torna presente, ou de um passado que comanda o presente, nem o de algo que se torna disponível ou simplesmente dado. Se queremos entendê-lo como a Ereignis (evento) heideggeriana – como, aliás, Nancy o faz – ela deve ser entendida não tanto como a inauguração de uma Era da história do seer (ou seja, em última instância como Geist ou respiração), mas como o que “vem” precisamente ao ser adicionado enquanto comunidade e não como a comunhão de um ritmo. A Ereignis é “pá”. Apenas com os ritmos temos construção e desconstrução – é com a fragmentação da construção que se desconstrói. A desconstrução supõe a adição estrutural, mas por si só não permite pensar essa outra lógica da adição. A desconstrução é rítmica e enquanto tal uma atenção que foge do estrutural. Mas o acúmulo estrutural é um convite à preguiça, na medida em que ele, precisamente por ser acúmulo, para de remeter à obra – como o lixo, que discutimos na parte I. Quando olho para uma pilha de provas para corrigir, tenho preguiça, não porque o trabalho é longo e árduo, mas porque o acúmulo me desvincula da obra: não me sinto mais me conectado a ela, ela não vai mais “de si”. As folhas umas por cima das outras, agora, em nada remetem à obra educacional a ser realizada, mas apenas a si mesmas – a-si-mesmas-a-outrem, como o controle remoto.

Portanto, o *sim e não*, a *convivência* entre preguiça e obra, a inundação incontível da presença ao lado da obra, do ritmo, que providencialmente protegem o aparelho psíquico é da “ordem” do mero empilhamento, da estruturação, de modo que não se trata de uma unificação totalizante. A obra não se reduz ao empilhamento, a construção não se reduz à estruturação – antes, eles são adicionados estruturalmente um ao outro. Há, se quisermos, *um* “plano” ou “campo”

da pilha ou da estruturação, mas então trata-se de uma outra lógica do um, uma que não seja totalizadora. A estruturação vem como uma Ereignis somando-se à obra. Alguém poderia aqui dizer (como François Laruelle, conforme veremos): “Mas então a estruturação domina a relação entre ela e a obra, de modo que elas não estão realmente lado a lado; portanto, a estruturação ainda é totalizante, unificadora, redutora, obra etc.” A resposta tipicamente derrideana e nancyiana para isso seria a de que assim se confirmaria a ideia de “ao lado”, de adição: a obra sempre é fracassada, a presença nunca é plena, o logocentrismo é sempre uma *declaração* que inadvertidamente *descreve* o seu tornar-se presente.²⁰⁰

Assim, o tornar *presente* da obra, da profusão da obra ou construção, é bálsamo e veneno – bálsamo enquanto veneno, ou melhor, bálsamo sob (ou *ao lado* do) o *espectro* do veneno. Por mais que Nancy insista em se aproximar de Heidegger, aqui a diferença é significativa – trata-se quase do inverso. Pois enquanto em Heidegger a *suspeita* é se não estamos *ainda* nos domínios da metafísica da presença, em Derrida/Nancy a *constatação* é de que *nunca* fomos metafísicos. Nunca nos protegemos da enxurrada de presença, de espectros. Não é, portanto, que há dois tipos de presença a serem distinguidos: a espectral e a metafísica – essa última nunca ocorre. O aparelho psíquico já foi desde sempre sobrecarregado de presença. Apenas que esse aparelho não sou “eu”, nem a “mente”, tampouco o “cérebro” – mas a escritura mesma. E não é que o ser humano, com a técnica, externalizou a inteligência na escritura. Pois ela nunca foi “interna”, da mesma maneira que a metafísica, a obra, a imanência, a comunhão, sempre foram fracassadas. Antes, poderíamos dizer que o que houve foi uma internalização (fracassada), e depois olhamos para esse “interior” e dizemos que o que está “fora” é “demais” para ele. A existência, assim, não é loucura: nunca houve o par “sanidade/loucura” em primeiro lugar – tal par é só mais uma versão do imanentismo infinitista.²⁰¹

Então, o mal-estar, (ou o “desagradável”, ou ainda o que alguém pode ter entendido como “pior” que o inferno”) decorrente da enxurrada de espectros da existência, depende de uma prévia constituição de um interior? O quão efetivo pode ser um tal interior constituído e *fracassado* enquanto constituição, enquanto obra? Sua efetividade é pelo menos maior do que a de um reduzido – pois, como vimos, a escritura não reduz a obra, mas está ao seu lado. Porém, a existência é não tanto a invasão de espectros nesse interior, mas antes o colocar em jogo esse interior mesmo. “Despersonalização”, se alguém quiser, no entanto isso pode dar a entender uma diminuição em um grau de animação (a pessoa enquanto animação mais plena). E essa lógica da maior/menor animação não é a lógica dos espectros, mas uma infinitista. É importante,

²⁰⁰ Cf. acima.

²⁰¹ O que, é claro, não quer dizer que não há o par bem-estar/mal-estar psíquico.

no entanto, ressaltarmos uma vez mais que a existência não reduz o infinitismo, nem o supera, nem o vira, nem mesmo o desconstrói. Há um lado a lado, um convívio, uma comunidade (que não forma comunhão) entre os dois: é preciso aqui uma espécie de estereoscopia, para usar um termo de Bensusan.²⁰² Um olhar de camaleão, não unificador.²⁰³ Afinal, se a existência reduzisse o infinitismo, ela seria infinitismo e não existência.

Portanto, é nesse sentido de estar lado a lado que o interior constituído “sofre” com a existência. Outro ponto a ser salientado aqui é o seguinte. É comum que a existência seja associada antes ao “prático” do que ao “teórico”. A teoria, afinal, parece ser algo muito menos originário do que o “ser-no-mundo”, o “estar-jogado”, ou o “sofrimento” ou “dificuldade” mesmo de que estamos falando agora. A prática seria algo muito mais básico, muito mais ingênuo do que a construção da ideia de uma teoria – ideia aliás possivelmente eurocêntrica, ou, como para Heidegger, já metafísica e que precisa ser virada. No entanto, é a existência enquanto estruturação que não se estrutura em torno de um elemento organizador, por exemplo de fins e meios – é ela que não é construída em função de um interesse. É isso o que significa “estar em jogo”: o próprio esquema de fins e meios não está ele mesmo dado. A existência, enquanto um retirar-se de toda obra, é nesse sentido abstração. Ela é da “ordem” do desinteressado, da contemplação – em uma palavra, do teórico. O que não significa que ela é sem tonalidade, sem *Stimmung*. Na Gramatologia, Derrida procura descrever a distinção rousseauiana entre razão e emoção (cf. parte I acima). Do ponto de vista de Rousseau, a razão, ao se separar da emoção, termina por perder sua capacidade de mover as pessoas, uma vez que perde toda sua eloquência. Há também o outro lado da mesma moeda: a razão torna-se neutra, “objetiva”, e assim mais confiável. Ela não está mais à mercê das ondas da emoção. No limite, ela eventualmente se torna inclusive independente de toda presença a si, não só da “emoção”. A razão, então, não mais moveria as pessoas em seu sentido clássico, isto é, movê-las enquanto seres autônomos e livres (vide Platão e Kant, além de Rousseau). O mover aqui é espectrológico e não mais escatológico (cf. parte I a respeito do “esquema escatológico”): não mais dependente do par animado/inanimado. Há o ser movido, ao contrário, precisamente enquanto não há mais o auto-movido. Mover-se, mover a si, mover-a-si-a-outrem. Mover-se sem emoção, mas não em uma “monotonia”, em uma atonia.

Há, antes, uma riqueza de tons, ou, talvez melhor, os tons da riqueza, para nos aventurarmos também nas inversões nancyianas. Pois a única “riqueza” que ainda pode fazer

²⁰² Cf. Bensusan, *Being up for grabs*.

²⁰³ Em Laruelle, a relação entre o não-filosófico e o filosófico seria também de certa maneira estereoscópica, como veremos.

sentido se o infinitismo é deixado para trás é a daquilo que excede toda obra ou assim chamadas “riquezas” ou “o que vale”. A riqueza é o que excede as “riquezas”. A riqueza é a abundância, ela é da “ordem” da economia geral batailliana. Conceber o teórico como gélido, cinzento, é torná-lo prático, uma vez que já uma comunhão em torno dessa monotonia *segura*. Mas não pode haver nada de seguro no teórico: ele não se guia pelas “consequências” práticas – os teóricos da física nuclear que o digam. A teoria tem todas as tonalidades do perigo, da aventura, do despropositado, do inconsequente, do que vale “em si mesmo” – digamos de uma vez, com Bataille: da paixão. A paixão remete à passividade, ao passo que se coloca “para além” do par infinitista passivo/ativo. Esse remeter-se a uma noção que deve ser “ultrapassada” não deve ser entendido aqui como uma escada wittgensteiniana, nem como uma tentativa de “forçar” a língua para além de seus pressupostos metafísicos. Pois, como já indicamos, não estamos a rigor indo para além de nada. A adição estrutural é antes um convívio em comunidade. Assim, a relação entre paixão e passividade serve precisamente para marcar esse estar lado a lado, ao invés de uma “superação” ou “redução”. A paixão é estereoscópica.

Nesse sentido, a inundação espectral da existência não é passiva, mas passional. E o teórico é algo que vale por si mesmo, como aliás Aristóteles, aqui como bom discípulo de Platão, já pensava.²⁰⁴ Platão, que sabidamente ligava a justiça à felicidade: uma alma injusta não poderia ser feliz, uma vez que está afastada do verdadeiro bem, na medida em que não é guiada pelo logos. A teoria não é da ordem da obra, da relação entre fins e meios. Teoria é dispêndio. Mas, assim como ela está longe de ser átona, a sua desvinculação do “prático” não significa que ela entorpece a alma em uma ataraxia. Muito pelo contrário. É desde a reminiscência das Ideias que Platão toma a *tarefa* de pensar a pólis; enquanto para Aristóteles o ser humano é de uma só vez *zoon logikon* e *zoon politikon*. Da mesma maneira que a paixão é um lado a lado com a passividade, a tarefa é um lado a lado com o prático. É na tarefa que se constitui a dificuldade da preguiça, da existência. Poderíamos inclusive dizer: a tarefa é um existencial, é comunitária, ao passo que o prático é da ordem da comunhão. O prático sempre tem em vista uma obra: ele já está sempre “previamente dado”, de modo que os problemas de circularidade advém, em última instância, precisamente disso. Se toda “ação” é obra, então tudo o que se pode fazer desde a contemplação teórica ou existencial é uma reimersão no um-totalidade. Uma obra porém, por mais complexa e difícil que pareça, é tornada a mais elementar banalidade se confrontada com a mais simples das tarefas. Pois a obra é da ordem da execução: uma quantidade infinita de cálculos e de logística pode estar envolvida nela, mas, por princípio,

²⁰⁴ Cf. *Ética a Nicômaco*.

ela é apenas a concretização, a “realização” de algo que, ele mesmo, já está dado. A tarefa, por sua vez, é transcendental à obra (um transcendental real ao invés de meramente possível, como diria Laruelle e conforme veremos adiante). Na tarefa, não há plano traçado, receita a se seguir: tudo está em aberto, *em jogo* – afinal, trata-se, nela, de existência. A tarefa tem toda a dificuldade do começo: a dificuldade de uma página em branco, de um primeiro contato com alguém, da dita “saída da zona de conforto”, de uma primeira abordagem a qualquer problema que seja.

4.18 Tarefas vs. obras: jogos de tabuleiro

Conceitos do design de jogos de tabuleiro podem nos ajudar aqui. Um dos esforços mais frequentes dos designers modernos é no sentido de evitar que um jogo seja “roteirizável”²⁰⁵ como o xadrez, por exemplo, cuja extensa teoria desenvolvida nada mais é do que um tal roteiro. Qualquer jogador com uma mínima experiência aborda suas partidas de xadrez como obras pré-definidas a serem realizadas, mesmo que, claro, atrapalhadas pelo seu oponente. Um certo conjunto de roteiros já está dado. Um jogo moderno não roteirizável, por sua vez, ao menos em sua concepção ideal, deveria transcender transcendentalmente a todo roteiro: a cada jogada, a abertura de uma tarefa, que embora suposta por todo roteiro, mantém-se como tarefa, sem implicá-lo em contrapartida. É claro que há a “obra” de se conseguir por exemplo o maior número de pontos; mas os pontos, por outro lado, são dados a quem mais se atentou para *tarefas* ao invés de obras. Um jogo que se aproxima razoavelmente desse ideal é *The Castles of Burgundy* (do designer Stefan Feld, 2011), cuja “teoria” não passa de uma série de observações de bom senso, que se forem seguidas como obras garantirão uma sonora derrota. É certo que também no xadrez uma maleabilidade e capacidade de reestruturar a estratégia a cada movimento também está presente, mas o design moderno leva isso ao limite – cada jogada é como um novo começo.

Em *The Castles of Burgundy*, para sermos mais precisos, temos que colocar cartelas em um tabuleiro de modo a ganhar mais pontos, de acordo com critérios pré-definidos de pontuação. O ponto central é que há muitas formas de pontuar, e todas elas são bem *balanceadas* entre si – um outro conceito frequente do design moderno -, de modo que não há uma solução fácil ou roteiro a ser seguido, do tipo “concentre-se em pontuar com a ação X”. Sequer há de forma nítida versões mais suaves disso, como “na parte X do jogo, concentre-se em Y”, ou “se seu adversário fizer X, faça Y”. Pois continua a haver, praticamente em todas as

²⁰⁵ Cf. discussões em fóruns dos sites Ludopedia e Board Game Geek.

rodadas, muitas formas balanceadas de pontuar. A experiência de algumas centenas de partidas, alguém poderia dizer, daria a chave para cada escolha. Porém, o jogo garante um aleatoriedade na montagem dos elementos iniciais que jogaria esse número de partidas – supondo que um tal número exista – a um valor astronômico. E, por cima disso tudo, o fator sorte é bastante reduzido: podemos esperar que um jogador expert vença um jogador casual forte ao menos 90% das vezes (cf. estatísticas no site Board Game Arena).

É comum em fóruns online de hobbyistas de tabuleiro a ideia de que jogos como esse “exigem que a estratégia seja repensada a cada jogada”, de maneira que “o jogo não premia estratégias a longo prazo”. Alguns concluem, certamente com base na dicotomia tática/estratégia, que tais jogos são antes táticos do que estratégicos. Mas os conceitos de tática e estratégia são da ordem da obra, e esses jogos premiam quem, na medida do possível, mais consegue se afastar dessa ideia, quem mais consegue desfazer essa dicotomia. Um mestre de *The Castles of Burgundy* seria, assim, um mestre dos começos, um hábil apanhador de tarefas, um explorador da lógica do campo existencial. Ele é quem teria realmente aprendido a *jogar*, a estar para jogo na existência, ao invés de meramente calcular a execução da logística de uma obra – como muitos outros *board gamers* já disseram em fóruns, a saber, que jogos roteirizáveis como o xadrez são antes objetos de estudo (para que os roteiros sejam aprendidos) do que de jogo.

A gratuidade, superfluidade, o puro dispêndio e inutilidade do jogo enquanto tal talvez seja um bom lugar para a *Stimmung* da existência, aliás. O problema é que talvez jogos como os de tabuleiro não sejam “tão” jogos como imaginamos. Um jogo no sentido do estar em jogo da existência tem que ser mais supérfluo do que isso, de modo a não se encaixar em coisas como as típicas motivações competitivas ou de “entretenimento” para se engajar em uma partida de jogo de tabuleiro.

Entretanto, há um jogo que parece merecer um interesse especial nesse ponto. Trata-se do pequeno jogo de cartas *The Mind*, de Wolfgang Warsch, lançado em 2018. Os jogadores cooperam entre si com o objetivo de baixar cartas numeradas de 1 a 100 em ordem crescente. Porém, essa cooperação, em última instância, seria nada. Não é permitido que os jogadores façam nada para se ajudarem. Restaria então torcer por uma boa sorte – mas não é isso o que ocorre. Após algumas tentativas, o desempenho começa a melhorar sensivelmente. Se a última carta baixada foi 2, e a menor da minha mão é, digamos, 73, não devo baixá-la logo em seguida, pois é provável que meus parceiros tenham uma carta menor – devo, portanto, dar tempo para que eles eventualmente possam baixá-la. Rapidamente nota-se que a mecânica central do jogo é a do *timing*, a de criar e se deixar contagiar por uma batida, por um *ritmo*. Assim, não se

trataria de obra, uma vez que a obra já supõe a prévia captura em um ritmo. Aqui, o que está em jogo é a instauração de um ritmo, o que só poderia, ao que parece, ser da “ordem” da tarefa. E não é o mesmo o que ocorre em uma banda: alguém ou algo dita ou comanda previamente o ritmo musical. Em *The Mind*, não parece haver nenhuma facilidade desse tipo. As primeiras partidas servem, ao contrário, para que ritmos prévios sejam desfeitos: inicialmente, cada um terá, desde o seu ritmo, uma ideia de qual é o intervalo mínimo, o intervalo entre dois números seguidos. A tarefa seria precisamente a de sintonizar a maneira pela qual cada um concebe esse intervalo. A solução é o que podemos chamar de ritmo da mesa: cada baixada de carta é um “pá”, cujas repetições, associadas com a diferença e os intervalos de tempo entre os números, fazem emergir uma batida. O jogo então mostra-se como um esforço para se criar uma obra desde o estrutural. Isso é difícil, mas talvez tenhamos ido longe demais em ver aí uma tarefa. Pois se há ritmos por toda parte, há também o que poderíamos chamar de ritmo dos ritmos – uma tendência a se criar ritmos, como se cada ritmo fosse ele mesmo uma batida, um algo a ser ele mesmo repetido. É por isso que, se conseguir refinar esse ritmo é difícil, a ideia de que é assim que se joga é fácil e só precisa de algumas poucas tentativas para ser descoberta.

4.19 Tarefa é fazer justiça à tarefa

O ritmo dos ritmos então é responsável pelo fato de o jogo nunca ser realmente jogo, de ele nunca estar plenamente pra jogo. É assim que *The Castles of Burgundy* *falha* em fazer justiça à tarefa, e também *The Mind*. Mas, nesse falhar mesmo, algo se apresenta, algo insiste em se apresentar mesmo com todo o aparato anti-representação. Apresenta-se de um modo diferente, poderíamos dizer, de um modo espectral, mas cuja espectralidade nada é senão um tipo de clamor para que seu “modo” específico possa ser elucidado, para que possamos fazer justiça a ela mesma. A tarefa é, assim, fazer justiça à tarefa. E esse clamor é já um comparecimento a um julgamento: é desde o julgamento que a falha é vista como um clamor para comparecer de novo e de novo. Não se trata aqui de nada mais senão da *comparution* de Nancy.

Não haveria mais portanto tribunal diante do qual deveríamos comparecer. E, entretanto, sabemos bem que não cessamos de ser julgados. O Dia do Julgamento (*dies irae*, o Dia da Cólera divina) não é mais um dia final, ele não é mais um “dia” - ele é mesmo a noite de que são obstinadamente tecidos nossos dias abraçados por uma pesada nostalgia de luz, e que faz pensar-nos “Gregos”. Mas, assim, ele é o instante sempre suspenso e sempre deferido de um julgamento sem apelação. Esse julgamento se pronuncia em nome do *fim*, justamente. Não de um Fim erguido como uma Ideia ao horizonte – mas antes disso: como abordamos o horizonte *finito* que é o nosso, e como lhe fazemos (ou não lhe fazemos) *justiça*. Julgamento simples, sem apelação. Ele não é talvez submetido a nenhuma instância superior do direito, pois ele procede do que precede todo direito. Nós fazemos direito ao que não tem ainda

nenhum direito? À nossa existência ela mesma – e já que essa palavra se deixa mal compreender no singular, às nossas existências, e à sua comunidade? Perante essa lei sem lei, não cessamos de comparecer. *Enfim*, comparecemos a ela nus. (Nancy/Bailly, *La comparution*, p. 54-55, tradução minha)

Enfim, isto é, na “era” da proliferação explosiva de suplementos, da profusão de construção, e também do empilhamento estrutural. *Enfim*, isto é, na “era” da *finitude*. O problema da arqui-escritura como ultratranscendental,²⁰⁶ o problema da elucidação da *Stimmung* da preguiça, ou, em suma, o problema do começo – afinal, ele pode ser entendido como sobre de que maneira podemos fazer justiça a um começo finitista – são formas desse clamor ou comparecimento. Este texto mesmo, portanto. Mas também a fragmentação da obra, a dissolução da obra de tal maneira que ela só possa aparecer como um faz-de-conta: faço de conta que tenho “espiritualidade”, faço de conta que luto contra o capitalismo etc. Em boa parte das vezes, no entanto, a obra sequer aparece: fragmentação que Heidegger chamaria de niilista, mas que aqui se trata antes simplesmente de desconstrução. E, finalmente, a fragmentação do puro empilhamento, da estruturação, da existência. *Eu* compareço ao julgamento sem tribunal - ao julgamento transcendental até mesmo à construção de qualquer tribunal –, mas “eu” é um si mesmo: não um si imanentista contra o qual Levinas teve que levantar a ideia do Outro, mas, antes, um *a* si, um a-si-a-outrem. Nesse sentido, “compareço” na mesma medida em que os outros comparecem. Não enquanto uma fusão com os outros, uma vez que isso seria ainda imanentismo. A lógica aqui é uma lógica da diferença, de um deferir indefinidamente, uma lógica do *limite*.²⁰⁷ A finitude transita por limites e não por chegadas, fusões etc.; em suma, não por presenças plenas. O si que não é *o* si, nem *um* si, o si como a si-a-outrem, é da “ordem” do limite. A falha em fazer justiça a ele não é em virtude de um erro eventual de tomá-lo em uma lógica da presença plena, mas porque ele só pode ser “o” si que é se ele convive comunitariamente com a presença plena (ele não ultrapassa, nem supera, nem reduz a presença plena) – convive, isto é, está em uma “relação” de limite, de “entre”, com a presença plena. Em outras palavras, nele, a falha é essencial. Do mesmo modo, portanto, a tarefa *lhe* é essencial: a tarefa não tem um fim em vista – que aliás só poderia ser uma obra – mas ela é o modo mesmo do si. Tarefa que, é claro, nunca está dada e, por isso, é tarefa de fazer justiça a ela mesma. A tarefa é existencial – e a existência é tarefa.

