

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Departamento de Pós-Graduação em Psicologia Clínica

Núcleo de Estudos da Subjetividade

OS DEMÔNIOS E O INVISÍVEL

Alexandre Antonio Charro

Mestrado em Psicologia Clínica – Núcleo de Estudos da Subjetividades

São Paulo 2024

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Departamento de Pós-Graduação em Psicologia Clínica

Núcleo de Estudos da Subjetividade

Alexandre Antonio Charro

OS DEMÔNIOS E O INVISÍVEL

*Dissertação de Mestrado apresentada à Banca Examinadora
da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Psicologia Clínica.*

Orientador: Peter Pál Pelbart

São Paulo

2024

Banca Examinadora

À Aurora

Agradecimentos

Sou grato ao meu orientador Peter Pál Pelbart, ao Núcleo de Estudos da Subjetividade da Faculdade de Psicologia Clínica da PUC-SP e aos professores Suely Rolnik e João Perci Schiavon. Grato à professora Christine Greiner, do departamento de Comunicação e Semiótica e de Artes do Corpo da PUC-SP. À Helena Charro, Antonio Charro e Paula Weinfeld pelo apoio incondicional para a realização dessa jornada. Essa dissertação deve muito à todos vocês.

SUMÁRIO

Resumo	05
Prefácio	07
Abertura	11
1. ESPECTROLOGIA	
1.1 Zoopolítica e recusa espectral	19
1.2 O espectro e suas manifestações	25
1.3 <i>Daímones</i>	34
1.4 O fantasma do Homem branco	40
2. ESPECTROS E ALGORITMOS	
2.1 Sujeito cerebral	47
2.2 Governamentalidade algorítmica	50
2.3 Artificialização do Invisível	56
3 ESPECTRO E IMAGEM	
3.1 Natureza e Imagem	63
3.2 Onirologia	68
3.3 Intuições sobre o cinema e o invisível espectral; ou um manifesto	70
4. CONSIDERAÇÕES	77
5. INTERREGNUM	81
6. TANTA	89
7. O CORPO-CÂMERA	96
8. Referências Bibliográficas	100

RESUMO

Este trabalho investiga os indícios da remoção do Invisível na metafísica ocidental e suas consequências. Nos valendo da pesquisa do filósofo argentino Fabian Ludueña Romandini e seu tratado sobre espectrologia, investigamos o campo invisível do espectro e algumas de suas outras manifestações, como os *dáimones*. As consequências desse distanciamento podem ser observadas pelo conceito de governamentalidade algorítmica, desenvolvido pelos pesquisadores belgas Antoinette Rouvroy e Thomas Berns. As cosmologias ameríndias descritas pelo Yanomami Davi Kopenawa e a visão antropológica de Viveiros de Castro, bem como o cinema, são convocados para tensionar o campo e ampliar o espectro da temática do Invisível¹.

Palavras-chave: espectro, *dáimon*, cinema, algoritmo, fabulação

¹ E-mail para contato: al.charro@gmail.com

ABSTRACT

This work investigates traces of the removal of the Invisible in Western metaphysics and its consequences. Drawing on the research of Argentine philosopher Fabian Ludueña Romandini and his treatise on spectrality, we delve into the invisible realm of the spectrum and some of its other manifestations, such as daemons. The consequences of this distancing can be observed through the concept of algorithmic governmentality, developed by Belgian researchers Antoinette Rouvroy and Thomas Berns. The Amerindian cosmologies described by Yanomami Davi Kopenawa, Viveiros de Castro's anthropological perspective, and cinema are summoned to challenge the field and broaden the spectrum of the theme of the Invisible.