Comparecemos diante de um julgamento a respeito da questão do começo, como acabamos de dizer. Julgamento simples, como diz Nancy, ou sem apelação, uma vez que

²⁰⁶ Cf acima.

²⁰⁷ Cf. Nancy, *La communauté desoeuvrée*.

anterior a todo direito. De modo semelhante a Levinas e sua responsabilidade infinita, diante da qual não há esquivas possíveis, não paramos de comparecer a tal julgamento, uma vez que ele não admite apelação. O que então distinguiria Nancy do infinitismo de Levinas? Não estaríamos aqui novamente diante de um começo absoluto, diante de um imanentismo, para usar as palavras do próprio Nancy? Pois, da mesma maneira que comparecemos via questão do começo, é via esse comparecimento que começamos. É nesse julgamento sem tribunal, nessa “lei sem lei”, nesse “direito antes de todo direito” que está o começo: qualquer tribunal, lei etc. seriam obra e não, tarefa. Devemos aqui, no entanto, sacudir a cabeça, como que para afastar o retorno de velhos hábitos. Pois, afinal, o que queríamos fazer? Colocar Nancy e Levinas em um debate crítico? Pois já na desconstrução não se tratava mais da velha atitude crítica – muito menos, portanto, no pensamento estrutural. O comparecimento não deve ser lido como uma tentativa de reduzir, superar ou “criticar” a responsabilidade infinita levinasiana. Então, se porventura ainda o lermos levinasianamente, isso não significa que ele “recaiu” no imanentismo. A leitura levinasiana permanece sempre possível porque ela *convive* com o comparecimento: ela é nesse sentido “constitutiva” dele mesmo, é sua falha essencial. Comparecimento é tarefa, que pode ser descrita assim: como não entendê-lo levinasianamente. Ou, mais de acordo com esta tese: como não entender o começo como começo absoluto. Essa tarefa, pode, é claro, ser entendida ela mesma em termos imanentistas, de modo que ela se redobra sobre si mesma: a tarefa nunca está dada, ela precisa se “refazer” a todo instante – afinal, ela é existencial.

Notemos no entanto a diferença aqui com relação à virada heideggeriana. Como vimos, em Heidegger prevalece a ideia da suspeita: por mais que tentemos pensar ao largo da metafísica da presença, ainda nos movimentamos dentro dela, na medida em que ainda estamos em sua era. Uma abordagem heideggeriana da tarefa, portanto, teria que ser do tipo “Estamos mesmo em uma tarefa ou isso ainda é obra?”. Em outras palavras, a virada, se ela não supera nem reduz, por outro lado também não convive com a metafísica da presença, não forma comunidade com ela. Alguém, com certa razão, poderia dizer que o pensamento de Heidegger é paranoico, em uma espécie de autovigilância, ao passo que Nancy e Derrida estariam mais para o lado esquizoide das coisas, abrindo-se estereoscopicamente na comunidade, ao invés de formar uma comunhão da comunidade e colocá-la em choque com a comunhão da metafísica da presença. Trata-se aqui de um ponto importante. Afinal, pode-se, desavisadamente, tomar a existência e sua “natureza” de tarefa como paranoia, de modo que o seu refazer-se a todo instante equivaleria, antes de tudo, a estar vigilante para que ela não seja “coisificada” como um simplesmente dado ou uma obra. Assim, a tarefa e toda sua dificuldade seria precisamente

a de não se tornar mera obra. Porém, se a tarefa não está simplesmente dada, tampouco ela é algo que deva ser conquistado. Mesmo durante as supostas eras metafísicas e míticas, a tarefa sempre esteve aí, o que equivale a dizer que a comunidade sempre “resistiu”, ou então que a comunhão sempre fracassou.

Portanto, nem vigilância, nem conquista, fazem justiça à tarefa. A tarefa de fazer justiça à tarefa é um deixar lado a lado tarefa e obra – é a comunidade *entre* tarefa e obra. O que não significa colocá-las em um pé de igualdade, ou em um mesmo plano. O problema de um tal plano de igualdade é seu nivelamento continuar sendo pensado como uma redução, mesmo que seja uma “redução para não mais reduzir”.²⁰⁸ Pois uma tal última redução é, na verdade, precisamente o que qualquer redução pretende ser: uma obra que, em última instância, deixa tudo disponível, reduzido do sentido – do deferir – ao significado, à presença disponibilizante. Se faço filosofia, ou não importa que tipo de pensamento, ela deve estar previamente reduzida a esse plano, de modo que não há nenhum nível desde o qual esse plano possa ser questionado. Estamos aqui diante de mais uma versão do paradoxo da circularidade: um planejamento que ela mesma não é planejada. O plano de igualdade confunde iniciação filosófica (cf. acima) com começo. Tal plano pretende ser uma comunhão em torno de uma obra disponibilizante – e é aí que ele já começa errado. Em um artigo meu para a revista *Open Philosophy*,²⁰⁹ chamei de “precariedade” a situação em que deveríamos nos colocar, ao invés de nos colocarmos no plano de igualdade: não podemos simplesmente supor que a filosofia é de um jeito ou de outro, de modo que é precária nossa relação com seu significado. Nos termos desta tese, podemos acrescentar: a filosofia não tem um significado, mas apenas *sentido*: ela é o deferir mesmo do *philein*, em um Um – o da *sophia* – ainda a ser elucidado e que, assim, não é o um do plano de igualdade.

Dessa maneira, a filosofia é da “ordem” da diferença, do deferir. Ela convive em comunidade com as comunhões, mas isso não significa, portanto, que isso já pré-define o que é filosofia – não significa que qualquer pensamento teria que se *identificar* com uma comunhão, ou com o deferir da filosofia. Essa identificação nunca ocorre, é sempre deferida, uma vez que a filosofia é da “ordem” do *limite* (cf. *La communauté desoeuvrée*). Talvez alguém poderia falar de tendência, falar que a filosofia tende a tal identificação, mas nunca que se identifica pura e simplesmente. O limite é a convivência mesma, é estar *entre* comunhões. O limite é a falha da comunhão: ela falha precisamente por nunca estar plenamente presente, por ser sempre

²⁰⁸ Cf. Harman, *Bells and Whistles*; Latour, *Irréductions*.

²⁰⁹ Cf. *Precairousness and philosophical critique*.

um vislumbre ou tendência através do limite. E, inversamente, o limite também é a falha que é a *exposição* da comunidade à comunhão – a falha que é a comunidade conviver com a comunhão. Mas a falha da comunidade não é uma falta: não se trata de algo que devemos alcançar para *completar*, uma finalidade, um objetivo a ser atingido. A presença não-plena não é uma presença a que *falte* plenitude. Sua falha é do tipo do dispêndio: ela é puro gasto, não serve para nada, nem para reduzir a obra. Ela está a mais com relação à obra; ela lhe é suplementar. Ao conviver com a obra, a tarefa *de nada serve*.

Em meu artigo, rejeitei a ideia de que a diferença possa ser usada para caracterizar a filosofia: nossa situação de *precariedade* não nos permitiria dar esse salto. Porém, o que seria a precariedade, senão um deferir indefinidamente da ideia de filosofia? Ou melhor: o que seria a *precariedade* senão a *falha* que não é falta – a falha enquanto exposição, limite, excesso. Se o problema era não se fechar e se imunizar previamente contra qualquer eventual combate com outra filosofia, a noção de limite consegue satisfazer essa condição, ao ser precisamente a exposição, a convivência em comunidade, a abertura ao choque sem que essa abertura seja uma assimilação disfarçada. Afinal, é só como abertura ao choque que o limite *existe*: ele é o que está sobrando, o que está solto, não imunizado, “solto no ar”, para falar como Bensusan.²¹⁰ A convivência, a abertura da filosofia enquanto diferença às outras filosofias não é só de fachada. Não só não se trata, como vimos, de criticá-las, mas também, por outro lado, se trata de se deixar “criticar” ou, de maneira mais geral, se abrir ao choque de uma disseminação. O “geral” aqui supõe um Um ainda obscuro, é verdade – mas isso não é motivo suficiente para tomá-lo como o um-totalidade; e o “criticar”, por sua vez, supõe uma convivência comunitária com a crítica – que, em última instância, também nos leva a um novo Um que ainda precisamos elucidar. O Um-a-ser-elucidado, dessa maneira, é uma espécie de nova versão da precariedade, versão bem menos “precarizada”, diga-se. O pessimismo da ideia de precariedade, agora está claro, decorria de uma perspectiva dos iniciados: ela era mais uma forma dos problemas de circularidade. Mas a filosofia não *começa* com a iniciação.

4.20 Iniciação e o homem-para-o-filósofo

Como acabamos de dizer, ela começa com a diferença. No entanto, ouçamos a voz da tarefa, que nunca para²¹¹. Dizer que se trata de diferença não nos isenta de comparecer diante

²¹⁰ Cf. Being up for grabs.

²¹¹ Como diz Nancy em *La communauté desœuvrée*, voz, na medida em que não se trata de um imanentista silêncio.

da tarefa uma vez mais. Precisamos, em primeiro lugar, enfatizar que a filosofia como diferença a diferencia de um “intelectualismo”, que, como vimos, só pode ser prático. Texto, escritura, sensibilidade, corpo: tudo o que era rejeitado pelo intelectualismo logocêntrico entra agora como o filosofar mesmo. Tudo o que não era “sério”, como o riso. Entender a piada socrática, isto é, rir dela, passa a ser estritamente filosófico. Porém, o não sério, o engraçado, tudo isso remete a um determinado tipo “humano”, tipo certamente mais idealizado do que real. De maneira mais coerente com nossos desenvolvimentos anteriores: um ponto crucial na compreensibilidade da dissolução da noção de ser humano vinculada à metafísica da presença é a ideia de afirmação²¹² contra o que Nancy por exemplo chama de imanentismo. A afirmação nietzschiana, para deixarmos mais claro. O “ser humano” ou pós-humano (ou super-homem) de Nietzsche, no entanto, é antes uma versão filosófica do homem, ou o homem à imagem e semelhança do filósofo, do que o homem enquanto tal. É um homem possível, mas não o homem real, como diz François Laruelle.²¹³ Não é o homem real porque não é um “nada senão o homem”, mas antes um homem *enquanto* transvalorado na afirmação. A tarefa insiste aqui; seguimos convocados a comparecer para fazer justiça à finitude: há algo de errado com o que assim tomamos por esse nome.

“Nada senão o homem”: tal expressão pode nos parecer estranha à primeira vista, como uma espécie de retorno ao velho sujeito – o homem enquanto tal e não enquanto isso ou aquilo – e assim ao imanentismo. Laruelle frisa repetidamente que não se trata de sujeito e imanência nos sentidos com que estamos acostumados – segundo *ele*, não no sentido “filosófico”, enquanto para *nós* não no sentido dos iniciados. O que está em jogo nesta tese começa agora a emergir para nós, de modo que poderíamos explicitá-lo assim: trata-se de chegar a Laruelle via a convergência nancyiana entre existência, escritura e excesso sob a forma da comunidade. Nesse caminho, alguns elementos de Nancy terão que ser deixados para trás, assim como alguns elementos de Laruelle não aparecerão para nos recepcionar na chegada. Outros, chegarão diferentes, ou estarão diferentes quando finalmente o encontrarmos. E assim teremos nossa “posição”. Vejamos.

“Nada senão” ou, de maneira mais clara, como colocada pelo próprio Laruelle, “nada senão sujeito”. Isso significa que o sujeito como entendido pela “filosofia” é mais que sujeito, um sujeito enquanto isso ou aquilo. Em outras palavras, o sujeito enquanto tal nunca teria sido por ela pensado. Portanto, o sujeito infinitista (e também imanentista, nos termos de Nancy), o

²¹² Cf. parte I acima.

²¹³ Cf. Laruelle, *Une biographie de l’homme ordinaire*.

sujeito escatológico²¹⁴, é um sujeito possível, é uma certa encarnação do sujeito, mas não o sujeito enquanto tal. Como já vimos, segundo Nancy, o em-si não é tanto “o” quanto “em”: ele não é um termo último a que algo remete, mas esse remeter mesmo, esse deferir, indefinidamente. O problema é que para Laruelle esse remeter da diferença ainda é um sujeito enquanto isso ou aquilo, e não enquanto tal. O ponto é: haveria uma outra maneira de se pensar esse “enquanto tal” que não seja aquilo que em geral se entende por “um termo último” – afinal, seria ainda “filosófico” o modo pelo qual até aqui o entendemos.

Primeiro, vamos nos ater no primeiro ponto, isto é: “o” *em si* nancyiano enquanto comunidade e diferença, que é um certo pós-humano, o é à imagem e semelhança de um certo homem-filósofo. Isso teria que nos fazer ampliar o escopo dos iniciados, de modo a abarcar o riso socrático e o comparecimento. No limite, teríamos que desfazer nossa noção generalizada de filosofia,²¹⁵ segundo a qual ela não é exclusiva do “greco-ocidental”, mas sim quase “ontológica”²¹⁶ Aliás, a generalização da filosofia parece ser um caso mais do que ilustrativo do que Laruelle chama de “paralelismo antro-po-lógico” ou, de maneira mais profunda, “diferença antro-po-lógica”: a filosofia não pensa o homem²¹⁷ (“antro-po-”) enquanto tal, mas o homem para a filosofia (“-lógico”), mesmo quando ela parece estar consciente disso quando rejeita o *logocentrismo* (“diferença antro-po-lógica”) – a diferença como um novo logos em torno do qual o humano ou o pós-humano é pensado. Afinal, o que haveria de mais filósofo-cêntrico do que a filosofia generalizada, a filosofia tornada ontológica? Não contente em tomar o homem por filósofo, agora a filosofia tomaria o ser mesmo.

Há aqui duas orientações pelo menos à primeira vista opostas. Por um lado, aquela que se atenta para um filósofo-centrismo greco-ocidental que teria se expandido para o próprio ser; por outro, aquela que vê na ideia mesma de exclusividade da filosofia pelo “greco-ocidental” como ela mesma logocêntrica, uma vez que, tendo antes um sentido do que um significado, a filosofia é sobretudo escritura no sentido generalizado do termo, não sendo propriedade de uma determinada “cultura”. Em ambos os casos, a análise é movida por um certo “em-si”, que se pretende radicalmente diferente de suas antigas versões – e aqui chegamos a nosso segundo ponto. De um lado, “o” em-si-a-outrém de Nancy; de outro, o em-si como nada mais do que sujeito de Laruelle. Ambos se colocam contra a ideia infinitista de imanência – ambos

²¹⁴ Cf. acima.

²¹⁵ Cf. acima.

²¹⁶ Nancy mesmo está a um passo de dizer isso. Cf. *La communauté desoeuvrée*.

²¹⁷ O termo “homem”, usado por Laruelle, é ruim, mas compreensível. “Humano” evocaria de modo inoportuno noções de “espécie” e “ser”, ao passo que “mulher” possivelmente daria a entender que a questão do sexo estaria em primeiro plano, o que explicitamente não é o projeto de Laruelle.

explicitamente estão do lado de um “finitismo”, termo cujo uso parece equivaler ao menos na maior parte das vezes nos dois pensadores: da mesma maneira que Laruelle defende que a diferença ainda é logocêntrica, ela ainda seria inadvertidamente infinitista. Assim, o problema com a diferença seria que ela não cumpre sua promessa de finitismo. Há, portanto, um acordo aqui: o infinitismo/logocentrismo são os vilões para ambos.

Em suma, poderíamos dizer que o em-si como diferença de Nancy não é, para Laruelle, realmente em-si, que ele liga sobretudo à “individualidade” (com o neologismo francês *individual*, ao invés de *individuel*), uma certa singularidade, ou “minorias”. Minorias nunca teriam sido pensadas enquanto tais pela filosofia, mas sempre em função do “Estado” ou do poder. E, dessa maneira, poder e Estado também nunca foram realmente pensados: sempre foram pontos de partida, que, ao se pensarem, geram os problemas de circularidade. O texto, a escritura, a diferença, são versões desse poder ou Estado, ou antes subprodutos deles, o que no entanto seria suficiente para garantir sua dependência deles e seu afastamento das minorias. Nas palavras de Laruelle:

Aqui e lá, no tecido apertado dos jogos de poder, indivíduos marginalizados ou coletividades que sua identidade assombra [obsède] reivindicam sua “diferença”. Diferenças de fato (históricas, culturais, políticas, institucionais, de linguagem, de sexo, de juventude, etc.); diferenças de direito (éticas e jurídicas); direito à diferença... São minorias efetivas, são encontradas no Mundo, na História, na Língua, etc. Mas elas não são o sujeito de uma experiência e de um pensamento especificamente minoritários e de que poderíamos dizer que elas são apenas por elas e para elas. Esse tipo de minorias, qualquer que seja o conceito mais ou menos elaborado com que a filosofia o supra, é bem conhecido: não são senão margens, desvios [écarts], efeitos laterais de jogos de poder, seus resíduos. Pensar as minorias como “diferença” é reduzi-las à sua fusão ou, o que não é muito diferente, à sua diferença com o Estado e concebê-las como misturas estático-minoritários, modos ou projeções de relações de poder, mais-valia e menos-valia de uma infatigável atividade de trituração – a história. (Laruelle, *Une biographie de l’homme ordinaire*, p. 39, tradução minha)

A diferença como projeção de relações de poder: o “Estado”, sob a forma do logocentrismo, é pensado como a comunhão/obra nancyianas, cujo tornar presente, cuja mediação, suplementação etc. nada mais seria do que o residual do poder, sua “projeção”. A diferença ainda significa pensar dentro de um “complexo unitário” (cf. p. 41) – por exemplo, a representação-e-sua-diferença – entre projeção e projetado e não, “por si e para si”. “Complexo unitário”: ou seja, uma certa lógica do Um, a do um “unitário”. E temos assim mais um ponto em comum entre Nancy e Laruelle, a saber, a ideia de que outras lógicas do Um devem ser pensadas. E qual seria o problema com o um enquanto comunidade de Nancy? Enquanto finitude ou fracasso de toda comunhão, ele é resíduo ou projeção da comunhão mesma, formando unidade com ela. Em outras palavras, ele é pensado não da perspectiva minoritária,

mas da do Estado ou do poder. O que equivale a dizer: ele não é realmente pensado em uma nova lógica do Um.

A noção de tarefa de Nancy também não parece ajudá-lo aqui: a ideia mesma de uma convivência comunitária com a obra, de um estar em excesso da tarefa, é pensada desde a obra ou poder, ainda como resíduo ou projeção. Em Nancy, isso está de acordo com a insistência do chamado da tarefa, com o comparecimento; afinal, seria devido a essa convivência que esse chamado não cessa. Chamado para se fazer justiça à finitude. Porém, se esse chamado vem em última instância da infinitude do poder, ele é falso. Nunca se fará justiça à finitude dessa maneira. A insistência do chamado não é uma confirmação da comunidade, pois assim ele não seria mais um chamado da finitude. Ele insiste porque há algo de errado com a finitude assim concebida. Claro que ele pode ser entendido como intrinsecamente excessivo e nesse sentido fracassado, de modo que atendê-lo é assumi-lo enquanto fracasso. Mas qualquer razão para isso será dependente do poder e portanto prática – logo, não existencial. O não estar dado da tarefa, sua existencialidade, deve desvinculá-la do complexo unitário – e eis mais um motivo para colocar Laruelle e Nancy no mesmo barco, que podemos muito bem chamar de “Existência”.