Keywords: spectrum, *daemon*, cinema, algorithm, fabulation

PREFÁCIO

É importante começar ressaltando como os tipos de interação entre diferentes disciplinas e a própria metodologia influenciam e estão intrinsecamente relacionados aos caminhos que uma pesquisa acadêmica pode percorrer, e o que dela é esperado que se produza. Digo isso porque esta pesquisa partiu do fazer e pensar filmes, uma prática e um pensamento que, em meu caminho, desejam devires com outras expressões, como a filosofia e a psicanálise. Se dentro de uma trans- ou interdisciplinaridade estiver o campo da arte, ou do cinema, como é o caso de parte desta pesquisa, podemos acessar as pistas e instruções que a filósofa canadense Erin Manning nos dá em seu livro “O gesto menor”², acerca de conceitos, processos e resultados de um tipo de pesquisa acadêmica baseada em arte, apontando que não se trata apenas de reconhecer que artistas já são também pesquisadores, mas da complexidade que se suscita quando essas interações são praticadas. Segundo a filósofa, este caminho comporta tanto aspirar e lutar por ajustes institucionais da própria instituição acadêmica, quanto levar em consideração obrigatoriedades que artistas-pesquisadores acabam forçados a adotar, como ser capazes de organizar fronteiras entre prática artística e metodologia científica com seus “objetivos acadêmicos” – como concluir formações e bolsas, por exemplo. Mas, assim como para Manning, acreditamos que o mais interessante é o exercício de pensar e criar estratégias para que um conhecimento que é criado no contexto da prática artística, possa se tornar uma abertura para pensar a própria filosofia como uma prática, como também pensou Deleuze. E é quase certo que essa prática não prescindia de comprometimento, presença, pensamento e uma dose de abstração.

Manning chama essa pesquisa de “pesquisa-criação” e propõe quatro alíneas para lidar com esse tipo de transdisciplinaridade. Em linhas gerais, a primeira afirma que a arte pode ser compreendida como um caminho, uma experimentação, e não um objeto de estudo. A segunda, é que o fazer já é um tipo de pensamento por direito próprio, e a conceitualização é também uma prática por direito próprio. A terceira, ressalta que a pesquisa-criação é um modo de atividade que se torna mais interessante quando constitui novos processos, mas que só pode acontecer se seu potencial for explorado antes de se alinhar com as estruturas institucionais ou métodos disciplinares já existentes. E a quarta, conclui, que novos processos provavelmente criarão novas formas de

² Tradução livre do título original “The minor gesture”, de Erin Manning, publicado em 2016.

conhecimento, mas que provavelmente não terão meios de avaliação institucionalizados dentro dos modelos disciplinares vigentes³.

É preciso enfatizar a transdisciplinaridade deste trabalho pois a pesquisa partiu e ainda está ligada a um projeto de filme, até então em processo: *Interregnum*. Sem entrar no mérito dos conceitos ou gêneros cinematográficos, posso dizer que o filme é um tipo de ensaio de terror fabulatório, criado no exercício de articulação entre inventários pessoais, ideias e leituras. *Interregnum* mistura materiais de arquivos próprios, como de uma *performance* realizada em 2011 onde atuo como um *geek* procurando encontros no site Chatroulette⁴, com material filmado em *POV* (câmera em ponto de vista do personagem), em que esse mesmo personagem, agora na clausura do interior de seu apartamento, tenta invocar um demônio. Algumas questões que envolvem o filme serão mais aprofundadas no apêndice deste trabalho. Assim, para além das sombras que acompanham ambos os trabalhos, é preferível ressaltar os compartilhamentos que as investigações estéticas e sensoriais de *Interregnum* têm, como que por necessidade, com os conceitos abordados em *Os demônios e o Invisível*. Ambos partem da perspectiva de um gesto menor, que lida com vozes, espectros e demônios, para indicar aquilo que, segundo definiu Deleuze, não é uma manifestação invariável cujo objetivo seria elevar-se a um poder majoritário. Ou, por outras palavras, não se trata de um reflexo ou implicação de um tipo de pensamento que se transforma em uma doutrina, ou de um modo de viver que se transforma em uma cultura, ou de um acontecimento que se transforma em História mas, ao contrário, trata-se de pensar e estar em contato com a variação contínua, do devir-minoritário de todo mundo em oposição ao fator majoritário de um sistema ou um Estado. São obviamente diferentes modos de expressão, um filme e uma dissertação, mas ambos aqui são inspirados pelas relações entre certas questões já antigas para a filosofia, como a existência ou não de mundos e entidades invisíveis, com outras atuais e urgentes, como as consequências da emergência do chamado *Antropoceno*⁵ e das *sociedades de controle*⁶, principalmente em sua manifestação algorítmica, que tanto afetam a produção ou reprodução de modos de existência e seus comportamentos políticos, sociais e psíquicos.

³ MANNING, E. *The minor gesture*. 2016, Duke University Press. p. 26 e 27.

⁴ O site Chatroulette, criado pelo russo Andrei Ternovski em 2009, é uma plataforma online em que o usuário ativa sua câmera e se conecta, de maneira aleatória, com um outro usuário anônimo, permitindo conversas audiovisuais e textuais com pessoas de todo o mundo. Sua mecânica é mais analisada no apêndice deste trabalho, no capítulo INTERREGNUM.

⁵ *Antropoceno* é um termo usado popularmente e por alguns cientistas para descrever o período mais recente na história do Planeta Terra. Não há uma data precisa de seu início que seja oficialmente apontada, mas muitos consideram que começa no final do Século XVIII, quando as atividades humanas começaram a ter um impacto global significativo no clima da Terra e no funcionamento dos seus ecossistemas. Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Antropoceno>

⁶ Assim como definiu Deleuze em seu *Post-Scriptum sobre as Sociedades de Controle*, descrevendo a mudança de uma sociedade disciplinar para uma sociedade de controle. Gilles Deleuze, in *L'Autre Journal*, n° 1, maio de 1990. Trad. Peter Pál Pelbart, 2000.

Parece muito? Sim. Mas nem o filme nem a pesquisa têm a pretensão de uma resposta objetiva ou esgotar esses temas. O cinema é uma arte do sensível e não só do visível. Assim, sob a perspectiva do filme, evocamos a sensação reivindicada pela filósofa e pesquisadora estadunidense Donna Haraway: por um cinema que provoque o desconforto físico, sentimentos sem fundo, sem diagnóstico. Reivindicação que também é feita, podemos assim dizer, por muitas outras pessoas em diferentes áreas ou campos das ciências, filosofia e psicanálise. E é também, em busca dessa “sensação” implicada por afecções, ou pela necessidade dela, que esta pesquisa foi sendo conduzida. Vez ou outra foi possível encontrar ressonâncias com proposições metodológicas de Manning, ao querer, conjuntamente, inventar conexões e também entender e pensar possíveis perturbações filosóficas nas disposições do poder. A dificuldade atual, em meio às guerras, acúmulo de crises climáticas e econômicas e urgências de inúmeras ordens, é a apatia apocalíptica e o estado de paralisia serviçal, que a barra de rolagem infinita das redes sociais resulta; e também a positividade tóxica da necessidade de aprimoramento produtivo constante. A aposta que Haraway faz é que, para abordarmos certas urgências do nosso tempo, temos que ficar com o problema e nos relacionar com ele, pensar em relações-com, estabelecendo parentescos estranhos e gerativos, colaborações inesperadas que possibilitem renovar o pensamento conjuntamente, atravessando diferenças entre posicionamentos históricos e diferentes tipos de conhecimento e especialidade⁷.

Mas por que e como queremos encontrar o que nos é estranho ou aberrante, o que pode provocar desconforto, rupturas, adentrar os mistérios, as fendas e brechas da experiência humana? Um pouco porque nada ou pouco parece bom. Ou, também, porque parte dessas sensações nos faz crer que estamos vivos, ou porquê precisamos de certas experiências e intensidades para nos proteger da existência ou possibilidade de um mundo invisível, ou de um reino dos mortos, dos quais não podemos ter o controle e nem passar ilesos.

⁷ HARAWAY, D. *Ficar com o problema: fazer parenteses no Chthuluceno*. São Paulo, n-1: 2023.

“(...) é bem possível suspeitar da existência de uma atividade de outra natureza, um bilhar que alguns indivíduos suscitam ou padecem, um drama sem Édipos, sem Rastignacs, sem Fedras, drama impessoal na medida em que a consciência e as paixões dos personagens não se vêem comprometidas a não ser a posteriori.”

Julio Cortázar – *O Jogo da Amarelinha*

“Cada homem (microcosmo de loucuras) imagina-se um todo; e eu sou, confesso, parte da parte que era tudo in ovo; parte da treva, mão da luz, sim dessa vaidosa luz, que à sua mãe pleiteia foros de universal; por mais que o tente não lhos há-de usurpar; quem lhe deu posses para mais que abraçar as superfícies? penetra num só corpo? (e inumeráveis são eles) só os tinge e aformoseia; e o mais pequeno em seu correr a embarga. Deixá-la; tenho fé que cedo acabei; se perece a matéria, está perdida.”

Mefistófeles

Goethe – *Fausto*

“Quem foge das sombras, foge das glórias da arte.”

Leonardo Da Vinci

“A dor é tão grande, ela é sufocante, ela não tem mais ar. A dor precisa de espaço.”