4.21 Existencialismo e finitude radical

Mas então teríamos que desvincular existência do deferir da diferença, se queremos pensar ao largo do residual ou da projeção. O que pode parecer um estranho projeto, com um pouco mais de atenção ganha um certo apoio do movimento existencialista mesmo. Afinal, não é difícil de ver em Sartre e em Camus, por exemplo, um esforço para pensar a existência desde um ponto de vista “comum” ou “ordinário”. Trata-se da ideia de que se pode escrever filosofia descrevendo uma xícara de café, ou fazendo literatura. Mesmo se não há um rompimento explícito com a fenomenologia ou com Heidegger, podemos muito bem ler *A Náusea* sem ter ideia do que tratam essas coisas, bem como elas não são necessárias para se entender o começo de *O Mito de Sísifo* de Camus: “Existe apenas um problema filosófico realmente sério: o suicídio”. No entanto, não tanto o suicídio como uma avaliação a respeito de a vida valer ou não a pena, mas, antes, o suicídio “gratuito”, radicalmente “livre”, como no exemplo de Sartre a respeito do medo de altura: não é que temos medo de cair, mas medo de nos atirmos, mesmo *sem motivo*. O suicídio que não é prático, que não é o resíduo ou o que resta da trituração pelo poder. O suicídio como liberdade, mas liberdade radical, isto é, não como mera emancipação. Não se trata de negar exterioridades em nome de uma interioridade ou presença a si. Pois, uma vez que isso seria metafísica da presença ou logocentrismo, não pode portanto ser um

existencial. Com efeito, ele não seria gratuito se fosse vinculado ao sujeito tradicional da metafísica. Mas, sabemos mesmo que ele é gratuito? Como?

Questionemos, e tentemos mais uma vez nos colocar como bons pensadores, que não aceitam nada facilmente. Exceto pela *questão* – estamos sempre *abertos* a ela, ou ao menos esse é o nosso ideal. Podemos redobrar a questão e assim a partir daí suspeitarmos da questão mesma – seria esse estar aberto ele mesmo um estar fechado com a questão? – ou então podemos ver nesse paradoxo de questionar a questão como uma desestruturação do aparato questionador mesmo. Derrida, em seu *Violence et Métaphysique*, é de grande ajuda aqui. Como ele mostra, no primeiro caso temos Heidegger, a questão do Ser ou “disciplina da Questão”; no segundo, temos Levinas e o “infinito” como o incomensurável com qualquer questão: o apelo do rosto de Outrem, frente ao qual não há nenhum questionamento possível, de modo que somos infinitamente responsável pelo Outro. “Grego” ou “Judeu”. Como vimos na parte I, não se trata para Derrida de um sim ou não, de uma avaliação a respeito de qual das alternativas seria a “melhor”: a questão ou a afirmação no rosto de Outrem. Pois uma tal avaliação só pode ser ela mesma logocêntrica. Além disso, o terceiro excluído sob a forma do ou isso ou aquilo também é representacional, também é mero logocentrismo; e também a ideia de três alternativas. O trabalho da desconstrução é precisamente mostrar as mediações, o tornar presente das supostas presenças plenas envolvidas – e sem com isso se colocar como uma terceira via. Portanto, não apenas “nem Grego, nem Judeu”, *mas também ambos*. Comunidade, convivência com as comunhões gregas e judias. Convivência fracassada na medida em que excede todo sucesso. Convivência como deferir, como philo-sophia, mas isso não seria problema já que ela tem que ser fracassada mesmo.

Porém, ela “tem que ser” fracassada apenas porque se assumiu a lógica do Um unitário em primeiro lugar (no complexo unitário que vincula diferença e poder). Não é preciso, assim, que nos coloquemos diante das “alternativas”, ou melhor, da convivência comunitária na diferença. Nem questão, nem afirmação, *nem ambas*. O suicídio gratuito rompe com o complexo unitário e assim com a diferença. Não cabe questioná-lo, mas também não cabe tomá-lo como uma afirmação inquestionável – e também não cabe fazer todos conviverem comunitariamente na diferença. O suicídio gratuito é finitude radical. O medo de se atirar de um precipício, um pensamento dos mais “idiotas” do homem ordinário, é também um dos mais radicais: não se trata de questionar o já dado, tampouco de atender a um apelo inquestionável, mas de ouvir um chamado – o chamado a comparecer e fazer justiça à finitude.

Suicídio gratuito, ou contemplativo, ou existencial. Falta-nos ainda mostrar de que maneira ele é chamado, isto é, o ponto em que questionamento e afirmação estão fora de ação. É hora de fazermos distinções mais precisas. Não é, a rigor, que somos chamados a comparecer. Chamado e comparecimento não são dois momentos distintos. O chamado é já comparecimento, isto é: somos chamados a fazer justiça à finitude. Isso é importante, pois não devemos confundir chamado/comparecimento com nenhum fórum íntimo privilegiado; afinal, sobretudo não se trata de presença a si, não se trata de infinitismo. Uma vez que se trata de fazer justiça à *finitude*, podemos dizer que é *perante* a finitude que comparecemos. Como um tribunal, talvez, mas um “tribunal sem tribunal”, para usarmos a expressão de Nancy. Tribunal sem lei, pois anterior a toda lei. E por isso mesmo, sem apelação. “Sem salvação possível”, como alguém poderia aqui invocar Levinas; no entanto, essa expressão teria que ser levada realmente a sério, e não apenas mascarar a glória de Deus. Aliás, a rigor, o comparecimento está para fora de salvar-se ou não se salvar: a gratuidade do suicídio o afasta de todo peso desse tipo. Se a finitude radical é leve, no entanto, ela é de uma leveza que não é uma solução para o peso: qualquer ideia de solução já significa um certo peso, a saber, um peso prático. *Gratuidade radical*: alguém pode ver nisso uma ideia “perigosa”, e de fato é, e deve ser evitada dentro da lógica do perigo, que é a lógica em que agimos em geral. Porém não há nenhuma construção desde a gratuidade radical até os níveis em que tal lógica opera. Mais precisamente, não há *nenhuma* construção desde tal gratuidade. Não se reconstrói o poder desde a minoria: a construção é uma ideia unitária e portanto de poder mesmo. Desde a minoria, não se faz nada – ao menos como o poder entende “fazer”. A relação entre minoria e “fazer”, entre minoria e poder é “outra” e precisa ainda ser elucidada.

É importante também notar que o suicídio gratuito não é uma “experiência” acessível ao homem comum: com uma experiência se constrói etc. O ponto é que nenhuma noção pode ser operante no nível do suicídio gratuito, da finitude radical. É fácil dizermos que “temos acesso a uma tal experiência”, mas também é fácil para “entendermos” com base nessa mesma “experiência” que não se trata disso. Quando penso gratuitamente em dar o passo em direção ao abismo, isso, por um instante que seja, não funciona como uma experiência, eu não funciono como eu etc. Portanto isso também não é um foro íntimo etc.: *comparecimento* – eis talvez realmente o melhor termo.

Também, não há nenhuma necessidade no comparecimento: a *finitude* radical não é algo pelo qual todos *têm que* passar, que todos *têm que* “compreender” etc. O homem comum não é a essência do homem. Mesmo que, com Nancy, digamos que não cessamos de comparecer, isso

deve ser entendido apenas no sentido de que não há frente ele nenhuma apelação, não que somos todos compelidos a ele de alguma maneira. Finalmente, e talvez de modo mais importante: não é, a rigor, que o comparecimento não pode ser questionado, nem que ele não pode ser tomado como afirmação. Com efeito, isso o tomaria como algo de necessário. Isso sempre pode ser feito; apenas que não é assim que se comparece, não é assim que as minorias são pensadas – assim pensa-se de modo prático. O comparecimento não é, portanto, uma imunização à crítica, não é um novo dogmatismo. É apenas uma outra coisa, pela qual sobretudo não nos interessamos, uma vez que o interesse é prático. Mas não haveria um interesse prático em finalmente conseguirmos pensar as minorias e o poder enquanto tais? Se é assim que pretendemos abordar a finitude radical, ela escapa por nossos dedos. Trata-se então de um querer sem querer, como em um cristão querer-se-salvar-sem-querer-se-salvar? Não: o movimento de “retorno” ao prático inclusive deve ser feito, mas ele deve ainda ser elucidado. O importante é que esse movimento não é de redução ao teórico, do mesmo modo que tomamos, na finitude radical, o cuidado de não reduzir o teórico ao prático. O ponto central nisso tudo parece ser a ideia de que há muito ainda a ser elucidado – expressão, aliás, que já usamos várias vezes – e que, portanto, os motivos para “rejeitar” o pensamento desde o homem comum ou as minorias devem ser, ao menos temporariamente, suspensos.

4.22 A finitude radical é indefensável: a transparência

Enquanto essa elucidação não tiver sido concluída, é difícil “concordar” com a finitude radical “do” homem ordinário. Até mesmo essa suspensão pode ser rebatida, sob a alegação de que ela nada mais é do que uma aplicação do aparato filosófico e portanto prático, para atacar Laruelle com suas próprias armas. E se se diz que a suspensão também é de um novo tipo, e que ele também ainda precisa ser elucidado, e assim deve-se suspender a suspensão, pode-se simplesmente perguntar: como então devo suspender? A saída talvez seja simplesmente aceitar a rejeição. A finitude radical é *indefensável*, o que aliás não poderia ser diferente, precisamente por ser finitude. Comparecer não faz parte da mesma “economia” de questionar e afirmar – “mesma”, no entanto, no sentido do velho um unitário. Não se trata assim de uma “cisão” ou “separação”, como as compreendemos desde a unidade ou do um-totalidade. Há uma “relação” entre comparecer e questionar/afirmar, mas para elucidá-la precisamos de outras lógicas do Um.

Por que, então, alguém se aliaria a Laruelle em seu projeto? No meu caso, ele me chamou à atenção por ver poder e Estado na filosofia, o que implicaria também a filosofia decolonial e a etnologia, mesmo a da “virada ontológica”, influenciada por exemplo por Bruno

Latour. Mas isso significa que então foi pelos motivos errados. Porém, qualquer motivo seria errado: não há motivo possível para uma adesão, *da mesma maneira* pela qual não há motivo algum para se jogar – ou não se jogar – do precipício. Entretanto, ater-se a uma fidelidade à falta mesma de motivo também não vem ao caso: a finitude radical, enquanto tal, não nos fornece nada a que possamos nos ater. Portanto, mesmo não havendo motivos, mesmo estando “para além” dos motivos, a finitude radical entra no âmbito desse jogo. A finitude radical, enquanto tal, não tem nada que a impeça de jogar “para os dois lados”. É assim que Laruelle mesmo algumas vezes apresenta seu projeto por exemplo como uma espécie de destronamento da filosofia, cuja soberania seria em última instância a razão para seus problemas de circularidade. Isso é fazer o jogo prático do aparato filosófico mesmo – mas, também, a finitude sendo finitude. Em outras palavras, isso é *comparecer*.

E eis que, de repente, toda a dificuldade de comparecer – comparecer não é isso, nem aquilo, nem aquilo outro – começa a mostrar-se o “oposto”: comparecemos mesmo quando não podemos entender ou concordar com o comparecimento. Afinal, não cessamos de comparecer – não só nós, os filósofos, mas o homem ordinário. Trata-se, desse ponto de vista, da coisa mais fácil de todas. Comparecemos na mesma medida em que existimos. Porém, ao mesmo tempo, a existência ou a finitude radical sobretudo não são fáceis, ao menos não no que diz respeito à facilidade do estar disponível, para usarmos o termo de Heidegger. Não existimos ou somos finitos no sentido de um atributo que temos, não no sentido de um predicado do sujeito “nós”. Da mesma maneira, porém, a existência também não nos escapa como uma coisa que está de um lado e nós de outro – nem como uma coisa que nada é senão nós, embora sob um véu constante. Ela não nos escapa porque do contrário ela teria passado inadvertidamente para o modo da presença. Ela nos escapa *porque ela nos escapa* – porque ela é esse escapar, porque ela é espectro. O presente que “sempre passa” é finitude radical como o é o suicídio gratuito. Ele não “passa” em direção ao futuro, pois futuro não é um termo que se apresenta sem mais, mas que também sempre passa; pelo mesmo motivo, ele não “passa” no sentido de tornar-se passado. Não há nenhum substrato – passado, presente ou futuro – no “passar” do presente. Ele é transparência, como nota Nancy.²¹⁸ Mas essa transparência não pode ser um deferir, não se trata de um texto ou escritura que faz unidade com a presença plena, com o poder e com o Estado – pois essa unidade só poderia ser um substrato ou fundo opaco, a infinitude no seio de uma suposta finitude. Transparência, presente, tudo isso no entanto também parece fazer unidade com a presença: mas o caminho de volta, o caminho de construir a presença com a

²¹⁸ Cf. Dans quels mondes vivons-nous.

transparência é obstruído – na medida em que se pode “obstruir” finitamente – pela finitude. E eis que o unitário se mostra antes nesse caminho de volta do que no de chegada: isto é, a minoria é pensada “erroneamente” pela filosofia “desde” o poder não simplesmente na medida em que é um transcendental dele, mas na medida em que esse transcendental é “bilateral”, ou seja, é tal que permite fazer o caminho inverso. Já na finitude radical, trata-se, para falar como Laruelle, de condicionar sem nesse condicionar mesmo acabar sendo condicionado. Uma condição “real”, em suma. A escritura não é uma tal condição, pois ela é o construir mesmo da construção, ela é bilateral.

Vejamos melhor como não há o caminho de volta na transparência, isto é, e que maneira ela é um transcendental “real”. Podemos ver através da transparência, mas não em direção a uma opacidade última: ela é transparente como um fantasma. Ela não persiste, não “dura” à maneira de uma *unidade* que se mantém ao longo do acidental temporal. E aqui a oscilação entre facilidade e dificuldade começa a ser elucidada: a dificuldade em se “conceber” o fantasma sem recorrer à unidade implica precisamente a facilidade de se perceber a dificuldade. E, uma vez que essa dificuldade é a finitude sendo finitude, a finitude é ela mesma fácil. E é assim que não cessamos de comparecer; pois o chamado para se fazer justiça à finitude é da “natureza” da finitude mesma, em seu aspecto de dificuldade. Dificuldade: comparecimento a se fazer justiça à finitude; facilidade: não cessamos de comparecer, e é nisso mesmo que consiste a finitude. Comparecer sem cessar, mas não comparecimento necessário, como dissemos. Necessário e contingente não dizem respeito ao comparecimento, mas antes ao questionar e afirmar. Comparecer é transcendental a eles, mas real – o que significa que ele não tem nenhuma defesa contra ser tomado por exemplo como necessário, e essa falta de defesa é precisamente sua finitude. Mas, então, isso seria um novo dogmatismo? – alguém poderia perguntar. Afinal, se a finitude se manifesta no seu ser atacada mesmo, isso não a imuniza definitivamente? Se queremos manter a ideia de imunização, temos no entanto que acrescentar: não como uma afirmação é imunizada. A finitude não pretende ser uma afirmação que perdue – e a obsessão em se encontrar problemas nisso decorre dela mesma. A finitude paira, assombra, obceca antes mesmo que se possa questionar ou afirmar algo. Desde ela, não se constrói questão nem afirmação, mas sem ela não haveria nenhuma das duas.

O transcendental real, assim, não é apenas um transcendental que é real, mas também o transcendental que é realmente um transcendental. Em outras palavras, ele realmente vem antes – ele vem antes de modo não previamente regrado por um infinitismo da origem ou do unitário. O transcendental real é *começo*. E sua transparência é não só “temporal”, como vimos,

mas também “espacial”. O espaço não é o espaçamento da diferença, a mediação de uma construção (mesmo que essa construção não seja uma presença plena, mas também um deferir indefinido). O espaço não faz unidade, é transparência sem fundo. A finitude, dessa maneira, liga-se não só à dificuldade – ela mesma fácil de perceber – de pensar o presente, mas também à de conceber o espaço. Grade, moldura, abstração desde a “duração”... O espaço é fantasmal na mesma medida em que o presente o é. Irrepresentável, mas sempre – presente. Não estamos, assim, descobrindo o que afinal seria o tempo e o espaço – pois isso faria parte do jogo da questão e da afirmação. Mas também é finitude que se entenda dessa maneira o que estamos fazendo. Comparecemos – à beira do precipício, de um instante a outro, de um espaço ao espaço vizinho – sem que isso seja uma pureza de uma origem não maculada pela unidade: afinal, também é comparecer entender tudo isso na lógica unitária.

Não é à toa, assim, que o começo remete tanto a uma certa ideia de tempo quanto a uma de espaço. Começo como o que não havia e passa a haver; como o que realmente começa algo no sentido de se desvincular de um puro prosseguimento; e como o que veio antes: “presente”, “futuro” e “passado”, respectivamente. Mas também começo como *onde* ou *por onde* se começa: uma delimitação, um afastamento – o espaço. Assim, ao invés de duas maneiras de se abstrair desde a duração – como pensa Whitehead – alguém poderia dizer que espaço e tempo são abstrações desde o começo. No entanto, teríamos ainda que elucidar o que seria “abstração”: é certo que ela não poderia ser construção. O movimento de volta não pode ser feito sem mais: isso traria opacidade para o que tomávamos como transparência – a opacidade do infinitismo, do um-unitário. *Finitude radical, ou o começo, é transparência* – podemos, ao menos por ora, tomar isso como uma fórmula. Não uma afirmação, nem um questionamento, mas, *antes*, como um primeiro passo na elucidação da “relação” entre eles e o comparecimento.

Espaço e tempo como transparência: como “vazios”, mas não no sentido absoluto de uma grade ou moldura para o mundo. Uma tal noção de absoluto, com efeito, é imanentismo infinitista por excelência. O vazio aqui é antes o da finitude. O finitismo kantiano – que, é claro, mostra-se ao final das contas como mais um infinitismo – parece ter captado essa ideia, sem no entanto levá-la realmente a cabo. Kant procurou se manter fiel à ideia de um começo finitista evitando fazer o caminho de volta, evitando construir a partir dos conceitos transcendentais de espaço e de tempo. Mas o que é a difícil tarefa de elucidação que buscamos aqui preparar, Kant a tomou como a mera distinção transcendental entre fenômeno e coisa em si.²¹⁹ Dessa maneira,

²¹⁹ Cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*.

seu finitismo²²⁰ “evita” o caminho de volta restringindo-o ao âmbito dos fenômenos e proibindo-o no da coisa em si. Mas a ideia do transcendental, de um vazio que não é um absoluto, de uma transparência como o que vem *antes* tanto temporal como espacialmente, é algo que precisamos ainda, com Laruelle, explorar.

Podemos agora reler o começo como “entamer” e o “ultratrascendental”, como eles aparecem em Derrida,²²¹ como essa transparência mesma. O ultratrascendental nada mais seria do que o transcendental finitista radical, ao passo que o entamer ou o que chamamos de começo complexo é precisamente a transparência que não é uma moldura absoluta, mas o que aparece sem ser pleno, isto é, sem ter substrato: em suma, o que transparece. O rompimento relevante com Derrida aqui parece ser “somente” com o movimento de volta, com a ideia de que a escritura é o tornar presente. Vimos que esse movimento de volta é pensado como ritmo, de modo que certamente não se trata de uma mera redução, uma vez que não há aquilo a que se reduz, já que ele não está nunca dado, mas sempre “modificado” pela batida mesma. Mas, por sutil e nova que seja essa maneira de pensar a construção e a obra, ela seria, de acordo com Laruelle, nessa sutileza mesma, um mero subproduto da obra, do poder, do Estado. Poderíamos dizer que, assim como Kant, Derrida também comparece, também procura fazer justiça a um finitismo radical – aliás, como e em que medida o comparecimento move a filosofia é algo que precisamos abordar quando retornarmos ao nosso “diagrama platônico” - , mas falha em um certo ponto, com o adendo de que a falha agora é algo a ser abraçado, algo que faz parte da lógica “finitista” mesma. Falha que, como vimos, também é de certa maneira acolhida no finitismo radical de Laruelle. Derrida é uma espécie de pedra no sapato de Laruelle – que explicitamente dialoga com seu pensamento em parte significativa de seus textos – porque a diferença (ou “indiferença”, em última instância) com relação a seu pensamento é crucial para que seu projeto seja compreendido. Para Laruelle, é como se Derrida tivesse chegado a um beco sem saída na filosofia (por meio de um recuo até a uma “tautologia suprema” – cf. *Philosophies of difference*), o que permitiria colocá-la em perspectiva ou vê-la como uma estrutura. O problema é que colocar as coisas nesses termos é ainda usar o aparato filosófico – e é por isso que quando é assim que Laruelle se expressa, ele enfatiza que se trata de uma introdução à sua “não-filosofia” *para filósofos*.²²² Mas em *Une biographie*, Laruelle pensa poder colocar as coisas de uma maneira já não filosófica. Por tentador que seja ler seu projeto como colocação

²²⁰ É claro que o finitismo de Kant também tem o seu lado prático da moeda. A autonomia pressuposta pelos conceitos da razão prática pode ser lida como uma das faces da existência. Cf. Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

²²¹ Cf. parte I acima.