Marguerite Duras – *A Dor*

“O olhar e a voz dos antepassados asseguram a existência, pois sua lembrança garante a produção da própria memória. Assim, enquanto os ancestrais de nós se lembrarem, nós ainda seremos.

Nos cantos-imagens, nas imagens-canto, na dança, nas pinturas e grafias corporais são eles que ainda de nós se recordam e mantêm a permanência desejada.”

Leda Maria Martins – *Performances do Tempo Espiral*

ABERTURA

A abertura para ir migrando de campos, tecendo linhas, tentativas, erros e avanços, durante o processo de pesquisa, foi sendo nutrida pela *fabulação especulativa*, principalmente de Donna Haraway e Saidiya Hartman. Em conjunção com a relevância política desses pensamentos, podemos dizer que essas leituras também produziram desejos e uma crescente inspiração pelo exercício de imaginar e procurar associações entre autoras e autores, disciplinas ou expressões, complexidades e intervenções das quais o momento não prescinde. Em sintonia com Haraway, queremos pensar a operação da fabulação especulativa como prática e processo, situá-la conceitualmente em oposição ao Antropoceno, nos ajudando a desvencilhar das amarras sistemáticas que nos prendem ao antropocentrismo e ao etnocentrismo, em direção a uma qualidade instauradora de mundos ou existências, uma abertura para a cooperação entre vivos e mortos ou entre espécies, e também para aguçar a percepção de virtualidades, de subjetividades por vir, na detecção de infra-existências ou ainda especulando sobre invisibilidades e apagamentos, metafóricas ou não. Ou seja, como pensar esse conceito para além de sua operação ficcional ou narrativa? Talvez uma abertura possível possa já estar na trans-relação entre produção artística e produção do exercício do pensamento filosófico, apesar do difícil e solicitado pragmatismo “da teoria à prática”. Nesse caminho, encontramos consonâncias em autoras e autores contemporâneos como, Donna Haraway, Vinciane Despret, Saidiya Hartman, Ursula K. Le Guin, Jota Mombaça, Fabian Ludueña Romandini, David Lapoujade, Viveiros de Castro entre outros, sob a condução do Núcleo de Estudos da Subjetividade do departamento de Pós-Graduação de Psicologia Clínica da PUC-SP com Peter Pál Pelbart, Suely Rolnik e João Perci Schiavon e da prof. Christine Greiner do departamento de Comunicação e Semiótica e Artes do Corpo, também da PUC-SP.

E por uma outra perspectiva, além de agenciamentos mais inventivos, improváveis ou menos óbvios, a fabulação especulativa pode proporcionar uma reversibilidade em processos do próprio pensamento colonizado, colonialista e racista, sofisticando o entendimento e a detecção de fluxos e poderes que compartimentam e catalogam memórias e comportamentos em tecnologias de emulação, que se acoplam na produção de subjetividades e nas próprias relações, como um padrão do hipercapitalismo. Isto é, na era da engenharia genética, da neurociência, da *Big Data* e suas operações de *datamining*⁸, de alguma maneira, serviçal, militante ou sensível, teremos que lidar

⁸ *Datamining* são procedimentos ou ações realizadas no contexto da análise de dados para descobrir informações significativas, padrões ocultos e conhecimento valioso a partir de conjuntos de dados extensos. A mineração de dados é um campo da ciência da computação e da análise de dados que se concentra em extrair *insights* úteis a partir de grandes volumes de informações.

com suas consequências em escala global, que incluem a passagem de uma governamentalidade estatística para uma governamentalidade algorítmica, descrita por dois filósofos e pesquisadores belgas Antoinette Rouvroy e Thomas Berns, da qual trataremos mais adiante, mas que aos poucos ou velozmente, está manipulando interações e automatizando boa parte de processos socioculturais em prol de objetivos escusos, muitas vezes segregacionistas, extrativistas ou financeiros de corporações globais tecnofuturistas.