²²² Cf. *Philosophies of difference*.

em perspectiva da filosofia – e isso é até mesmo uma falha “necessária” em um finitismo que de outro modo seria intrinsecamente incapaz, na sua radicalidade, de conseguir a adesão de alguém - , ele se mostraria em seu aspecto radicalmente não-filosófico... precisamente nisso. Isto é: na sua absoluta inutilidade, na sua incapacidade de arregimentar qualquer apoio que seja se não for colocado nesses outros termos. De outro modo, ele teria que contar com a gratuidade da finitude radical, a mesma do suicídio gratuito ou da transparência do espaço e do tempo – o que, convenhamos, não é fácil para o pensamento enquadrado na alternativa questão/afirmação. Essa “ruptura” com o prático, com a obra, essa unilateralidade é o ponto que é levado a sério ao extremo por Laruelle. E isso significa: a inclusão da falha, do fracasso, não é vista como “solução” – nada se resolve com ela, pois afinal não se trata do aparato problema-solução associado à alternativa questão/afirmação. Reconhecer a falha não nos livra dela, muito pelo contrário: significa que continuamos a comparecer, continuamos recebendo o chamado para fazer justiça à finitude. Em outras palavras, não basta dizer que não se trata mais de sim/não e, mais profundamente, que não somos nem Gregos, nem Judeus, mas também ambos. Não basta justapor lado a lado, comunitariamente, as comunhões. A finitude radical não pede uma solução nem, de maneira mais importante, que se reconheça como tal ao acolher seu fracasso. Ela pede comparecimento, sem cessar. O comparecimento só pode passar para um segundo plano quando há um certo direito já constituído, desde o qual faz sentido dizermos que podemos, ou temos o direito, de deixá-lo para trás. Mas essa apelação nunca realmente se aplica ao comparecimento, anterior como ele é a todo direito. Talvez por isso a “filosofia” ou “não-filosofia” ou como quer que a chamemos nunca para: ela nunca é eloquente o suficiente, porque é impossível ser eloquente para a existência. A existência é antes um distanciamento – ou melhor, uma transparência, um distanciamento sem termos que são distanciados – de qualquer eloquência, de qualquer tentativa de tornar uma voz plenamente presente – mesmo quando essa voz é aquela que proclama seu fracasso.

Enquanto Kant troca a radicalidade da finitude pela distinção transcendental, e Derrida pelo lado a lado comunitário das comunhões, pelo abraçar o fracasso, Laruelle não cessa de comparecer. Para sermos o mais claro possível: a diferença – ou indiferença – entre Laruelle e Derrida é que Laruelle percebe que fazer justiça à finitude radical não é calar o seu chamado de uma maneira ou de outra, mas sim não cessar de atendê-lo. Mas não se trataria nesse chamado de uma nova voz e assim de um retorno à metafísica da presença? É uma voz – na medida em não é silêncio – e é uma presença – na medida em que é um presente, em toda sua transparência. Presente fantasmagórico, espectral. A mesma voz e a mesma presença insólita que continua

assombrando a escritura enquanto arqui-escritura. O problema com a arqui-escritura (como ela não é origem? etc.) é, antes de uma faceta da circularidade, ele mesmo uma presença espectral, uma voz diante da qual comparecemos, como diante da pergunta: fazemos assim justiça à finitude? Mas colocar as coisas dessa maneira talvez já não faça a justiça que buscamos. Não se trata de colocar uma questão, e de esperar então uma resposta sim/não. Também não se trata de encontrar uma afirmação anterior a toda questão – não se trata assim de dogmatismo. Não há, a rigor, *problema* com a arqui-escritura. O que não significa que ela deva ser abraçada, acolhida em um lado a lado com a ideia de origem: a tautologia “ou sim, ou não” que daria lugar à desconstrucionista “nem isso, nem aquilo, e ambos” – se a primeira tautologia pode ser recusada junto com a metafísica da presença, a segunda seria irrecusável (por qualquer aparato filosófico, isto é, do paralelismo unitário entre o condicionado e o condicionante) e por isso “suprema”. Há espectralidade, transparência com a arqui-escritura: na sua – assim como de todas as as coisas – falta de eloquência, a voz do comparecimento.

Temos de reconhecer, no entanto, a dificuldade de pensar essa transparência de outra maneira que como diferença. Lembremos, no entanto, da estrutura de Nancy. Ela pode parecer a diferença à primeira vista, na medida em que nela também não há termo. Mas há mais de uma filigrana, um aspecto micro que devemos considerar, de modo que não devemos nos contentar com nosso esforço em pensar o sem termo e, cansados, pensá-lo todo em bloco. Esforcemo-nos, pois, em enumerar tudo aquilo da estrutura que não está na diferença: 1) a estrutura não faz o caminho de volta, uma vez que nela não há ordem o suficiente sequer para isso; 2) o fantasma que assombra a arqui-escritura e a diferença é precisamente a finitude radical do empilhamento estrutural: empilhamento sem um antes e um depois, empilhamento que é presença espectral, transparência, que é “aplicada” sobre a opacidade involuntária da arqui-escritura; 3) o empilhamento estrutural é justaposição, assim como a diferença que não é nem Grega, nem Judia e ambas: aqui a confusão faz todo sentido, porém o lado a lado é não rítmico, como o “pá” que ainda não virou batida, ou o começo que ainda não começou nada – e, sem ritmo, sem movimento de retorno. O que equivale a dizer que o estrutural deve ter uma outra relação como as comunhões do que a da mera convivência. Mesmo que se pense que essa convivência deva ser como que recriada, reconquistada a cada momento, ainda há o momento de retorno, o momento de solução-no-conflito. Não é porque essa relação ainda é obscura que devemos apressadamente tomá-la como o que logo de saída salta aos nossos olhos – olhos de filósofos -, isto é, a convivência comunitária. O humano, ou o não humano, o androide em suma, como à imagem e semelhança do filósofo-político, o filósofo da comunidade. Nancy deixa explícito

que a questão da comunidade não é apenas mais uma questão filosófica: filosofia e comunidade estão ligadas de maneira muito mais orgânica. Um problema com a comunidade estaria por trás até mesmo do ato de escrever, como ele nota citando Bataille.²²³ Há algo de errado: um dentro e uma exterioridade que o solapa, mas que logo se vê que não se trata simplesmente de afirmar um dentro, mas o “fora”, que agora não é mais fora, mas que ainda assim parece constituir um dentro, e assim por diante. Sem problema de comunidade, não há não somente o ato de escrever, mas de modo mais geral a escritura mesma: apenas a comunhão perfeita, sem qualquer mediação. Mas a comunidade nada é senão o caminho de volta pré-programado: um problema e a prefiguração de sua solução. A minoria pensada a partir do poder. Contra Nancy, a estruturação não se esgota, muito pelo contrário, com a ideia de comunidade.

Precisamos nos deter mais nesse ponto: ele é crucial. A comunidade da finitude em Nancy, ou comunidade dos mortais, que podemos chamar ainda de comunidade do fracasso (fracasso de toda comunhão ou obra), é pensada pelo e para o homem-filósofo. Ela não pensa o homem enquanto tal, mas o homem – ou o androide – enquanto mortal, enquanto fundamentalmente fracassado. Há um complexo unitário operando aqui, a saber, o homem-enquanto-fracasso. Não é por acaso, então, que a comunidade – a comunidade mesma, isto é, enquanto diferente da comunhão – sempre fracassa: ela é desde sempre unitária e portanto comunhão. Mas, uma vez que ela é precisamente a comunidade *do fracasso*, é fracassando que ela é consumada, de modo que seu fracasso é seu sucesso. O que acontece aqui? Há uma circularidade, ela mesma dependente de uma unidade inicial, que se reconhece enquanto tal, e assim *se afirma enquanto tal*. Unidade inicial: complexo unitário homem (androide)-fracasso; circularidade: o fracasso em se conseguir pensar como fracasso (a comunhão em torno da unidade fracasso); e, finalmente, o reconhecimento de que ainda se trata de fracasso afinal e, assim, bastaria afirmá-lo (o fracasso é o sucesso). O que equivale a se reconhecer uma fraqueza e se contentar com isso. Se reconhecer uma fraqueza é uma virtude, isso não faz, no entanto, a fraqueza ela mesma uma virtude. Não é porque reconhecemos a circularidade que isso é suficiente para nos contentarmos com ela. Se o fazemos, não *precisamos* fazê-lo. Há uma decisão aqui. De acordo com ela, a fraqueza é vista como uma virtude e então recebe o nome de “finitude”. Nome inadequado, é claro, uma vez que finitude não pode ser uma virtude, não pode ser algo a que queiramos nos apegar. Mas, diria o filósofo da finitude, como não poderia ser inadequado? – como não poderia ser fracassado? É por isso que Laruelle diz que filosofias

²²³ Cf. La communauté desoeuvrée.

da diferença como a de Derrida chegam até essa decisão.²²⁴ Mas, nessa decisão, essas filosofias só conseguem ver “finitude” e fracasso: o fato de ser decisão só reforça, para elas, a ideia de homem-fracasso. Elas não podem ver além porque para elas o complexo unitário mesmo é prova e confirmação do fracasso. Os outros “uns”, as outras lógicas do Um para as quais Nancy se mostra aberto, na verdade são ainda regidas por um Um superior e unitário, a saber, o um do complexo unitário entre a comunhão e seu fracasso. Em outras palavras, é só como lógicas do fracasso que as outras lógicas do Um são assim pensadas.

Com as filosofias da diferença, chegamos, então, à decisão. Não precisamos parar por aí, exaltando a “finitude” que deve haver em uma decisão enquanto tal. Se há decisão, há algo anterior a ela. Mas o anterior a ela faria com ela unidade, e então novamente não teríamos nada além do fracasso? Bem, esse é o ponto. O “anterior” aqui não se limita ao que “*torna possível*”: assim não se sairia do complexo unitário, sob a forma bilateral da relação condicionante/condicionado. É claro que não há necessidade que deduza o condicionado a partir do condicionante, mas o “caminho de volta” que há aqui é outro: tudo o que há em um tal condicionante vem do condicionado, e isso o liga a ele intrinsecamente, de modo que é nessa unidade que se faz o retorno. É essa unidade que faz com que, por exemplo, se diga que o transcendental está limitado a uma correlação e não às “coisas em si mesmas”: afinal, se o transcendental é *pensado* enquanto condição, como ele poderia romper com a unidade constituída por esse pensamento e ser *real*?

O que há então *antes* dessa decisão? *Realmente* antes, e não mais uma faceta da unidade simplesmente assumida? Bem, a questão sobre o que há, é claro, já está mal colocada: ela faz sentido em um pano de fundo metafísico, que não é mais o nosso. Não vamos, portanto, também cair no caminho já batido de dizer que não há nada ou, antes, que se trata de um Nada. Pois o aparato da finitude na versão das filosofias da diferença não nos serve aqui, como acabamos de ver. *Reconhecer o fracasso pode ser uma virtude, mas isso não faz uma virtude do fracasso mesmo* – eis mais uma fórmula que nos orientará em nosso trajeto. A não ser para o homem-filósofo-político-comunitarista. Para ele, o fracasso é uma virtude, pois é a sua imagem no espelho. O projeto anti-mito da filosofia nunca é levado a cabo; aliás, a ideia mesma de mito é suspeita, como no “mito do mito” de que falamos mais acima. De qualquer maneira, o mito nunca é substituído pelo fundamento – e, se porventura o fosse, o que distinguiria o fundamento da presença plena que é sobretudo...mítica? Por mais que a generalização da filosofia e do

²²⁴ Cf. *Philosophies of difference*.

deferir da diferença²²⁵ tenha nos parecido pertinente, o homem ou o androide de que então se trata não é o homem enquanto tal, mas o homem enquanto fracasso. Complexo unitário, ou, nesse caso, unificação entre homem e fracasso. O fracasso como uma “virtude”, portanto, nada mais é do que o homem como fracasso (para o filósofo). A decisão em se tratar o fracasso como virtude, dessa maneira, é equivalente à de se tratar o homem não enquanto tal, mas enquanto fracasso. Em outras palavras: é equivalente à de se tratar o Um do homem enquanto tal como o um unitário do homem-fracasso. É por isso que a decisão é uma cisão do Um em unidade, em uma unificação entre o homem e como ele aparece – o logos – ao filósofo; nos termos de Laruelle, trata-se assim do *paralelismo antro-po-lógico*.

Assim, parece claro: temos que pensar o Um anterior à decisão, à sua cisão no paralelismo e portanto à sua transformação em um unitário. Uma outra lógica do Um, portanto? O problema é que assim ainda se trataria de *uma* outra lógica do Um, e “uma” no sentido unitário.²²⁶ Ou seja: o finitismo radical mais uma vez se perderia na opacidade de uma unidade superior, simplesmente assumida, e que dessa maneira abarca com seu infinitismo uma totalidade – abarcar esse que, em última instância, nada mais é do que uma redução prévia, que só precisa vir à luz, por exemplo na solução de um problema que já estava de antemão prefigurada nele mesmo. Temos que nos manter fiéis ao Um não unitário, à “singularidade”, ou às “minorias”, ou simplesmente ao “homem ordinário” até o fim. Portanto, não se trata aqui da obra de *uma* outra lógica do Um, na mesma medida em que não se trata mais do prático. A “ciência do homem ordinário” é absolutamente teórica, muito mais do que o trabalho de qualquer lógico ou matemático.

4.23 Teoria e intelectualismo

É interessante como a contemplação teórica foi usurpada do homem ordinário pelo filósofo. Enquanto o homem ordinário olha para o abismo e pensa, sem motivo algum, em se atirar nele; olha para sua mão desvinculada de todo fim/meio do prático, e vê nela o que bem poderia ser o carangueijo de Antoine Roquentin da *Náusea*.²²⁷ Roquentin sente náuseas – ou a náusea – com sua mão-carangueijo: a dificuldade da existência enquanto tarefa. Não é de se supor, no entanto, que uma criança vendo animais em suas mãos fiquem enauseadas com isso. O lúdico infantil, no entanto, é ao menos tão existencial quanto a gravidade existencialista. É

²²⁵ Cf. acima.

²²⁶ Cf. Une biographie de l’homme ordinaire.

²²⁷ Cf. Sartre, A Náusea.

claro que desde cedo ele é canalizado para simulações da vida adulta, mas sua “economia restrita” não é capaz de reduzir sua “economia geral”, seu puro dispêndio, “sem sentido” e contemplativo. Não é que, por faltar-lhe gravidade, esse lúdico esteja isento de tarefa. Também ele deve comparecer, também ele deve uma vez mais fazer justiça à finitude. Não é de pouca importância, certamente, que o comparecimento possa se dar completamente à parte do trabalho que nos acostumamos a chamar de “intelectual”. O comparecimento infantil ocorre no que foi estabelecido por uma obra como “imaginação”. Uma vez essas distinções estando inoperantes, podemos ver no outrora “mundo imaginário” infantil a justiça à finitude. O pensamento da criança facilmente se entrega aos “devaneios” da “imaginação” porque nela a obra filosófico-metafísica está ainda a ser construída por meio de sua “educação”. Antes de desejar conhecer, o homem ordinário “deseja” o “devaneio”, ou melhor, comparece. O lúdico infantil é, assim, mais contemplativo, mais teórico do que qualquer “conhecimento teórico”, que só faz sentido enquanto obra e portanto enquanto prático. Notemos que não há caminho de volta no comparecimento infantil. As ideias de importância da imaginação para o “desenvolvimento” da pessoa, de imaginação como algo com uma relação pré-figurada com a realidade, bem como a ideia de construção de mundos imaginários, são todas ideias estranhas ao comparecimento da criança. A ideia de imaginação como negação da realidade, em especial, só pode aparecer posteriormente, imposta por adultos ansiosos por tornar as crianças aptas à obra.²²⁸

E aqui cabe então a pergunta sobre se, da mesma maneira que o homem para a filosofia é pensado à imagem e semelhança do filósofo, não seria o caso de que o homem ordinário de Laruelle é pensado à imagem e semelhança do intelectual. Com “intelectual”, queremos aqui dizer alguém que já compartilha de uma distribuição prévia de valores como tolice/relevância, de modo que a elucidação da relação com a filosofia e a metafísica é algo relevante, ao passo que a “imaginação” infantil, em si mesma (não para fins educativos, terapêuticos etc.), é tolice. Pois, *para a criança*, não há certamente urgência alguma de se esclarecer a relação entre o seu lúdico e o que os adultos chamam de realidade. E não é verdade que há uma redução da realidade ao imaginário na criança: em primeiro lugar, essas distinções sequer estão operantes nesse nível; em segundo, é certamente raro que uma criança tente voar por imaginar ter asas, por exemplo. A natureza da relação está em suspenso e, o que é mais importante, ela sequer aparece como um problema. O que não significa que não haja relação. Mas talvez não seja o caso que ela precise ser elucidada. Laruelle pensa a finitude radical como tendo que lidar de

²²⁸ Cf. Magda Costa Carvalho, “*será que a voz que ouvimos por dentro é a mesma que as pessoas ouvem por fora?*”, sobre o pensamento infantil às margens da racionalidade, na partilha comunitária ao invés da condescendência da comunhão, de modo a eventualmente permitir “reinaugurar um permanente recomeço”.

uma maneira ou de outra com o infinitismo – mas não se trataria isso mesmo de infinitismo? Pois o que temos aqui, senão uma solução pré-figurada em um problema? – a saber: primeiro entra-se de acordo sobre que lidar com o infinitismo é um problema e, depois, procura-se resolvê-lo por meio da elucidação da relação. Isso tudo com os passos implícitos: há algo como o infinitismo (para o que o “mito do mito” poderia já nos deixar desconfiados); o que são problemas, e que ele existem; e que lidar com o infinitismo é um problema. Se a solução, nesse caso, não vem ela inteira da pré-figuração, ela, no entanto, precisamente na ideia de que precisa haver algo nela de “independente” do infinitismo, mostra-se paradoxalmente dependente dele mesmo. A solução contra o infinitismo – as condições de uma tal solução, ao menos – é pré-figurada nele mesmo.

Mas, o que fez do infinitismo um problema em primeiro lugar? Como se reconhece um infinitismo? Em suma – e melhor – de onde vem o procedimento de *diagnosticar* um certo estado de coisas? Nos momentos em que Laruelle explica seu projeto para intelectuais – isto é, como partindo de um diagnóstico a respeito do infinitismo, filosofia, metafísica etc. – facilmente lhe concedemos a liberdade de um prelúdio, que entendemos ser como uma porta de entrada ou escada wittgensteiniana à qual não devemos nos apegar muito. No entanto, colaboramos tanto com a leitura na medida em que somos intelectuais. Fazemos diagnósticos, inclusive nos auto-diagnosticamos precisamente como intelectuais. Sabemos sobre escadas wittgensteinianas e prelúdios. E, para coroar a coerência disso tudo, sabemos que uma finitude radical não poderia ser diferente: seu momento de fracasso é inevitável, mesmo que, como Laruelle, não se faça do fracasso mesmo uma virtude. Mas o homem ordinário não é intelectual. A finitude mesma, portanto, não compartilha dos jogos mentais dos intelectuais. A ideia de pensamento como comparecimento muda tudo: a ruptura com o *modus operandi* intelectual – muito mais geral do que o filosófico ou o científico – é radical. Inclusive, ela não é uma ideia de um intelectual sendo intelectual. Ao falar de comparecimento, Nancy não faz mais do que invocar o homem ordinário que ainda há nele. Não há muito o que se discutir – intelectualmente falando – sobre o comparecimento em si. Provavelmente não é por acaso, aliás, que seu texto intitulado “La comparution” não esclareça praticamente nada sobre o que isso seria no final das contas, frustrando nossas expectativas intelectuais. *Existência* – comparecer é existir, isso Nancy deixa claro mais de uma vez. A ideia mais ordinária possível – existência – ainda assim foi capturada pelos existencialistas, que prontamente se esquecem do homem ordinário para colocar o foco em dramas intelectuais sobre o suicídio ou sobre como dar sentido às coisas.