Da perspectiva do sensível, ainda é possível explorar e imaginar outros caminhos com mais presença e abertura. Ao invés de responder a certas racionalidades com ceticismos, podemos, como propõe a filósofa belga Vinciane Despret, nos desobrigar a tomar posições puramente racionais e prestar atenção em diferentes versões da consciência, que não a laica, desencantada e materialista do ocidente, dando oportunidade para que histórias outras possam ser consideradas. Como por exemplo, nos abrir para ser afetados pela investigação especulativa de Despret sobre de onde viria a inspiração artística do pintor francês, Augustin Lesage, conhecido por ser um “pintor médium”. Despret apresenta diferentes juízos e opiniões sobre a veracidade ou não da mediunidade do pintor, mas, independentemente de qualquer lado que se possa tomar, ela suscita a possibilidade de reconsiderar a convicção da racionalidade na qual a inspiração criativa está inexoravelmente referenciada à estrutura cultural, sem que haja a capacidade desta, por vezes, ser atribuída a um tipo de comunicação entre pessoas e entidades misteriosas, sem que seja considerada como fraude ou ingenuidade⁹. Abrir ou expandir para outro plano de realidade é reconsiderar a convicção e concepção da própria consciência dominante, fundamentada e desenvolvida basicamente na certeza de uma excepcionalidade humana, que acaba nos afastando do planeta e de outros viventes. São modificações da consciência que não significam sua invalidação ou a necessidade de substituição da “antiga”, mas uma abertura desta consciência para outros planos de realidade, em que outras propriedades do pensamento são observadas: “enigma, inspiração, sonho, três lugares no interior dos quais se produzem interpelações, chamamentos, estímulo ao trabalho do pensamento” (Despret, 2015: 64). Domínios estes que epistemologias científicas relutam em considerar.

§

A ideia de “Invisível”, como se pode deduzir, transcende a *Ideia* e possui complexidades conceituais que podem muito mais do que ser descritas como um tipo de Uno. Há forças, campos, virtualidades, espectros, enfim, áreas, fluxos e entidades que vão se compor, existir e interferir naquilo que é visível. Pensar sobre o invisível sempre pode partir do exercício especulativo na

⁹ DESPRET, V. *Um Brinde aos mortos, histórias daqueles que ficam*. 2015, p. 62 e 63.

tentativa de alcançar os domínios ou o campo do indeterminado, mas também sugerir a binariedade lógica opacidade-transparência. Porém, tal como observou o filósofo Peter Pál Pelbart, em seu texto apresentado numa conferência sobre o clima em 1992¹⁰, “não bastaria dizer que o invisível plana sobre as coisas como uma espécie de incorporal, tal como o acontecimento, mas que ele atravessa as coisas como essa textura ou nervura virtual que, uma vez atualizada, as redistribui, provocando nelas desmembramentos, decomposições, recomposições, bifurcações, novas processualidades, derivações, universos inéditos” (Pelbart, 1992: 55). Um invisível que é parte da realidade e do cosmos, mas que não é da ordem da linguagem, nem da imagem técnica ou do imaginário e, na verdade, como veremos, essas instâncias dependem dele. Um campo que o homem ocidental em seu antropocentrismo não conseguiu domar, então apenas diminui mais e mais a sua existência ou a encaixa em alguma categoria. Talvez por isso, tal como enxergou o filósofo, já estaria em curso um aniquilamento progressivo do invisível pelo regime de visibilidade total, da profusão ilimitada de imagens reproduzíveis, ou auto-reproduzíveis, que deve comportar, inclusive, o *dataísmo*¹¹. Não se trata de uma crítica para vilanizar nem louvar a reprodução e automatização da produção de imagens e informações alimentadas por uma “memória” digitalizada e sem emoções mas, segundo Pelbart, de desbloqueá-lo, o invisível, de um tempo unicamente evolucionista e produtivista, e sermos consequentes com seus desdobramentos. Nessa via, ainda podemos observar como essa mutabilidade processual e histórica afeta inclusive outras experiências e perspectivas, como conta o xamã e líder político do povo Yanomami, Davi Kopenawa:

“Certa vez, quase morri [...] Eu estava acompanhado por brancos que tinham vindo pegar imagens de nós. Mas me afastei deles, porque meus parentes de lá tinham me convidado a beber o pó de *yãkoana* com eles. Assim comecei a fazer descer meus espíritos e parei de prestar atenção nos forasteiros que tinham vindo comigo. Então, de repente, eles apontaram para nós uma luz tão intensa que nos cegou a todos. Eu conhecia os brancos, mas ainda não sabia nada de seus modos de capturar imagens para sua televisão, que também chamamos de *amoa hi*, árvore de cantos. Foi apavorante! Meus espíritos, que ainda dançavam perto do chão, foram imediatamente atraídos na direção da máquina apontada para nós. Foram enganados pela luz ofuscante que a envolvia [...] Perderam-se seguindo-a e foram logo aspirados para dentro da máquina, onde ficaram presos.” (Kopenawa & Albert, 2015: 398)