Essas questões são bem tardias, “inteligentes” demais, bem longe de *tolices infantis* ou dos “meros” devaneios.

A existência não é, como dissemos mais acima, um infinitismo do sujeito: não é que, realidade e imaginação sequer estando operantes, estaríamos então livres para moldar tudo de acordo com a nossa vontade. Mas isso não significa que uma opacidade tenha que ser inserida na equação para evitar esse sujeito supremo, como faz Sartre com o seu *Ser-em-si*.²²⁹ Pelo contrário: é a transparência mesma que garante que não se trata de um infinitismo do sujeito. Portanto, se pensamos que o comparecimento é antes o impulso ao devaneio, à desconcentração, à “imaginação”, contra o qual nos esforçamos constantemente; se pensamos que o comparecimento é como que uma espécie de caldo primordial, como um caldeirão do qual não podemos prever o que sairá, que distinções nascerão (ou se fará sentido falar em nascer, distinção – ou mesmo “sentido” ou “falar”) – isso está o mais distante possível de um vale-tudo sob medida para as expectativas egóicas que eventualmente possamos ter com a dissolução de um em-si enquanto opacidade.

Não é que o comparecimento, contra esse vale-tudo, teria “sua lógica”. Unidade e logos seriam assim invocados de maneira completamente impertinente. Porém, há um rigor no comparecimento: note que não se trata de um liberar-se, mas de um colocar-se diante de um tribunal (mesmo que seja um “tribunal sem tribunal”). Não há tribunal nesse tribunal, no sentido de que não há um critério último para a finitude. Estamos, como existência, jogados, para jogo, em jogo – sem que isso signifique a liberdade de um sujeito, é claro. Mas, como? Em primeiro lugar, “estamos” – quem? Como fica agora *falarmos* “nós”? Agora que comparecimento e comunidade (que é sempre comunidade dos androides filósofo-políticos) não andam mais juntos, quem comparece no final das contas? Para Laruelle, a ciência do homem ordinário é também uma ciência da solidão: não o homem que é isso ou aquilo, ou em meio a outros homens, mas o homem enquanto tal.²³⁰ O comparecimento se conjuga em que pessoa, se não mais na primeira do plural? Não se trata tampouco de um pensamento de primeira pessoa do singular, nem no sentido tradicional de sujeito, nem no sentido de um discurso situado, indexical (Bensusan, Levinas). Terceira pessoa, muito menos: uma visão desde lugar nenhum só pode ser infinitista. Se consideramos que as pessoas gramaticais são opções previamente dadas para o pensamento – o que é uma suposição e tanto, diga-se - , resta-nos a à primeira vista

²²⁹ Cf. Sartre, *O ser e o nada*.

²³⁰ Tristan Garcia, um autor geralmente associado ao movimento do Realismo Especulativo, também dá foco à ideia de um “só”, no contexto curiosamente parecido de procurar pensar *a coisa* enquanto tal, ao invés do homem. Cf. *Forme et objet*.

estranha alternativa da segunda pessoa. (Falamos aqui ainda na primeira pessoa do plural para que o texto possa ainda fazer sentido para o leitor, sem uma ruptura abrupta. O quanto isso significaria que ainda nos comprometemos com uma comunidade ou comunhão ainda precisaria ser elucidado).

Analisemos essa alternativa, deixando de lado no momento a possível fraqueza de proceder dessa maneira por simples exclusão. Em primeiro lugar, salta aos olhos que o discurso em segunda pessoa é o mais frequentemente escolhido em contextos lúdicos. Mesmo que de forma implícita, quando, por exemplo, se brinca já se assumindo personagens: “eu sou x e *você* é y” é o que ao menos se subentende nessas ocasiões. Quando a brincadeira começa espontaneamente, sem momentos explicativos, ela é claramente mediada por uma voz silenciosa como “*vocês* são x e y, e estão na seguinte situação A”. O discurso em segunda pessoa é explícito em jogos como os de RPG (Role Playing Game), em que o jogador chamado de “mestre” narra em segunda pessoa os eventos pelos quais os demais jogadores terão que passar. Mais uma coisa deve nos chamar à atenção: a sentença judicial também é em segunda pessoa, mesmo que de forma implícita como em “o réu fica obrigado a...”, que claramente equivale a “você, réu, fica obrigado a...”. Lembremos, finalmente, que comandos e imperativos também são em segunda pessoa. Por um lado, a leveza do lúdico; por outro, o peso do comando e da sentença. Um paralelo pode ser visto aqui com o peso e a leveza nos dois sentidos de arché (cf. Bensusan, e acima, p.): o sentido de comando e o de *começo*. Haveria aqui mais do que um simples paralelo? Peso e leveza: estaria aí a “relação”, ou um primeiro vislumbre dela desde o caldeirão do comparecimento, entre o comparecimento e “seu outro”, “sua negação”, “seu esquecimento” ou como quer que eventualmente se caracterize isso?

Pois está claro que algum elemento de desaceleração há na finitude radical. Se não podemos simplesmente tomar sem mais os conceitos de “imaginação” e de “realidade”, não podemos tampouco, e pelos mesmos motivos, conceber a finitude radical como uma espécie de produção sem freios. De todo modo, o simples “fato” de que “há” comparecimento, isto é, um chamado para se *fazer justiça* à finitude, já significa por si mesmo que uma *injustiça* é de certa maneira espontânea. Haveria, talvez, uma espécie de sedimentação da leveza, que resultaria no peso e, assim, na injustiça à finitude?

A diferença entre segunda e terceira pessoa talvez seja também uma abordagem preliminar da “constituição” da injustiça à finitude. “Mundos imaginários” e devaneios não são em terceira pessoa; no máximo, eles são *como se fossem* em terceira pessoa. Se, no meio da escrita deste texto, passo a “imaginar” que há dragões e unicórnios, obviamente não acredito

que seja assim, de modo que apenas se subentende um certo “suponha que...”. Mas, é aqui nossa hipótese, em algum momento esse “suponha” perde a leveza do lúdico e ganha o peso de um imperativo. Então, “supor x” não é significativamente mais algo como uma “ampliação de horizontes”, mas antes uma restrição: “você deve supor x” – eis a forma que a segunda pessoa passa a ter. Eventualmente, o imperativo leva adiante a sedimentação e torna-se afirmação, torna-se terceira pessoa: “há x”. Como, no final das contas, a leveza torna-se peso? O “suponha” da leveza, por mais leve que seja, implica no entanto que, se há engajamento nessa suposição específica, um certo “deve” começa a se sedimentar como resultado desse engajamento mesmo. Em outras palavras, para se manter na suposição – e é isso que se deseja na medida em que há engajamento – *você deve* supô-la. Não se trata aqui de algo muito distante da ideia de “suspensão da descrença” quando se assiste a um filme, por exemplo. Para que haja essa suspensão, é preciso que o filme cativa o espectador, que ele o engaje minimamente – e então, como resultado, o espectador passa a tratar a suposição proposta como um imperativo (ainda bem leve). Digamos, agora, que essa economia incipiente do mero engajamento comece a ganhar complexidade; por exemplo: por meio de elementos obscuros da suposição que convidem ao esforço de esclarecê-los; com a relevância crescente da exploração da suposição em um certo grupo (para manter-nos no exemplo do audiovisual, pense em fóruns de internet para a discussão de séries); ou, no limite, com a dependência da suposição para a manutenção de um certo bem-estar. Dessa maneira, eventualmente o que era o imperativo fraco da suspensão da descrença passa a ser o de intensidade média, que toma a forma de algo como “se você gosta disso e disso, então suponha isso”. Mesmo que isso ainda esteja distante da transformação do imperativo na afirmação, o que é importante aqui é o seguinte: na medida em que há uma economia, e que essa economia pode se desenvolver, é perfeitamente inteligível a ideia da passagem da leveza lúdica para o peso da afirmação.²³¹

Assim, a finitude da segunda pessoa passa a ser injustiçada no infinitismo da terceira pessoa ou da afirmação. Pensar – o exercício da finitude – torna-se então o comparecimento na sua versão mais pesada, a saber, a de se colocar diante do tribunal sem tribunal. Uma injustiça foi cometida, e ela precisa ser reparada – eis o peso. E é assim que o comparecimento pode aparecer, para intelectuais, com o peso por exemplo desta tese mesma, ou então do projeto de Laruelle. Mesmo que ele nunca tenha realmente sido um vale-tudo, mesmo que mesmo para o

²³¹ Cf. Rafael Haddock-Lobo, *Caminhos, encruzilhadas, porteiras e feitiços para uma filosofia popular brasileira*, 2022, para uma perspectiva, desde as macumbas e o pensamento popular brasileiro, do que aqui chamo de sedimentação. Nas macumbas, a pisada no sedimentado é também abertura de caminhos (encruzilhada) de reencantamento e feitiço – nesta tese, da palavra que enfeitiça na medida em que há a modéstia do homem comum em aceitar o convite para brincar.

homem ordinário ele desde sempre tenha as regras mínimas do engajamento leve, é com a injustiça que se pode falar de peso. É com a injustiça que não só há o peso de um comando, *mas também* o peso de que o comando dê lugar à justiça da finitude sob a forma de um começo. Aliás, toda a explicação acima de como a injustiça tem lugar também só faz sentido desde a ótica do peso – o peso desta tese, como dissemos. Mas o peso é por si só já uma injustiça à finitude: não se pode abordá-la de maneira pesada. Dessa maneira, não só a questão do começo já não é justa para com a finitude, mas também essa constatação mesma. O que é uma outra forma de se colocar a ideia de que não há caminho de volta da finitude à infinitude. E isso, por sua vez, equivale a dizer: ser intelectual é já fazer injustiça à finitude.

A sedimentação da leveza em peso por meio da complexificação econômica não significa, no entanto, que o homem ordinário pensa sobretudo no modo do peso. Ele se engaja em economias mais complexas, mas a leveza continua a levá-lo, a colocá-lo à deriva como uma pena (ou um pólen disseminante, talvez?) ao vento. Nem que essa deriva seja vista como uma “obsessão”, uma imersão em uma economia que já constitui um certo peso. Pois a imersão é um deixar-se levar, sob a forma de um aparente sucumbir abaixo de um peso não administrável. Sob a ótica do intelectual, ou simplesmente da pessoa de “bom senso”, trata-se de fato disso: uma vida que é consumida em uma obsessão – “consumida” em uma economia que não é a do peso tão pesado que já não aparece como peso, mas como meramente dado. Consumir-se no peso que já é dado não aparece como consumir-se. Porém, deixemos claro: na *nossa* ótica (não apenas do intelectual ou de quem tem bom senso, mas na ótica do *nós*, da primeira pessoa do plural, da comunidade) a obsessão é de fato o consumir-se de uma vida. Não há como defender a obsessão, não importa o que digamos – nem o que *eu* diga ou o que *se* diga. E quanto à segunda pessoa, do lúdico que eventualmente torna-se imperativo? Mas “ela” não defende nada. Não “há” defesa na leveza do lúdico.

PARTE III:
Brincadeira

5 “Filosofia” em segunda pessoa

O “lúdico” não “pode” ser “acessado” pelas pessoas gramaticais (nota: aqui as aspas começam a estar por toda a parte, e serão omitidas para evitar redundância) nas quais se espera que uma tese seja escrita. Ele só pode aparecer como absurdo ou como mera tolice. “No final das contas, o que alguém faria com o que está sendo dito neste texto? Ou, apenas, que impacto ele pode ter nas discussões do pensamento contemporâneo? Como ele se justifica, afinal?” – eis perguntas inteiramente legítimas que filósofos e intelectuais de maneira geral farão ao ler o que está escrito aqui. Aliás, são perguntas que eu faço, com plena confiança de sua pertinência. Vocês – eu incluso -, após mais de 140 páginas, verão o rumo que a discussão tomou e, com um ar fatigado, lamentarão o tempo e a esperança investidos no que pode ter parecido inicialmente um bom trabalho de filosofia.²³² Vocês dirão, talvez, com uma certa vergonha alheia, mas também de si mesmos por terem sido mesmo que involuntariamente até um certo ponto cúmplices do que acabou de acontecer, que é lamentável que a pesquisa filosófica (ou algo sob uma máscara de pesquisa) tenha chegado a produzir o que está diante de seus olhos. Mas há também uma certa probabilidade de que você veja o que foi feito com uma certa benevolência: é importante que modos de pensar para além do “intelectualismo” tenham sido colocados em primeiro plano. Mas você sabe que o mérito começa e termina por aí mesmo: nada virá disso, e tudo se seguirá como se nada disso tivesse acontecido. Você olhará para as linhas e folhas que se *empilham* futilmente e, com *preguiça*, pensará em quantas vezes mais você ainda terá que passar por coisas semelhantes.

Você lerá essa mudança do discurso para a segunda pessoa e compreenderá o que se quer aqui. Então, talvez, aplaudirá em silêncio uma certa ousadia, com certeza, bem como, quem sabe, um razoável rigor metodológico, suficiente para fazer essa quebra com algo tão estabelecido quanto o uso da terceira pessoa em uma tese.²³³ Mas há também toda a possibilidade de que, eventualmente à luz da referência ao livro de Italo Calvino na última nota, uma certa impaciência e má vontade comece a crescer em você: parece que se trata principalmente de um recurso para impressionar e ocultar a frustração que você estava sentindo

²³² Devo a ideia de fazer a troca para a segunda pessoa a *Se um viajante numa noite de inverno* de Italo Calvino.

²³³ Cf. Carlos Coêlho, *Por outra escrita filosófica: metafísica, poesia e escrita* – a partir de Jean-Luc Nancy, 2018, para a ideia de poesia como estilo de escrita filosófica, uma poesia que não se escreve, mas se *co-excreve*. Uma mera co-escrita equivaleria a um “nós” de comunhão, ao passo que o “ex” marca a ideia do entre, do limite, do *em* comum da comunidade. O passo que você dará aqui, no entanto, será antes o da modéstia do homem comum do que o do homem-para-o-filósofo (que ainda dominaria a ideia de comunidade) ou mesmo o do homem-para-o-intelectual (que ainda domina a ideia de rigor).

a essa altura do texto. Mas, já que o texto mesmo lhe lembrou da ideia de suspensão da descrença, você me concederá esse artifício, dado também o tempo que foi investido por você: “Ok, vamos ver onde isso deve me levar” – você dirá então.

A conjugação no futuro começará a lhe chamar à atenção. Primeiro, ela lhe irritará: “pare de dizer o que devo pensar” – apenas para, em seguida, você ponderar que o discurso em terceira pessoa não é tão diferente nesse aspecto, talvez mais insidioso até, por se mascarar em uma pretensa visão desde lugar nenhum. Depois, descrença suspensa, você se perguntará por que usar o futuro, se a transparência joga cada coisa para o presente espectral. Bem, você ponderará, ao menos isso explicaria como o futuro está sendo “lido”.²³⁴ Mas, então, lhe ocorrerá: “ele está sendo lido? Por quem? Se o discurso está em segunda pessoa, não é a primeira pessoa do autor que está lendo o futuro. Seria eu? Mas nesse caso seria a minha primeira pessoa. Ok, se a segunda pessoa for um indexical – e não dependeria ela de uma situação? Espera: assim teríamos uma segunda pessoa vinculada à primeira. Mas, como o lúdico mostra, nada está determinado ainda a respeito de quase tudo, muito menos de situações e indexicais. A segunda pessoa lúdica, portanto, não se compromete com essas ideias.” Sim, não é sobre seu eu, mas sobre você. Você-lúdico. Você se lembra de suas brincadeiras, e uma certa ideia do que seria esse você-lúdico começa a lhe ocorrer, o suficiente no entanto para a sua boa vontade momentânea ganhar um novo alento. Afinal, quando nelas você dizia “sou x”, seu eu não era x.

Como que para garantir que a sanidade das concessões feitas não foi ainda perdida, você se certifica: o futuro está sendo “lido” não como futuro metafísico, como uma opacidade que está lá e então é antecipada na leitura ou previsão. Na transparência espectral, o futuro é tão mediador quanto o passado. O presente é mediado pelo futuro: agora nunca é agora, não só porque ele já é passado, mas porque ele não é ainda. De maneira mais rigorosa, o passado não é o que não é mais, nem o futuro o que ainda não é: isso introduziria na transparência uma opacidade do que “é”. Ambos também são presentes, porém no modo espectral da presença. O

²³⁴ Cf. Ursula Le Guin, “The left hand of darkness” e os pensadores *handdara*. Os *handdara* praticam a “desaprendizagem” e eventualmente tornam-se aptos a participar de sessões de clarividência. Não é meramente a revelação de um futuro, um “futuro” no modo da presença, mas, antes, a transparência do tempo enquanto deferimento (donde o desaprender, ou o ser ordinário, comum, ou melhor, *em* comum) que é também “energia sexual” compartilhada – basta pensar sobre a relação entre sexualidade e fantasia. Deferir; transparência; contar história; segunda pessoa; fantasia/energia sexual – e eis que do compartilhamento emerge a “clarividência”. A segunda pessoa da fantasia sexual des sedimentada ou desaprendida – o “você joga”, não em seu estado “pleno” ou “original”, mas no seu ordinário híbrido e em diferença. Um “você joga” que não é um eu falando a outro eu, mas o deferir da relação enquanto tal, como veremos. O futuro “revelado”, assim, não é senão o mostrar-se da infra física de relações (cf. abaixo) relevantes para o caso em questão.

que estabelece que algo já é, enquanto algo já foi ou ainda será, é o jogo de forças na estrutura de mediação que engloba passado, presente e futuro. As forças que resistem, existem – para falar como Bruno Latour.²³⁵ As que já não mais resistem, ou ainda não, não existem mais ou não mais. A plausibilidade disso tudo reforça então mais ainda seu ânimo. “Vou seguir então nesse jogo. André, continue a dizer sobre o meu “personagem” – dirá você, preparando-se para o próximo parágrafo.

E então você se perguntará se é André Arnaut quem fala neste texto. Segunda pessoa: se não é o seu eu que lê o futuro, tampouco se trata do eu designado pelo nome “André Arnaut”. Bem – você pensará - , se se trata mesmo de segunda pessoa, o que pode eventualmente ser colocado em dúvida, isso significa que a metafísica ou o infinitismo suposto quando se fala de “escritores” e “leitores” está em xeque. Pois, de modo breve, o que aí se supõe com a terceira pessoa padrão de um texto “acadêmico” é uma primeira pessoa que escreve tentando contribuir para que se vejam as coisas desde o lugar nenhum da terceira pessoa. O eu “tem ideias” e aí as escreve, o que significa, olhando mais de perto: algo se apresenta para o eu que merece sua atenção, precisamente por ser algo não mais circunscrito à primeira pessoa, algo que transborda para a terceira – eis boa parte da metafísica cotidiana do pensamento. Mas, na segunda pessoa, não se trata mais de ter ideias e colocá-las no papel e expô-las ao escrutínio prévio à sua eventual promoção à terceira pessoa. E, também, não se trata de uma criação em primeira pessoa de um mundo “imaginário” que será então proposto para os outros participantes da brincadeira ou jogo. Se mais acima tínhamos a metafísica oficial do pensamento “racional”, aqui temos a da “imaginação” ou “fantasia”. A alucinação infinitista tentando se passar por mais plausível do que o comparecimento – observa você, ainda fazendo uso do aparato intelectual. Não que o contrário seja verdade: os critérios de plausibilidade não se aplicam no nível da finitude radical. Mas, como você percebe agora, está longe de ser um vale-tudo ao bel prazer de um eu, longe de uma subjetividade de Deus cristão, plenamente presente a si e que, enquanto presença plena mesma, “cria” o mundo. Talvez se trate mais de um demiurgo ou artífice – pensa você, lembrando-se de que bem mais acima neste texto se enfatizou a importância que um tal “diagrama platônico” teria na argumentação. O demiurgo não é uma presença plena a si: ele precisa da khora e das Ideias para sua atividade criativa. Uma vez que elas não são uma visão desde lugar nenhum ou de terceira pessoa (isso precisaria do trabalho do demiurgo para existir), elas são um limite para o poder do demiurgo na medida em que estão em segunda pessoa. Em outras palavras, o demiurgo engaja-se em uma brincadeira, de modo que esse engajar-se é a

²³⁵ Cf. Latour, *Irréductions*.

finitude mesma da segunda pessoa. Finitude – portanto khora – que só pode ser existência – portanto teórica, donde as “Ideias”. A segunda pessoa, você nota, não é um remeter para uma primeira ou terceira pessoa de onde viria uma ordem ou um convite à brincadeira. Ela remete indefinidamente; é por isso que é na khora que ela ocorre. Mas então ela é diferença no final das contas! – você exclama sem esconder uma certa indisposição com todo o caso criado neste texto contra a diferença. A segunda pessoa é deferimento ela mesma! Dizer “você” é deferir, deferimento que sai do foco central quando “você” começa a ser entendido como “seu eu”. Mas, enquanto se trata apenas de “você”, não há nada senão deferimento, indefinidamente.

Demiurgo platônico – você murmura. Não é que uma brincadeira criou o “mundo” como o infinitismo oficial o pensa. Isso seria completar o caminho de volta. Para evitá-lo, você tem toda aquela história de sedimentação que você leu mais acima. Segunda pessoa – você murmura, novamente. Os diálogos platônicos são em segunda pessoa! Não apenas porque enquanto diá-logo estão sempre no entre, no deferir de “você”, mas também porque a “ficção” é uma forma da segunda pessoa assim como a brincadeira.

Mas brincadeiras e demiurgos constroem mundos... Não se trataria aqui de um retorno ao foco na obra? Você se lembra de que o construir da construção é sua finitude mesma em Nancy. Mas então, você também se recorda que não se trata mais de comunidade, em especial da comunidade do fracasso. Você percebe, agora: obra sem caminho de volta não é obra! É tarefa! A brincadeira, os voos da imaginação que tanto nos “atrapalham” em executar as “importantes” obras do infinitismo oficial – em suma, nossa desatenção básica de cada dia, nossa preguiça (pois no final das contas a preguiça é um não querer trocar a brincadeira pela obra, e não simplesmente um fazer nada: mesmo que essa brincadeira não pareça brincadeira, mesmo que seja um devaneio semi-consciente) é o engajamento na tarefa!

Mas agora você pensa que este texto está estrapolando os limites do bom senso com essa “interpretação” do demiurgo platônico. Afinal, aí se trata de uma cosmologia, não de um finitismo radical. Essa primeira reação, porém, logo dá lugar à seguinte ponderação (que você lamenta não lhe ocorrer, a essa altura, de maneira já automática). A “teoria” do demiurgo não é defendida por Platão, mas por um personagem em um de seus diálogos. Levando todo esse cenário em conta, ela não está sendo dita em terceira pessoa, na maneira padrão de uma primeira pessoa que espera transbordar para a terceira. Diálogo: segunda pessoa, como dissemos logo acima. Não uma segunda pessoa dominada em um nível acima por uma terceira pessoa oculta, como se o diálogo em si fosse visto desde uma visão de lugar nenhum. Não: os diálogos são “fictícios”. Platão é “filósofo” apenas enquanto dramaturgo. E o dramaturgo fala em segunda

pessoa para os atores. Platão resolve o problema socrático da escritura com a escrita em segunda pessoa, a escrita que é a diferença do deferir enquanto tal, a escrita não logocêntrica. Pois o “logos” se perderia com a escrita na medida em que ela, *enquanto logocêntrica*, não deixa de estar submetida às leis da disseminação. É aí que reside todo o irracionalismo da pura doxa: a pretensão da mediação ao status de não mediado, de absoluto de terceira pessoa. A oralidade, por sua vez, permitiria a manutenção da *segunda pessoa*, da efemeridade do deferir, sem que ele se coagule em um significado a ser interpretado. Sócrates, com a oralidade, e Platão, com a dramaturgia, estão juntos no comparecimento a se fazer justiça à finitude por meio da diferença.

O comparecimento então começa a lhe parecer um pouco estranho. Você está acostumado à ideia de rigor, como filósofo ou intelectual que é. O que deveria lhe fazer aceitar, em última instância, essa ideia de pensamento como comparecimento? Bem, você nota, certamente não se trata aqui de uma metafísica do pensamento: não é de sua natureza que se está falando. Aliás sequer *se* fala aqui. A isso corresponde um certo rigor que você já conhece, aquele mesmo que lhe fez rejeitar a metafísica da presença em primeiro lugar. Há também o rigor de que fala Laruelle em sua “ciência rigorosa do homem”, perfeitamente inteligível para você. Afinal, o rigor está presente aí precisamente na ideia de uma ciência do homem enquanto homem, do homem real, e não meramente do homem enquanto isso ou aquilo, do homem possível, que não coincidentemente é em geral o homem-filósofo ou o homem para o filósofo. Rigor na dose certa para satisfazer sua intelectualidade. E, se você deve dar crédito ao que André Arnaut diz neste texto (ou o que quer que no final das contas acontece neste texto, se não é André Arnaut quem fala nele), trata-se também de rigor na recusa a tratar o homem à imagem e semelhança do intelectual. Rigor teórico ao ponto de a teoria se tornar um existencial. Sempre se tratou disso, então! – você exclama, não sem logo em seguida lamentar a exclamação como uma provável ingenuidade e falta de rigor imperdoável. Mas, você continua apesar de tudo: a “vontade” de rigor nada mais é, portanto, que existência, aquela mesma que nos faz hesitar à beira do precipício.

O pensamento “mais idiota de todos”, o do se atirar sem motivo, é portanto o mais rigoroso. Você não precisa ater-se ao sombrio e trágico, no entanto. Se bem que nada há de sombrio na ideia de suicídio gratuito – ela só aparece assim à luz de toda uma metafísica pessimista. De todo modo, ao menos tão rigorosas quanto essa ideia são as “besteiras infantis”, bem como os “devaneios” em geral que tendem a atrair-nos muito mais do que qualquer atividade “séria”. Trinta minutos? Uma hora e meia? Você tenta se lembrar de qual foi a última coisa que você leu a respeito do período que um ser humano médio é capaz de se manter

“concentrado”. Como não se estivesse concentrado em um devaneio... - como ele poderia ser tão envolvente, quase lhe capturando para fora do mundo “real”, se você não estivesse concentrado nele?

Na mesma medida em que você existe, você é rigoroso, você tem rigor teórico. Você lê novamente o que acabou de ser dito, o que você acabou de dizer, e então quase chacoalha sua cabeça. Como assim rigor teórico no devaneio? O que faço com essa “teoria”? Nada, precisamente – é por isso mesmo que se trata de teoria e contemplação. Mas não há nada mais atarefado do que não fazer nada. Tarefas da “oficina do diabo”, é certo. Você já ouviu isso da psicologia popular: não conseguimos pensar em nada ou parar de pensar, quem se mantém sempre ocupado está fugindo de algo etc. Teoria é tarefa, precisamente por não ser prática: não há nada pré-definido a respeito dela, ela se faz a todo momento e assim por diante. Ela não para: um pensamento chama outro, em um encadeamento cuja única lógica é não ter lógica, uma vez que aí se trata do Um não unitário, portanto não de *uma* outra lógica do Um. Essa “falta” de lógica é seu motor mesmo: uma lógica é um já-pronto, é um parar. Se não há nada pronto, não há parada. Mas o “pronto”, no final das contas, nunca está mesmo pronto, a não ser do ponto de vista pouco rigoroso da metafísica, da filosofia ou do intelectualismo. Você nunca está inteiramente concentrado em uma prática, em uma obra, porque ela nunca está dada, nunca está pronta. Em outras palavras, você é desatento na mesma medida em que existe – isto é, em que é rigoroso. Ou: você é preguiçoso na mesma medida em que você recusa – existencialmente – o imobilismo da obra. Preguiçoso é aquele que nunca para.

Você percebe que, por mais pretensioso que soe tudo isso que você está dizendo, não é algo muito distante do que já cansamos de ouvir sobre a antiguidade grega. O ócio como skolé, como atividade teórica. Não que você tenha que aderir ao pacote inteiro, com a desvalorização das atividades manuais e, a dizer por Platão, também das artes. Pois se a “imaginação” é rigorosa, mesmo com sua criação de mundo (que, se por um lado não faz o caminho unificador de volta, ainda não deixa de se tratar de um mundo que é criado), o que dizer então quando sequer se tem essa presunção mínima de um mundo “imaginário”? Um artesão ou um artista plástico não precisam se comprometer a criar mundo algum. O rigor teórico existencial não precisa estar preso à ideia de uma atividade “mental”, o que quer que você queira dizer com isso afinal. A assunção de que você quer, com “teoria”, dizer algo que ocorra ao menos no âmbito do que você se acostumou a chamar de “pensamento” é uma coisa que você já deveria esperar, sendo um intelectual. Pois o prático não tinha sido deixado de lado junto com a obra? Você é simpático, ou ao menos reconhece o valor da ideia por exemplo marxista de prática.

Mas, se não se trata – se você não trata – de prática aqui, então como não deixar em segundo plano o manual, por exemplo? Por outro lado, a esta altura você já está preparado para esperar o inesperado. Se devaneio e existência são teoria rigorosa, não lhe surpreenderia que o mesmo acontecesse com as artes plásticas, com o trabalho do artesão.

A desvinculação do “pensamento” da atividade manual – corporal, você preferirá dizer de agora em diante – é evidentemente (tão evidente que é difícil que você se atente a isso) um bocado metafísica. Bom, como você já indicou, a mudança de estatuto do corporal pode ser feita ocidentalmente ao menos desde Marx. Mas, no momento, você está considerando, em sua suspensão de descrença, Marx um comunitarianista, no sentido de que concebe o homem ou o androide como homem-filósofo-político. A noção marxiana de práxis é também um complexo unitário etc. O que significa dizer que com a práxis se faz o caminho de volta. Mas não há a menor pretensão desse caminho em uma atividade corporal. Nancy pensa que basta a distinção entre obra e o fazer da obra: enquanto o que é produzido (poiesis) é apropriável, a práxis mesma da produção não o seria. Mas, agora você reconhece, a práxis é “apropriável” enquanto complexo unitário, no caso, sob a forma do paralelismo antroponológico do comunitarianismo.

É claro que, assim como o “pensamento” pode ser unitário, o mesmo ocorre com a atividade corporal: o artesão pode procurar criar algo “cheio de significado”, o que aliás, quanto ao artista plástico, parece ser a regra exceto quando se trata de “arte abstrata”. Mas, nesses casos, você nota que parece se tratar mais de uma intromissão do – previamente separado – “pensamento” no “corporal”. É “pensando” a respeito do objeto criado que tal significado é “acessado”. Mas, agora você observa, um puro objeto sem pensamento, ou uma pura escritura sem significado (e disseminação do significado) seria um logocentrismo de mão cheia. E, além disso, se um “texto” stricto sensu não tem muito o que fazer contra a disseminação, com todo o seu aparato policalesco da interpretação, o que dizer de uma “obra de arte” e, mais ainda, do trabalho de um artesão? Mais uma vez, o importante aqui é a mediação, a mesma da segunda pessoa do texto.

Ok, você diz. Você já sabe onde isso vai dar. Se você continua nessa escala, o próximo passo é dizer que o trabalho corporal, manual, em geral é o de maior rigor teórico, uma vez que com ele sequer há significado plausível para a criação de significado. Escritura, senão pura, o que não seria possível, ao menos tão não unificadora quanto ela pode ser. Aqui você começa a ver as coisas se encaixarem. A interação entre Nancy e Laruelle, dois dos personagens (quão metafórico é esse termo agora que estamos em segunda pessoa?) principais deste texto (Platão seria um personagem? Assim como o diagrama platônico, essa pergunta permanece rondando

sua leitura), fica mais nítida: de Nancy, você fica com a ideia de finitude na mediação da “construção” ou da atividade corporal, mas abre mão de ver nisso a comunidade – e esse último é o passo laruelliano de interrupção do caminho de volta unitário. O passo que *you dá* é o de colocá-los nessa interação mesma e, assim, poder ver um intelectualismo no “homem ordinário” de Laruelle.

Você, então, procura forçar a escala de rigor adiante. Não lhe parece rigoroso o suficiente que se pare na ideia de *trabalho* corporal. Você suspeita que aí possa haver um certo “adultismo” ou “sisudismo”, ou antes um “expiacionismo”, uma ideia de que antes de tudo há a seriedade de uma dívida, de uma falta, de algo que deva ser pago com o esforço do trabalho. A ideia de labor no lugar da de trabalho também não lhe parece suficiente aqui. Uma espécie de condição humana que, se não condena ao trabalho especificamente, ainda condena, ainda obriga. O sério ou pesado, você já sabe, supõe no entanto a sedimentação do leve. Tomá-lo sem mais é simplesmente sintonizar o discurso com o que se espera dele em um cenário já sedimentado, já pesado. Falar de labor pode dar um ar de maior respeitabilidade ao que se diz – mas, por isso mesmo, é menos rigoroso. A palavra mesma “rigor” é usada aqui por você para, além de manter presente a referência a Laruelle, ter uma maior aceitação em um contexto preponderantemente sisudo. Rigor, rigidez, dureza. Você precisaria talvez substituir isso por mole, maleável, volátil – *spectral*. A espectralidade não lhe parece mais tanto um estatuto de coisas, tampouco o caráter do transcendental real mesmo. Passa pela sua cabeça agora que talvez o espectral seja o princípio mesmo do pensamento da finitude. Apenas para logo em seguida, é claro, o que você acabou de dizer lhe pareça bem inadequado. Princípio? Certamente não. Começo, talvez. É disso que se trata nesta tese afinal. Se trata? Você trata. Mas na verdade você não *trata*, seu eu poderia tratar, mas não você. *Rigorosamente*, se *trataria* disso, do começo. Mas, *espectralmente*, não “há” sequer o “se”. A filosofia e a intelectualidade de maneira geral, você está agora disposto a dizer, são fruto do peso de uma dívida a ser paga, de uma restituição ou expiação a ser levada a cabo por se ter por demais se “deixado levar”, por se ter sido leve, leviano, inconsequente, irresponsável. Você vai além: André Arnaut quis em primeiro lugar escrever esta tese porque para ele há um certo nível de levianidade a respeito do começo, nível esse suficiente para que se justifique escrever a respeito. A hesitação, que pareceu a André Arnaut como uma boa maneira de começar, só faz sentido nesse cenário de rigorosismo sisudo. André Arnaut falou de espectralidade na primeira parte, mas não havia espectralidade suficiente no que ele dizia. Para início de conversa, *ele* (o eu dele com presunções de se) dizia algo, e não *você*, que não é o seu eu, mas tampouco *o* você.

E não é que o rigor seja paradoxalmente pouco rigoroso. Não há circularidade aqui – percebe você. Não é apenas que não você não precisa decidir pelo operador do um-totalidade logo de início, mas, antes, que você na realidade nunca decidiu por ele em primeiro lugar. Filosofia é uma forma de alucinação, já dizia Laruelle. A decisão que ela implicaria é uma decisão impossível: o um-unitário do paralelismo antro-po-lógico nunca teve lugar senão desde a sedimentação da brincadeira no sério, da leveza no peso. Brincadeira com peso de “realidade”: *bad trip*. A circularidade é efeito dessa *bad trip*, e circunscrita a ela. Não se vê para fora da alucinação na medida em que se continua alucinando. Você tenta refazer os passos do que você está dizendo, procurando deixar bem marcado o percurso. A espectralidade se sedimenta no rigor, na *sisudice* que esquece que era uma brincadeira. Falta de “espírito esportivo” de quem não sabe brincar. A brincadeira que vira briga. “Você tem que saber brincar” – eis talvez o “critério” do pensamento enquanto comparecimento.

A iniciação à filosofia é um ritual preparatório para um âmbito alucinatório. (O que seria um ritual, senão a sedimentação do leve? – você pensa em toda a atmosfera nele criada, os rostos cobertos por pinturas, máscaras, capuz, para que a leveza cotidiana de uma expressão facial não atrapalhe o processo; a escuridão que lhe deixa em alerta e prestes a fazer a passagem para a seriedade; o excesso e o *rigor* das regras e parafernalias. Quanto ao ritual da filosofia, em particular, sua dispersão pelo período de anos e anos permitiria abrir mão de muitos dos recursos típicos. Mas, agora, você também suspeita: a filosofia não estaria sendo colocada em xeque por você neste momento precisamente porque seus rituais são fracos, porque sua sedimentação está cada vez mais comprometida?). Nada surpreendente, portanto, que as “massas” sempre tenham sido excluídas do filosofar: dessa alucinação específica, ao menos, elas não compartilham. O filósofo como louco: do mito da caverna às salas de aula de ensino médio. O homem ordinário tem a mesma paciência com os filósofos que ele teria com alguém sob efeito de psicotrópico: a paciência que é antes de tudo uma estratégia para alimentar o mínimo possível a alucinação. Escute, mas, sobretudo, não contrarie. É claro que, quanto mais “profundo” for o filósofo, mais ele perceberá a insidiosidade dessa paciência. Ele então lamentará como o mundo não tem ouvidos para a filosofia etc. Mas os ouvidos estão aí, o que falta ao rigor é a eloquência. Falta, aliás, que lhe é essencial. O rigor é chato: ele vem acabar com a brincadeira. Se a ciência encontra mais ouvintes, é precisamente porque ela é bem menos rigorosa, ou ao menos ela admite em um grau maior a falta de rigor de quem lhe ouve. Você pode muito bem ouvir uma teoria cosmológica e *imaginar* então como é o universo; uma teoria química e *imaginar* o que pode ser *criado* com ela. Mas a filosofia, enquanto tal, não tolera esse

nível de ingenuidade: filosofia aplicada não é mais filosofia. E, se alguém insiste demais em atrapalhar a brincadeira, ele é expulso da "caverna".

A escala em que você vem se movimentando, forçando-a para ver até onde ela lhe leva, não é, portanto, uma escala de rigor, mas de espectralidade. Quanto à finitude, nunca se tratou de rigor, aliás. Não é para ser rigoroso que você quis pensar o homem enquanto tal e não mais o homem enquanto filósofo ou o homem para a filosofia. Você, como Laruelle, chamou isso de rigor, mas o rigor ele mesmo já excluiria a possibilidade de pensar o homem ordinário. A ideia de uma dívida a ser paga, isto é, a seriedade mesma do rigor, já supõe uma sedimentação da leveza no peso. O peso alucina o sentido, que, na leveza, é o mero deferir de “você”. Agora, na perspectiva sisuda, o sentido torna-se infinitista: a brincadeira que se esqueceu enquanto tal, a infinitude que no fundo é sempre fracassada, sempre finitude. Você não deve começar pelo rigor. Se você foi leviano a respeito da noção de começo, é porque não é com a *noção* de começo que você começa. Noção de começo, rigor a respeito do começo, tudo isso nada tem a ver com o começo: o começo é da “ordem” da leveza, do espectral. A espectralidade que lhe faz pensar em primeiro lugar, não o rigor. As ideias lhe vêm a sua cabeça, vêm e vão, em um vir e ir que não é o de um futuro que está lá e então chega, nem de um passado que esteve aqui e então se foi. Ideias são leves, fugidias, levianas. Seguindo então sua escala de espectralidade, você passou da imaginação de mundos para a atividade corporal do artista e do artesão e, então, chegou à atividade corporal do trabalhador em geral. Mas, agora, sabendo da sisudice, você vai além. O simples manuseio ou atividade corporal despreziosa, ociosa, preguiçosa, desatenta, lhe aparece agora como mais espectral. Um simples estar: estar na transparência do espaço ou do tempo. Aí está o “pensamento” espectral: as aspas aí começam a lhe ser mais convincentes do que sua ausência. Pois quando você dizia pensamento, assim, sem aspas, era inevitável um certo compromisso com uma certa interioridade e, portanto, com um certo intelectualismo ou subjetivismo. “Eu penso” é algo que é difícil de retirar do uso da palavra pensamento. Você pensa, o que significa, a esta altura você já está acostumado com isso, não que seu eu pensa, mas você. Reativação do “você” que não significa que então você trata de mim, mas apenas “você”, em seu deferir sem parada. Exterioridade: pensar é algo de exterior, é estar no espaço e no tempo, como você acabou de dizer.