Parece que há uma tendência crescente de afunilamento das subjetividades já descrita em distintas perspectivas, e isso, como tentaremos desenvolver, também teria relações com a

¹⁰ PELBART, P.P. *Ecologia do invisível*. 1989. Texto apresentado no Colóquio Ecologias, promovido pelo Colégio Internacional de Estudos Filosóficos Transdisciplinares como preparação crítica à ECO-92, e realizado na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, em maio de 1992.

¹¹ *Dataísmo* é um termo usado para descrever a cultuação e as lógicas do processamentos de dados emergente da *Big Data*.

foraclusão¹², nos termos de Lacan, do campo do Invisível da metafísica, em curso durante a história da civilização ocidental. De todo modo, pode-se deduzir que o pensamento humano sobre o mistério e a indeterminação do invisível é tão antigo quanto sua linguagem, e que a dimensão espectral sempre esteve presente antes mesmo da produção de subjetividades e epistemologias tal como as conhecemos. Mas também sabemos que, em certa medida, o que uma cultura não suporta dela mesma, ela tenta apagar e, conforme demonstrou o filósofo argentino Fabián Ludueña Romandini, há muita relutância e incerteza na história da filosofia ocidental em torno da existência do espectro e, portanto, é importante entender como isso se deu.

Na complexa equação que se forma quando observados os vetores e fluxos de poder no Ocidente, Ludueña afirma que sem a verificação da dimensão espectral e sua reinclusão numa metafísica que não a moderna, é impossível o entendimento sobre a deriva político-econômica contemporânea em geral, e, em particular, sobre a compreensão e decorrências do que ele chamou, ampliando a definição de biopolítica em Foucault, de *zoopolítica*¹³; além de também invalidar a apreensão de antigas ou novas possibilidades da ontologia. Do ponto de vista da teologia política, que se funda no Ocidente com o cristianismo e seu secularismo, o filósofo detecta que os domínios que antes se mantinham separados, o dos vivos e dos mortos, passaram a estar permanentemente comunicados, e assim a mitologia do poder se transforma em uma *zoopolítica espectral*¹⁴, também necessária de consideração. Em outras palavras, a teologia política ocidental é um engenhoso domínio sacro-político sobre o mundo do Invisível e um dos mais eficazes empreendimentos de sua domesticação para os viventes¹⁵. Ludueña faz o que ele chama de “paleontologia espectral”, um trabalho vasto e minucioso intitulado *A Comunidade dos Espectros*, que, em linhas gerais, identifica e analisa diferentes aparições e apagamentos desses seres e dimensões em distintos tempos na história, principalmente do ponto de vista da filosofia ocidental e da teologia, até a contemporaneidade, bem como os desdobramentos dessa remoção progressiva.

A palavra “espectro” deriva do termo em latim “spectrum”, que significa “aparência” ou “imagem”, que é uma forma do verbo “specere”, que significa “ver” ou “olhar”. Ao longo do tempo, a palavra passou a abranger uma variedade de significados em diferentes campos. Uma

¹² Lacan designou o termo foraclusão como um mecanismo específico operado na psicose, através do qual se produz a rejeição de um significante fundamental para fora do universo simbólico do sujeito. Quando essa rejeição se produz, o significante é foracluído. LACAN, J. *O seminário. Livro 3: As psicoses*. 2008.

¹³ Para definir *zoopolítica*, Ludueña utiliza o conceito das *tecnologias de poder* de Foucault, descentrando-o de seu uso específico e propondo uma reformulação. Ele busca “assentar as primeiras bases de uma espectrologia como forma de ontologia política, dado que, diferentemente de muitos dos estudos agrupados sob a denominação de ‘biopolítica’, nossa perspectiva – que, por muitas razões, preferimos chamar zoopolítica – implica que a relação entre a vida e o poder, entre a vida e o direito, entre a vida e uma forma, em suma, entre a vida e uma ontologia que dê conta dela, não pode estabelecer-se sem fazer referência a uma dimensão distinta à da *zoé*, isto é, a espectralidade.” (LUDUEÑA ROMANDINI, F. *A Comunidade dos Espectros. I. Antropotecnia*. 2012, p. 12).