O volátil, o espectral, é externo, ao contrário do que você se acostumou a imaginar, isto é: a realidade como o duro, o que dura, o rígido, o que não admite, em última instância, escapatória – o que vem no final das contas lhe punir a cabeça de vento, o ir e vir de ideias do seu íntimo. Mas só há o íntimo ou o interior na medida em que você precisou continuar

brincando mesmo com a sedimentação da seriedade. *Precisar* continuar brincando, no entanto, já é um tanto sério: seu interior não é nada leve, você sabe. Você diz “pensamento”, ou “imaginação”, e tem uma certa ideia do que essas coisas *significam*. Elas podem *significar* isso ou aquilo, mas só há significado no sentido forte, pesado, na economia pesada, complexificada a partir do leve. Significado sedimentado, desde a leveza espectral do sentido enquanto deferir de “você”, em direção ao peso rigoroso da terceira ou primeira pessoas. De todo modo, é assim que, até aqui, em grande medida você vem entendendo o pensamento e a imaginação: como o lugar mesmo (lugar interior) da finitude, da leveza, da existência, em contraposição a um exterior muito mais fixo e pesado. O computador está na sua frente, mas você está pensando no que você quer dizer aqui, e em seguida em você pensando no que você quer dizer, ou no almoço, nas contas a pagar etc. O pensamento voa, à deriva em sua leveza; mas o computador continua parado aí na sua frente, com toda a dureza e rigor da realidade. Uma coisa é o que passa pela sua cabeça, outra coisa é a realidade: interior e exterior. Mas é desde o peso que essa divisão ocorre, como a criação de um abrigo para a leveza, como uma garantia do direito (anterior a todo direito) à brincadeira, como você disse acima. É desde o peso que “você pensa” se torna “sua interioridade ou seu eu pensa”. Na leveza, na brincadeira que não foi ainda levada a sério demais, “você pensa” mantém todo o seu caráter de deferimento sem termo. Portanto, não é que há um eu por aí que então lhe diz: você pensa. Você diria que há apenas exterioridade, se isso fizesse algum sentido, se fosse possível falar em exterioridade sem interioridade. O sentido de “você pensa” não é o de uma realidade lá e um pensamento aqui: não é que o computador está lá e o seu pensamento aí. A essa altura, você percebe que “o computador lhe pensa” é tão plausível quanto “o seu eu pensa”. Você não vai, portanto, recuperar sem mais a terceira pessoa e dizer algo como “o real é o sujeito do pensamento”. O computador não é uma terceira pessoa que se imporia na sua neutralidade de realidade, como em “é triste mas real”, “a realidade é dura” etc. O computador é uma brincadeira levada a sério demais, apenas isso; assim como, aliás, são as “ideias” hegemônicas ou frequentes, difundidas. Você permanece em seu plano de terminar este texto fundamentalmente pelo mesmo motivo que o computador permanece na sua frente (ou retorna com frequência a sua frente, esse ou um outro computador, dada a logística de reposição). A brincadeira levada a sério também não é um privilégio do “homem”. As coisas não são resultado de homens brincando. A leveza do “você pensa” está por toda parte; inclusive, é desde ela que não se soube brincar a ponto de se dizer “homem”. Uma vez que, na leveza, não há interioridade, não há nada que distinga decisivamente (ou logocentricamente) entre “homem” e “coisas”. Ou, se você preferir, o homem ordinário, agora o homem leve ou espectral, é “coisa”, se com “coisa” você não quer dizer substância em terceira ou primeira pessoas, mas

a leveza generalizada de um “você...”, de um deferir, de uma sugestão ou convite, talvez – ou da *relação*, para usarmos um termo metafisicamente carregado.

Apesar desse sabor metafísico, a relação, relação qualquer, é tão leve e fugidia quanto o espaço e o tempo. A relação não vem da interioridade da coisa, mas isso não significa (aqui você se lembra de Graham Harman e sua “causalidade vicária”) que ela enquanto tal precise ser ocasionada por uma terceira coisa. Pois você não está simplesmente supondo as relações já aí, como um ímpeto que seria sem mais adicionado às coisas. Nunca houve, em primeiro lugar, essas coisas que eventualmente podem ou não se relacionar, e que aí você adicionaria nelas a relação. Ao menos, não no ponto de vista da leveza. Do ponto de vista do peso, faz todo o sentido dizer, como Harman aliás, que assim você teria um reducionismo que reduziria cada coisa às relações. Mas as relações, enquanto o deferir mesmo da segunda pessoa, não reduzem. Não é que, ao contrário do que Bruno Latour diria, elas são a irredução mesma.²³⁶ Você nota que, de fato, elas são irredução, mas não a irredução mesma. A equivalência entre relação e irredução só começa a valer quando uma economia ganhou peso o suficiente para tornar sério algo como “irredução”. Afinal, se, dentro dessa economia, você já quis não reduzir, foi porque você queria ser rigoroso.

²³⁶ Cf. Harman e Latour, *The prince and the wolf*.

PARTE IV:
Gambiarra

5 *Irréductions* como poeira

Mas, já que você tocou no assunto de Bruno Latour, você se lembra de “*Irréductions*”. Desde quando você o leu pela primeira vez, esse texto lhe ronda, lhe assombra. Ok, você pode ver muito de Derrida nele, e isso é precisamente o que você faz agora neste texto que você está escrevendo. Uma diferença ao menos, no entanto, salta aos olhos: o estilo. Nada poderia ser menos derrideano do que a maneira pela qual *Irréductions* está escrito – uma sequência de proposições, corolários e escólios, como faria um certo Espinosa ou um Wittgenstein. Ou – um Laruelle da fase *Une Biographie*. Teoria. Porém, você se pergunta agora, rigorosa? O texto começa com “Nada é o que é por si mesmo, mas por outros” – e então logo em seguida você lê que esse é o “princípio de irredução”, que é como um “príncipe que não governa”. Soa como um axioma, porém um que não seria evidente por si mesmo, e nem, de maneira mais fraca, algo que você precisaria assumir para seguir adiante. Pois esse “princípio” não está em um nível meta desde o qual ele pode falar do resto sem se incluir: por ser por onde se começa, não há algo a partir do que você poderia falar de nível meta. Assim, ele não pode ser evidente por si mesmo, mas apenas por outros. Por outro lado, se você o toma como algo a partir do que você “seguirá adiante”, esse seguir não pode ser um prosseguir. O “adiante” mesmo já não pode ser pensado como antes: o que deve intermediar então esse avanço? Ou qual a direção desse avanço, para lá, ou para cá? Talvez você pudesse dizer, com igual “propriedade”, que não é um axioma para se seguir adiante, mas para você não mais seguir adiante. O axioma da leveza, e agora você se lembra da passagem em que Latour para e faz uma digressão precisamente sobre – a leveza. Leveza anti-maquivélica de um príncipe que não governa. O príncipe preguiçoso, que se livrou do *peso* que há na moral e não da sua leveza que parece peso quando seu deferir incessante sobre cada coisa (o “ideal” moral nada mais é do que isso, afinal) entra em contraste com o peso da realidade, de uma economia complexificada a ponto de *exigir* uma ação contra do deferir moral. Harman tem razão na medida em que quer dizer que as relações são tomadas sem rigor: você começa pelas relações, não pelo rigor. Mas você não está, por isso, tomando as relações “sem mais”. Pelo contrário, você as toma “com mais”, com tudo aquilo que, para o rigor, só pode aparecer como excessivo, eliminável, descartável. Tudo aquilo que, aliás, o rigor *precisa* eliminar, descartar, punir como desatenção que atravanca o funcionamento de sua economia. O príncipe preguiçoso está levando o reino à ruína e portanto precisa ser deposto – fala o rigor.

Mas Latour não dá ouvidos para isso. Não porque a leveza do príncipe preguiçoso esteja livre de rigor, não porque ela não dependeria do rigor, como a imanência radical laruelliana gostaria de fazer não com o rigor mesmo, mas com a “filosofia”. Não parece ser por acaso, aliás, que Laruelle precise falar de uma ciência *rigorosa* do homem ordinário: o Um da imanência radical não depender do um unitário nada mais é do que rigor; afinal, ele não *depende*, o que significa que o um unitário lhe está em excesso, é uma leveza que precisa ser eliminada pela dureza da economia sedimentada. A atitude de Latour frente à filosofia pode ser aqui de grande ajuda. Tome, por exemplo, o colóquio com Harman registrado em *The Prince and the Wolf*. Harman tenta com frequência puxar a discussão para o lado metafísico, mas Latour resiste. Em mais de uma ocasião, ele deixa claro que a metafísica ou filosofia lhe interessa apenas enquanto ferramenta, enquanto técnica ou mediação que lhe permite chegar a certos lugares. Não há compromisso com o rigor. Porém, você nota agora, esse “lugar” a que Latour procura chegar usando a metafísica é uma ciência: a “antropologia simétrica”. Como desvincular ciência de rigor? No entanto, aqui você não deve pensar em desvinculação, em livrar a ciência do rigor. Compromissos filosóficos demais. A simetria latouriana não é apenas entre modernos e não-modernos²³⁷, mas também entre humanos e não humanos (o “polo humano”, bem como o polo “não humano” são tentativas de purificação elas mesmas não puras ou mediadas, “híbridas”) e, de maneira mais importante para você, entre leveza e peso, não rigor e rigor, o ordinário e o filosófico. Não se trata apenas de uma ciência que, ao invés de tratar de um objeto, está em constante construção com inúmeros agentes; antes, se trata de uma ideia mesma de ciência que é assim construída e reconstruída. Uma ideia de ciência que não é a pressuposta por modernos ou pelos ocidentais como guiada por um certo ideal de rigor (mesmo que ele precise ser, no final das contas, amenizado bastante). Na verdade, o que está sendo construído é também a noção de ideia, a “noção” de noção, e também talvez algo que sequer chame para si o nome de “ciência”. De maneira mais profunda ainda, está sendo “construída” a construção. Você não precisa parar por aí, aliás. Pois, se é de mediação que você está falando, *você* constrói, seja sincero. A simetria só é mesmo simétrica se você abre mão da primeira e terceira pessoas. “Você pensa”, como você disse, é mediação até o fim, isto é, simetria, despolarização, hibridização. Não é que primeiro você pensa e então coisas vêm ao auxílio, a saber, toda a técnica de que fala Latour. E nem que o real ou o externo é o sujeito do pensamento. Nem polo humano, nem polo não humano, mas o híbrido, o entre, o limite, a

²³⁷ Cf. *Nous n'avons jamais été modernes*.

mediação – em suma, você pensa. Híbridos. Você repete para si essa palavra, que não tinha lhe chamado muito à atenção em seus primeiros contatos com o texto de Latour.

Mas, como você já disse, *Irréductions* permaneceu pairando por onde quer que você ia ou o que quer que você pensava. Você sabia que esse acosso iria no final das contas irromper algo em você de uma forma ou de outra. Ele iria irromper você *mesmo*. “Mesmo” não como um matemático (de uma certa matemática) você=você, mas antes como um (de uma outra matemática?) você=você=você=você... Que, você nota, é você=você, mas com foco na repetição. Repetição excessiva e redundante²³⁸ para aquela matemática. Só o pensamento idiota de um cabeça de vento para dar atenção a algo tão descartável. Quando criança, você continuava a lição $2=2$ com $2=2=2=2..$ e ria, e dançava ao ritmo da repetição, enquanto seu professor lamentava sua falta de atenção. *Irréductions* lhe falava dos excessos, do que ninguém dá atenção, daquilo cuja atenção é chamada precisamente de desatenção: em uma sala de aula, ao invés do assunto, as paredes; na ciência, ao invés das “descobertas”, o laboratório. E você, ao invés de se ater ao *significado* de *Irréductions*, ficava com seu espectro lhe rondando, um vulto feito sobretudo de parágrafos numerados e do princípio de irredução, que para você era pouco mais do que sua sonoridade: “nada é o que é por si mesmo, mas pelos outros” – você repetia quase como um mantra, ao escovar os dentes ou pegar o elevador. Enquanto os filósofos debatiam de maneira profunda sobre *Irréductions*, você pressentia que já havia com isso algo de errado, e preferia manter para si o vulto, como uma carta na manga que na hora certa seria jogada. Não só jogo – jogo *sujo*. Você já nem sabe mais o que é metáfora ou o que não é, sequer o que significa isso – metáfora. *Irréductions*, afinal, sempre foi a sujeira em cima de seu significado mesmo, a parede da sala de aula, o laboratório da ciência. Algo que você deve varrer. Mesmo? E se você ficasse com a poeira,²³⁹ se você a aceitasse sem qualificá-la de suja? Jogue a carta da manga e tenha uma vitória “suja”, “ilegítima”. Há um sentido em que trapacear é precisamente o contrário de levar a sério demais o jogo a ponto de querer vencer não importando a que custo. Trapacear, nesse sentido, é não saber brincar de um modo completamente oposto ao não saber brincar do filósofo, que atrapalha a brincadeira com sua obsessão pelo rigor. A trapaça lembra a todos que você tratava de um jogo. A trapaça

²³⁸ Cf. *Katla*, série da Netflix, como caso de *doppelgangers* que não são eus, mas, antes, deferimento do você=você. Eles não surgem com objetivos próprios, nem com objetivos de seus “originais”, mas com tarefas *em* comum. Não como uma comunhão, com o “original” ou com o que quer que seja, mas como comunidade. Apenas quando a comunhão insular e excludente em que se encontra o “original” é desfeita, o *doppelganger* desaparece.

²³⁹ Para uma “metafísica” da poeira, em um contexto de uma “*theory fiction*” (razoavelmente próximo do que é aqui explorado), cf. Reza Negarestani, *Cyclonopedia*.

dessedimenta, retira o peso que vinha se acumulando (desde que seja desmascarada como trapaça). A trapaça não lhe traz uma vitória pura, mas lhe traz o que você aprendeu a buscar agora que você ama a poeira: a vitória híbrida. Carta na manga, *deus ex machina*, redescoberta da roda. *Irréductions*, a essa altura de seu texto, soa como tudo isso. Desapontamento. Mais uma pilha de papel para ocupar espaço na biblioteca ou na sua mesa, e ser logo coberta de *poeira*, o excesso que sempre vem lhe lembrar dele mesmo, a transparência excessiva do tempo. Seu olhar, de outrora, não mais de agora, sequer se direcionava para o empoeirado.

Ele não se direcionava, assim, para você. “Conhece-te a ti mesmo” – você recorda agora a máxima do *daemon* de Sócrates. *Irréductions*, nesses últimos anos, ressoou na sua cabeça como o *daemon* socrático. Sócrates, aquele que também jogou sujo, ao extremo na verdade, quando aceitou perder a própria vida para dar à filosofia seu mártir. Todo o embate com os sofistas, para então usar a que talvez seja a mais vil de todas as retóricas. Sócrates levou o mandamento – ou melhor, a brincadeira – do seu *daemon* às últimas consequências. Ele não se conheceu a *si* mesmo, porque tal pureza já não vinha ao caso; antes, “ele” conheceu você mesmo, você conheceu você mesmo, como híbrido que você é. A morte de Sócrates – isso significa, ou melhor, defere, você como híbrido. Pensar em segunda pessoa é, você percebe agora, pensar de maneira híbrida, é amar a poeira ao invés de rejeitá-la como sujeira, é brincar, jogar – e jogar “sujo”. Como a trapaça socrática com sua morte, *Irréductions* como conclusão desta “tese” não lhe dá uma vitória plena – mas o que é plenitude senão peso? A vitória híbrida, por sua vez, é leve, como a poeira que logo se depositará (e se sedimentará – o esquecimento tornado peso, tornado um nada na seriedade do jogo que não se vê como tal). E ela tem toda a impureza do ordinário, do qual você pode ver agora o quanto Laruelle passou longe.

Mas, de acordo com o que você dizia, com essa vitória híbrida você constrói. Não uma obra, não uma presunção de pureza ou presença plena que unificaria todos em torno de si. Você constrói a impureza, o tosco, a gambiarra. *Irréductions* como conclusão é isso afinal: uma gambiarra, muito mais do que uma redescoberta da roda. E, uma vez que de uma maneira ou de outra você terá que “defender” o que você escreveu aqui: é possível até mesmo você afirmar que você “precisa” *repetir* *Irréductions*; que, sem essa repetição, você estaria ainda debatendo com os filósofos a respeito de seu “significado”. *Irréductions* (o *apêndice* *Irréductions*, você se recorda agora, dando mais uma ênfase ao seu caráter de excesso), na mão de filósofos, vira mais uma metafísica; na de antropólogos-padrão (se é que isso existe), uma metafísica específica: a da ciência. Na *sua* mão, no entanto, ele se torna o que é: poeira.

Ou lama, lodo, sebo – você escolhe. Não é à toa que o ordinário se liga à “sujeira”: ele é amor ao que está em excesso. Paixão – para falar, de maneira mais apropriada, como Bataille. Você retira a poeira dos seus livros e de seus móveis na medida em que olha diretamente para o que neles há de “essencial”, de utilidade para uma eventual obra. O homem ordinário (homem? A terminologia laruelliana pode lhe soar agora com toda a força de seu ridículo) desistiu de todas as obras, se algum dia ele já teve uma em seus planos. Ele tem a sabedoria dos botecos sujos da boemia: não exatamente o que aí se diz, mas como aí se vive. A “sujeira” não causa repugnância, porque não há nada essencial por baixo dela. Da mesma maneira, gambiarras e jogo sujo são lugar comum. Você hesita agora, temendo um olhar “preconceituoso”; mas você pondera que, apesar do exemplo, o ordinário não está circunscrito a essa ou aquela classe: o quanto de gambiarra deve haver, afinal, para que você tenha um belo, limpo e florido condomínio? A diferença parece estar em esconder ou não, em amar ou não a gambiarra – *assim como* a diferença latouriana entre modernos e não modernos.

E: *assim como* a diferença entre uma conclusão padrão, intelectual, científica, filosófica e uma conclusão capenga, amarrando frouxamente um apêndice que certa vez você gostou. Isso para mostrar que esse apêndice mesmo é gambiarra, é poeira, você se defende. Mas ao mesmo tempo você se recorda de que há algo em Latour que vez outra lhe emerge à mente como um problema que mais cedo ou mais tarde você teria que dar conta. A atenção aos híbridos inibe sua proliferação, ao passo que as tentativas de purificação a estimulam. E, além do mais, a proliferação desenfreada de híbridos é um problema: o que na parte I você chamou de “problema do lixo”. Você, mais de uma vez, mas de maneira breve e superficial, chegou a suspeitar que há aí antes uma hibridofobia, uma tentativa de conter sua proliferação. O problema não seria com a pureza enquanto tal, mas com seus efeitos colaterais. Mas, agora, você consegue entender. Esse caráter dúbio a respeito do híbrido confirma seu caráter híbrido mesmo! Ou melhor: ele parece dúbio porque, em sua mania de limpeza, você só conseguia aceitar a poeira enquanto limpa, o híbrido enquanto puro. Você continuava criando expectativas a partir de seus velhos hábitos. Mas não: o híbrido não lhe dará o que você espera. Simplesmente amar a poeira é só uma inversão, que segue ainda a mesma lógica hibridofóbica. Atole-se da poeira, atole-se do excesso, e o que inicialmente lhe parecia leveza rapidamente se mostrará como peso, uma vez que você precisará evitar que a limpeza suje sua poeira. Pensar com gambiarra não equivale a dizer: “a resposta então é: gambiarra!”. Se você quer ainda apostar no par “problema/resposta” para poder fazer seus arrumadinhos, você poderia dizer que a gambiarra é mais problema do que resposta. Mas é um problema que escancara, mesmo grita para você: “eu sou um problema”,

ao invés de se mascarar como o faz uma solução de engenharia. E, se você não vê o problema, você não procura resolvê-lo. Você se apressa para notar aqui que a solução da gambiarra, então, não pode ser a engenharia. Por mais engenhosa que seja, a engenharia só desloca o problema, o coloca onde você não o verá: joga a sujeira para baixo do tapete. A engenharia faz uma coisa sair de um lugar a outro da maneira menos trôpega possível – no limite, idealmente, como um teletransporte instantâneo. Ela tem em seu horizonte a eliminação da mediação: a presença plena. É assim que filosofia, metafísica, intelectualismo, lhe aparecem agora como sempre tendo sido engenharias, que planejam e, articulados a uma logística colossal, executam a ocultação da mediação.

Mas, aqui também, você não quer dizer que de um lado você tem a engenharia, a vilã que precisamos evitar e, do outro, a valorosa gambiarra. Você julga importante alertar aqui: cuidado para você não continuar usando os termos de maneira hibridofóbica, como você se habituou a fazer. Com efeito, outrora, se você dissesse “gambiarra” e “engenharia”, logo acreditava que eles lhe serviriam como itens mágicos que lhe fariam (e às coisas também) ir de um lugar a outro sem ter que lidar com as preocupações mundanas e cotidianas de qualquer deslocamento. Mas, agora, você vê que esses termos nada são senão eles mesmos mundanos, e é na sua mundaneidade que eles lhe levam daqui para ali. E é na mundaneidade que eventualmente eles precisarão atualizar suas ligações, precisando para isso, mais cedo ou mais tarde, serem trocados. Colocado de outra maneira, pensar com gambiarra não é pensar *pelo* conceito de gambiarra; mas, antes, forjar e usar “conceitos” que lhe levem dali para lá.