¹⁴ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *A Comunidade dos Espectros. I. Antropotecnia*. 2012, p. 135.

¹⁵ Id. *Summa Cosmologiae, A Comunidade dos Espectros IV*. 2021, p. 63.

definição específica de espectro pode variar dependendo do contexto em que é tomado, mas, de maneira general, pode-se entender que a ideia de espectro parte da premissa da existência de um conjunto que pode ser divisível, sendo o espectro uma parte identificável desse conjunto, mas que está dispersa. Isto é, há nessa “parte” espectral um tipo de campo ou força que determina seu pertencimento ao conjunto e, ao mesmo tempo, que também contém características que determinam sua identidade como parte. Parte que está contida e contém a informação que unifica aquele conjunto, conforme nosso entendimento. É interessante observar algumas apropriações do termo, como por exemplo o espectro visível da luz, que é definido pelo conjunto de ondas de luz que podem ser percebidas pela visão humana, sendo as cores visíveis as ondas espectrais dispersas e que juntas vão formar a luz branca. Ou ainda, para denominar a representação simplificada de diferentes posições e ideologias políticas existentes em uma sociedade, o espectro político. E também para dar gradações para o autismo, onde o espectro autista se refere à diversidade de características que podem variar amplamente entre os indivíduos com essa condição ou transtorno. Até mesmo a música erudita que, em 1973, a partir de um grupo de jovens compositores, Tristan Murail, Michaël Levinas, Roger Tessier e Gérard Grisey¹⁶, estabeleceu o termo “música espectral”, para definir, em linhas gerais, a exploração das características sonoras fundamentais, como a análise do espectro harmônico, efeitos de ressonância e timbre.

A abordagem que faremos aqui parte do desenvolvimento que Ludueña faz sobre o espectro em seu tratado. Como dissemos, ele vai escavando e forjando inúmeras pistas que vão se compondo e complexificando a definição do conceito, para afirmar que a espectralidade traz consigo uma política e uma ética na interação dos seres vivos com o mundo do Invisível em questão¹⁷; um mundo que ainda é exaltado em diferentes cosmologias ameríndias e não-ocidentais. De um ponto de vista ontológico, seria então necessário admitir que o mundo não é unicamente uma realidade objetivável entre *physis* (Natureza) e *nomos* (Cultura), que se impõem ao sujeito por uma ação direta sobre os sentidos, e admitir também que a metafísica atual não dá conta dos espectros. Assim, nesse momento, vamos pensar por espectro os seres que podem ser entendidos como “entes que sobrevivem (mesmo que sob a forma de um postulado) à sua própria morte, ou que estabelecem um ponto de indistinção entre vida e morte. Sob esse ponto de vista, o espectro pode ser completamente imaterial ou adquirir diferentes “consistências” que, como dizia um filósofo, podem chegar até a obstinação de uma materialidade de carne e osso, ainda que de natureza eminentemente sobredeterminada pelo Espírito” (Ludueña, 2012: 13). Ao longo de 5 volumes, Ludueña constrói

¹⁶ LÉVY, F. *Gérard Grisey, uma nova gramatologia provinda do fenômeno sonoro*. Trad. Charles de Paiva (UFPB) e Didier Guigue (UFPB), 2013.

¹⁷ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Summa Cosmologiae, A Comunidade dos Espectros IV*. 2021, p. 30.

intercâmbios entre teologia, história da filosofia ocidental, antropotecnologias, especulação política e especulação cosmológica, na tentativa de demonstrar como a dimensão espectral necessita de atenção especial se quisermos entender um pouco mais a fundo a metamorfose que a humanidade de *Homo* está vivenciando. O primeiro capítulo deste trabalho faz um sobrevoo sobre os processos que envolveram a recusa espectral, seus demônios, algumas intersecções com outras cosmologias, definições e consequências.