Então, você não deve se apegar muito a essas rotas. Como toda via, elas eventualmente precisarão de reformas, ou de ser substituídas por outras. Bom, isso significa que você precisa ir de um lugar a outro, conclui você. É disso que você “trata”, de movimento, locomoção. Mas você deve ter cuidado aqui, mais uma vez. Você precisar se mover não significa que mover é bom e que ficar parado é ruim. Não significa que agora você teria que limpar o movimento de todo o repouso que porventura possa haver nele; tampouco que você teria que conviver, tolerar um certo repouso para que haja movimento no final das contas. Sobretudo, procure não mais procurar o que tal e tal coisa “significam”. Isso é resquício de sua velha mania de limpeza: você quer espanar a poeira para ficar com o significado que está embaixo.

Você estaria assim se cobrando demais? Colocando um ideal – mais uma pureza cristalina – que no final você nunca poderia atingir? Mas você nunca foi moderno e, da mesma maneira, nunca foi humano, nem puro. Você – nada mais híbrido do que isso. Não há ideal nenhum em seu deferir. Nada mais “concreto”, “acessível”, “palpável”, “corriqueiro”,

ordinário, do que o espaço que defere o computador de você e além, indefinidamente, tão indefinido quanto ele é espectral; do que o tempo de seu “agora” lendo este texto, que nada é além de mediação que ora se chama de “presente”, ora de “passado”, ora de “futuro”. Nada mais ordinário do que sua falta de atenção, que é injustamente (de uma injustiça anterior a todo direito) tomada no sentido pejorativo. Nada mais ordinário do que o convite que é a relação enquanto tal, o ser híbrido mesmo.²⁴⁰ Você não precisa se esforçar para não ser rigoroso, pelo contrário. Basta ser você mesmo – não seu eu, que, afinal, você também nunca foi. Aí está o Um que você procurava mais acima, isto é, literalmente bem debaixo de seus olhos. O Um, se ele não é ver tudo pela lente do rigor, tampouco é ver tudo pela lente da leveza. Não mais assimetria. O Um é simetria, mas também não é ver tudo pela lente da simetria. É, antes, abrir mão de ver tudo, abrir mão do infinitismo. Se isso ainda lhe parece difícil, é em virtude do intelectual que você ainda é. No submundo, isto é, na infrafísica que a metafísica sempre preferiu fingir que nunca existiu, isso é claro como água, ou melhor, turvo como lama.

²⁴⁰ A “relação” entre sedimentação extrema e leveza do convite é explorada na série da Netflix “Round Six”. O protagonista, com dívidas decorrentes de jogos de azar, aceita um convite que abre a possibilidade de resolver seus problemas financeiros em jogos de vida ou morte. O voo do jogo, nem que seja apenas enquanto ainda na forma de convite, permanece como possibilidade para quem está soterrado na sedimentação, mesmo que seja para, no final das contas, atolá-lo mais ainda. Jogar não é solução. Não se trata mais de encontrar uma saída ou solução, uma vez que a mania de limpeza foi deixada para trás.

Conclusão: convite

Mas, é inevitável: a essa altura você quer ao menos um esclarecimento da relação entre a gambiarra e as outras partes deste texto. Se gambiarra e brincadeira, talvez, lhe pareçam fáceis de relacionar, faltaria no entanto que você explicitasse como isso ocorreria com a preguiça e a hesitação. Você passou por todas essas linhas, de modo que agora você quer um desfecho. Você leu esta tese com o rigor que lhe demanda o jogo da filosofia, de que você tanto gosta. Você foi duro consigo mesmo, lutou contra os devaneios que vez ou outra vinham lhe atrapalhar a leitura; portanto, você *merece* uma retribuição, merece que seu esforço trôpego seja recompensado com um voo, com a leveza, com o permitir-se a pequena leviandade de por um instante que seja ter uma visão “de todo” do que foi feito aqui – por um instante que seja, fingir, *fazer de conta* que a comunhão perdida foi restabelecida. E talvez seja inclusive *você* mesmo, e não seu eu, que deseja isso: a seriedade, o peso de seu eu é a sedimentação de uma brincadeira, assim como o rigor filosófico. Você pode ver isso – a saber, *você mesmo*, ou a mediação - precisamente *na pergunta* pela relação entre as partes deste texto. A relação não é *imediata*, não é óbvia, daí a pergunta. Mas a *mediação* entre as partes é exatamente o que vem à tona na gambiarra, com sua tosquice característica. Irréductions, agora, é sobretudo isso: evidenciar a gambiarra no fundo – ou na superfície – das melhores engenharias e “teorias”. Como excelente gambiarreiro que todo filósofo é – talvez mais do que isso, um prestidigitador, quem sabe -, você não teria dificuldades em improvisar uma coisa aqui e ali, amarrar um troço com outro, e até dar um acabamento na engenhoca final, escondendo boa parte dos arrumadinhos, de modo a eventualmente permitir a ilusão de que uma coisa levou à outra, de que uma parte deste texto está conectada à outra por uma *certa* relação. Porém, aquilo de que você trata aqui não é de uma determinada relação entre determinadas coisas. Você trata, ao contrário, precisamente da relação enquanto tal. Da mediação, da sujeira, do barulho que lhe atrapalha de ouvir a Parte I, por exemplo, nas outras partes. Essa mediação lhe fez perguntar – mas é com *ela* que você “deve” ficar, não com a pergunta, muito menos com a resposta. É preciso aqui que você permaneça insatisfeito; mais do que isso, que você abrace a insatisfação, que você não a veja como um prelúdio a uma eventual satisfação em uma obra ou comunhão. Aliás, não há mais

prelúdio. Não há mais o que deve vir antes de um “desfrutar”, uma expiação que legitime o gozo posterior. A finitude radical do lúdico “irreduz” (para falar como Latour) a lógica da dívida/redenção por trás dos prelúdios.

Esqueça a clareza, esqueça a água límpida, repare na sujeira dos cantos, naquilo que você gasta tanta energia para ser rigoroso e não ver. O que não “importa”, o “acidental”. Isso tudo é você, e é por isso que você está se lendo nestas linhas sujas. É por isso que isso não está sendo escrito por André Arnaut: ele (eu) nunca poderia prever o que você pensaria. Você estaria aqui diante de um novo método fenomenológico – no caso o da falta de atenção ou da atenção à sujeira? Mas se Derrida mesmo, apesar de reconhecer eventuais semelhanças, diferenciou a desconstrução da fenomenologia, o que dizer então de uma infrafísica latouriana? Se você quiser chamar assim, ok, mas lembre-se de que aqui é algo muito mais modesto. Não no sentido da colocação entre parênteses, como uma segunda e mais profunda suspensão do juízo. Não, isso são tecnologias filosóficas, para falar como Laruelle; portanto, nada menos ordinário. O modesto aqui é precisamente isso: a modéstia do homem modesto ou ordinário. A modéstia de aceitar um *convite*, quando você diz “você”. Pois um outro aspecto de você se ler nesta “tese” é precisamente esse: a segunda pessoa é como um convite para jogar. O que está escrito funciona pra você como um mestre de RPG: você ouve e, na leveza da modéstia ou da suspensão da descrença, joga. Mas você já sabe que esse jogar aqui não é simplesmente uma exploração da “imaginação”, dos voos do pensamento em contraposição ao chão duro da realidade. Tudo isso vem depois, depois de vários processos de sedimentação. Sequer é seu eu que joga, o que agora não deve mais lhe surpreender. Simplesmente a leveza do deferir, dos convites, da relação enquanto tal. Leveza da poeira, esta bem debaixo de seu nariz. É aí que está o “fenômeno”, se você ainda quer usar esse termo que cada vez mais ganha ares de arcaico, ares de uma outra era. De uma era em que você dizia “nós”, “eu”, ou o impessoal “se” e, ligado a isso, se apegava enormemente aos termos – inclusive a esse: “era”. De qualquer forma – já que você também não faz mais grande caso a respeito desse ou daquele termo, uma vez que o rigor ficou para trás – é daí que você fala, ou melhor, escreve. E, já que então sua escrita não vem de seu eu, já que ela vem ou é um espectro que excede a você, que é adicionado a você – em virtude disso, você escreve esta “tese” como algo que não pertence a seu eu, que lhe é estranho, que ultrapassa em muito o que ele sabe ou pode saber. Você quase poderia dizer que este texto está sendo “psicografado”, não fosse esse termo usado para pensar que é um outro eu, e não um espectro, que escreve. O fluxo da escrita, que lhe faltou em seus momentos de hesitação e preguiça²⁴¹,

²⁴¹ Cf. início das partes I e II.

agora lhe é tão fácil como outrora lhe foi fácil brincar. Você chegou a dizer na parte I que o começo tinha a ver com o tropeço, com o difícil, quando na verdade você começava a todo *instante* e em cada *lugar*, sem perceber. Se isso lhe passasse pela cabeça, logo você viria com mil problematizações do instante e do lugar, do tempo e do espaço, que não poderiam nunca, por seu caráter rigoroso, entender que tempo e espaço são a leveza da mediação e da poeira que seu rigor com mania de limpeza tenta se livrar. Você, aliás, já tinha começado quando você achou que *deveria* escrever uma tese sobre o começo, quando você achou que haveria uma dívida a ser paga, uma expiação a ser feita, por toda a falta de rigor que você detectou a respeito do “tema”. Afinal, é isso o começo: falta de rigor, leveza, poeira, gambiarra, relações – finalmente você pode perder o medo e dizer: o começo é o começo de *Irréductions*, é o princípio de irredução, o príncipe que não governa, o “nada é o que é por si mesmo, mas por outros”. Você tem agora a coragem de dizer isso, porque você tem a leveza do desapego. Você não levanta mais bandeiras, não exalta mais a rigidez de uma disciplina contra a desatenção e a preguiça – em uma palavra, você é finitude. Se essa conclusão lhe parecer decepcionante, pergunte-se: ela parece assim a você ou ao seu eu?

Isso é o começo, o que no entanto não quer dizer que ele seja uma boa via, uma rota que durará e lhe levará para muitos lugares. Talvez ela seja tornada obsoleta no momento mesmo em que este texto acabar. A leveza e a efemeridade de uma fagulha, cuja relação com o que vem depois talvez seja impossível de esclarecer, precisamente por essa fagulha não ser nada senão a relação enquanto tal, e não essa ou aquela especificamente. Um convite, como você dizia. Mas esse convite, ele mesmo, não vai muito além dessas folhas de papel ou bytes de arquivo. Em sua finitude, ele em si mesmo é um nada, de modo que depende inteiramente de ser aceito e distribuído. O que, você deve convir, é improvável de acontecer, dadas as complexas e bem sedimentadas redes de difusão de “conhecimento”. Mas, ao menos, que esse convite deixe claro aquilo para o qual ele está convidando. Certamente não para uma cerimônia, não para a seriedade do sedimentado. Antes, para um jogo, uma brincadeira, uma festa. Ele é um convite para voar na leveza da poeira. Afinal, por que *você* quis escrever em primeiro lugar? Quanto a seu eu, provavelmente seus motivos são do tipo daquele já indicado por Bataille: ele sente que há algo de profundamente errado entre ele e a comunidade. A escrita como resultado de um sofrimento, talvez *do* sofrimento mesmo, de ser esmagado sob o peso da comunhão. Choque de comunhões, de falsas comunidades: a da sua individualidade e as outras. Mas você não escreve para isso. Na verdade, não é que você escreve, enquanto poderia estar fazendo outra coisa. Você é escritura. Você é leveza, você voa como a poeira. Se você agora escreve com

lápiz ou com teclado, é porque você quis essa maneira específica de voar, entre tantas outras – como o voar da cabeça avoadada, ou simplesmente o voar de ser trazido ou levado do mundo, nas asas da morte. É fácil de dizer o que você quer, uma vez que é seu desejo, sua *paixão*, que na verdade é você mesmo. Você=paixão. Você é essa estranha passividade sem termo, que defere e defere. Você não tem *vontade*, como bom preguiçoso que é: ela é toda de seu eu. Um convite para voar que se preze, no entanto, tem que ser ele mesmo voador, ele mesmo solto ao vento: do contrário, quem acreditaria nele? Um ou outro *eu*, mas isso pouco importaria. Ele só pode convencer *você*, ele só pode atrair a paixão que você é, se, voando, ele lhe alcançar durante o voo. E não é com uma tese que você pode fazer isso, seja sincero.

E quanto ao diagrama platônico? Enquanto você ouvia o convite (pouco convidativo, é verdade) para jogar, enquanto você lia/escrevia em segunda pessoa, uma outra voz, mas também em segunda pessoa, sussurava espectralmente ao fundo. Diagrama platônico – quando você cumprirá essa promessa? O texto já está na entonação de término: você pretende simplesmente esquecer o que você prometeu? Não há diagrama platônico – diz você agora, com a leveza, com o sentimento de liberdade da quebra gratuita de um trato. Você, literalmente, não sabe onde estava sua cabeça quando você falou disso. Você estava voando. Ou melhor: brincando. Você ouviu um outro convite e o aceitou. Mesmo porque é pra um jogo que você sempre gostou de jogar, que antes você chamava de filosofia, mas cujo nome agora lhe importa cada vez menos. Porque “filosofia” parece designar apenas uma parte dele. Ele mesmo é mais amplo, com vários personagens e vários atos, e em mais de um deles aparecem coisas que ganharam para si esse nome: aqui um certo “parricídio”, ali uma certa “ironia”, acolá uma “aporia”. Mas, no fundo, ou melhor, na superfície disso tudo, estava você, com outro nome, é claro: Platão. Você voa e joga, você acha que é você que dá o convite e você tem razão, Platão. Você sempre fez isso com seus escritos, com as peças que você escreveu para que você pudesse brincar. Você, como Whitehead certa vez ponderou, continua escrevendo notas a Platão. Você é personagem de um diálogo platônico, mas assim como Sofia, que se descobre personagem de Jostein Gaarder²⁴², isso não lhe retira a existência. Pelo contrário, a confirma como existência mesmo, como finitude, como escritura. É muito mais o caso, portanto, que não haveria Jostein Gaarder sem Sofia do que o contrário – Jostein Gaarder como o eu dele, mediado pela escritura, isto é, por Sofia. Da mesma maneira, Platão não deve ser lido aqui como o nome de um gênio, de um gigante de quem mal alcançamos os pés. Platão é você, só a partir de você, só desde você. Você

²⁴² Cf. O mundo de Sofia.

não está preso a Platão – isso não faria sentido. Você, Platão, é disseminação, na leveza de uma convidativa “ficção”, que esta tese, no entanto, só pode ser enquanto fracasso.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Principis, 2021.
- ARNAUT, André. Precariousness and Philosophical Critique: Towards an Open-Field Combat with Harman's OOO. *Open Philosophy*, v. 2, n. 1, p. 312-323, 2019.
- ARNAUT, André. Prefiguração de uma tese:: Começo e Deus. *Das Questões*, v. 17, n. 1, 2023.
- BENSUSAN, Hilan. *Being up for grabs*. London: Open Humanities Press, 2016.
- BENSUSAN, Hilan. *Linhas de animismo futuro*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2017.
- BENSUSAN, Hilan. Towards an indexical paradoxico-metaphysics. *Open Philosophy*, v. 1, n. 1, p. 155-172, 2018.
- BENSUSAN, Hilan. An-arché, xeinos, urihi a: the primordial other in a cosmopolitical forest. *Cosmos & History*, v. 17, n. 1, 2021.
- BENSUSAN, Hilan. *Indexicalism: the metaphysics of paradox*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- BERKELEY, George. *Três diálogos entre Hylas e Philonous em oposição aos céuticos e ateus*. São Paulo: Ícone, 2005.
- BORGES, Jorge Luis. El inmortal. *El aleph*, p. 121-132, 1949.
- BRASSIER, Ray et al. *Speculative realism*. Collapse, 2007.
- CALVINO, Italo. *Se um viajante numa noite de inverno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2018.
- COELHO, Carlos Cardozo. Por outra escrita filosófica: metafísica, poesia e excrita—a partir de Jean-Luc Nancy. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 18, n. 2, p. 362-374, 2018.
- COSTA CARVALHO, Magda. será que a voz que ouvimos por dentro é a mesma que as pessoas ouvem por fora?. *childhood & philosophy*, v. 18, p. 1-26, 2022.
- DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DERRIDA, Jacques. Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 69, n. 3, p. 322-354, 1964.
- DERRIDA, Jacques. *A time for farewells: Heidegger (read by) Hegel (read by) Malabou*. Prefácio de MALABOU, C. *The future of Hegel*, London, Routledge, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de le Minuit, 2015.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo, Edipro, 2015.
- DONG-HYUK, Hwang (direção). *Round six*. Série da Netflix, 2021.
- ELLISON, Harlan. *I have no mouth and I must scream: stories*. New York: Open Road Media, 2016. (edição Kindle).
- FELD, Stefan. *The castles of Burgundy* (board game), 2011.
- GAARDER, Jostein. *O mundo de Sofia*. São Paulo: Seguinte, 2012.
- GARCIA, Tristan. *Forme et objet*. Paris: PUF, 2020.

- GRANT, Iain Hamilton. *Philosophies of nature after Schelling*. New York: Continuum, 2008.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. Caminhos, encruzilhadas, porteiras e feitiços para uma filosofia popular brasileira. *Comparative Cultural Studies-European and Latin American Perspectives*, v. 7, n. 14, p. 31-44, 2022.
- HARMAN, Graham. *Tool-being*. Chicago: Open Court, 2002. (edição Kindle)
- HARMAN, Graham. *The quadruple object*. Winchester: Zero Books, 2011
- HARMAN, Graham; LATOUR, Bruno. *The prince and the wolf*. Winchester: Zero Books, 2011.
- HARMAN, Graham. *Bells and whistles*. Winchester: Zero Books, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. A sentença nietzschiana "Deus está morto". *Natureza humana*, v. 5, n. 2, p. 471-526, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre el comienzo*. Buenos Aires: Biblos, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Bremen and Freiburg lectures*. Bloomington: Indiana University Press, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *History of being*. Bloomington: Indiana University Press, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. *What is metaphysics?* Jovian Press, 2018. Edição Kindle.
- HUME, David. *Investigação sobre do entendimento humano*. São Paulo: Editora Lafonte, 2019.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. Madras, 2000.
- HUXLEY, Aldous. *As portas da percepção*. Biblioteca Azul, 2015.
- LARUELLE, François. *Une biographie de l'homme ordinaire*. Paris: Aubier, 1985.
- LARUELLE, François. *Philosophies of difference*. London: Bloomsbury Academic, 2010.
- LATOUR, Bruno. *Pasteur: guerre et paix des microbes: Suivi de Irréductions*. La découverte, 2012.
- LATOUR, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte, 2012
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague and Boston: Martinus Nijhoff, 1978.
- LEVINAS, Emmanuel. *O humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Vrin, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- LEVINAS, Emmanuel. *Liberté et commandement*. In: *Liberté et commandement*. Paris: Fata Morgana, 2008.
- LEVINAS, Emmanuel. *Transcendence et hauteur*, In: *Liberté et commandement*. Paris, Fata Morgana, 2008.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- LEVINAS, Emmanuel. *La philosophie et l'idée d'infini*. In: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2010.
- LEVINAS, Emmanuel. *La trace de l'autre*. In: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2010.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KORMÁKUR, Baltazar. *Katla*. Série da Netflix, 2021.
- LEGUIN, Ursula. *The left hand of darkness*. Ace, 2000.
- LEM, Stanislaw. *Solaris*. São Paulo: Aleph, 2017.
- LEM, Stanislaw. *His master's voice*. The MIT Press, 2020.
- LOVECRAFT, Howard Phillips. *The complete fiction*. KTHTK, 2024.
- LUDUEÑA, Fabián. *A comunidade dos espectros*. I. *Antropotecnia*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2013. (edição Kindle)
- MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.
- NANCY, Jean-Luc. *La communauté desoeuvrée*. Christian Bourgois, 1986.

- NANCY, Jean-Luc; BAILLY, Jean-Christophe. La comparution. Christian Bourgois, 1991.
- NANCY, Jean-Luc. Dans quels mondes vivons-nous? Galilée, 2011.
- NEGARESTANI, Reza. Cyclonopedia: complicity with anonymous materials. Melbourne: repress, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. A genealogia da moral. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. (edição Kindle)
- NIETZSCHE, Friedrich. Crepúsculo dos ídolos. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. (edição Kindle)
- NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. (edição Kindle).
- NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou Zaratustra. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- PLATÃO. Parmênides. Domínio Público.
- PLATÃO. O Sofista. Domínio Público.
- PLATÃO. Fedro. São Paulo: Penguin-Companhia, 2016.
- SARTRE, Jean-Paul. O ser e o nada. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SARTRE, Jean-Paul. Nausea, Penguin, 2021.
- WARSCH, Wolfgang. *The mind* (board game), 2018.
- WHITEHEAD, Alfred. Process and reality. New York: The Free Press, 1979
- WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. Convivim, 2022.
- <https://boardgamegeek.com/>
- <https://boardgamearena.com/>
- <https://ludopedia.com.br/>