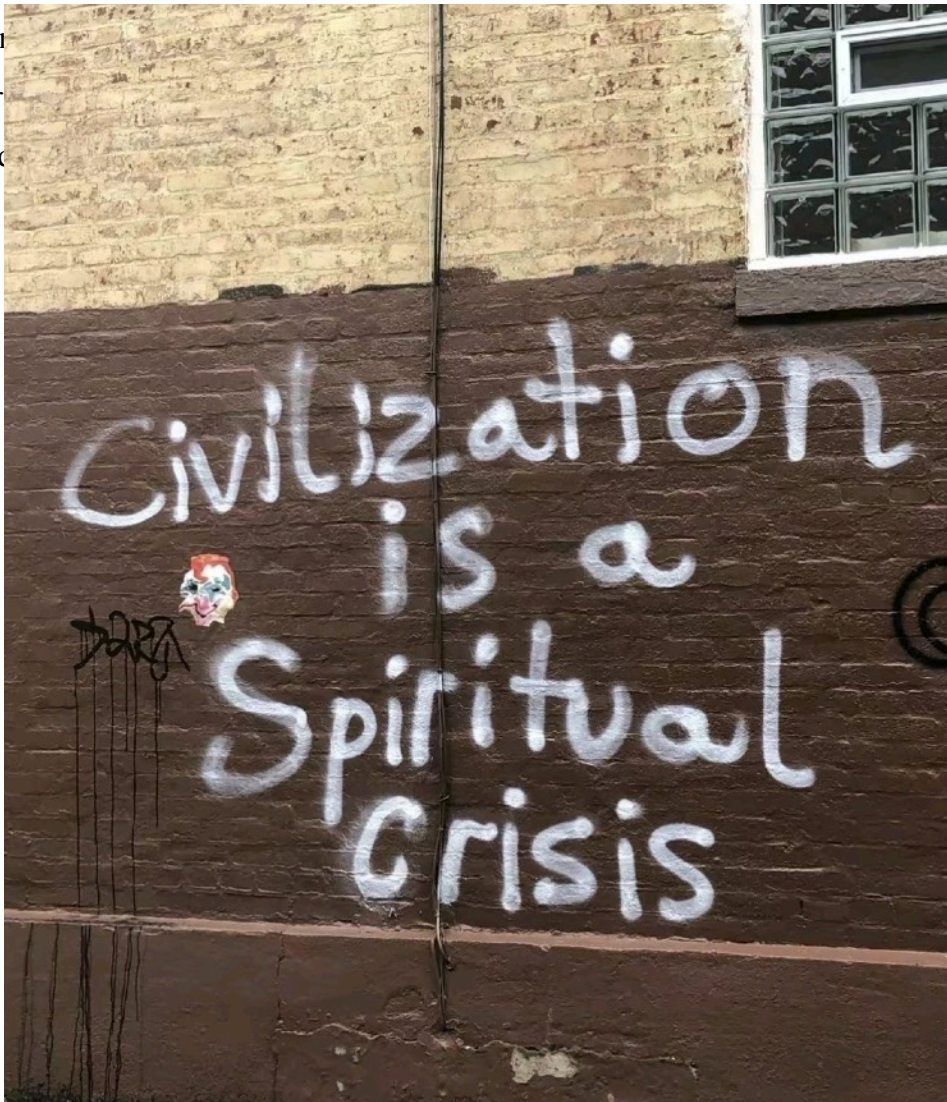
É notório que a virada da tecnologia digital, com seus processos de transformação do tecido da realidade, tiveram e têm consequências fundamentais no remodelamento dos dispositivos e fluxos de poder, de ideias sobre o sujeito, sobre o capital, sobre os dados e, conseqüentemente, no engendramento de obediências e diretrizes para o futuro. E se, como demonstra Ludueña, a forclusão espectral do que é pensado hoje enquanto invisível é condição necessária para a continuidade de uma nova ordem político-planetária e seus sujeitos, que ele chamou de *Póstumos*, na qual a Inteligência Artificial está progressivamente sendo considerada extensão da mente humana, torna-se fundamental pensar as bases da governança que rege e suporta esse cenário¹⁸. No segundo capítulo, vamos apresentar a ideia de *sujeito cerebral*, proposta pelos pesquisadores do *neuro* Fernando Vidal e Francisco Ortega, e tentaremos apresentar possíveis implicações da emergência da governamentalidade algorítmica, descrita pelos filósofos Antoinette Rouvroy e Thomas Berns em seu artigo: *Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o dispar como condição de individuação pela relação?*, publicado pela primeira vez em 2013.

Em linhas gerais, é possível observar que a dicotomia entre Natureza e Cultura (*physis* e *nomos*), e a progressiva introdução da cultura (*nomos*) em uma *physis* biologizada, conforme desenvolveremos mais adiante, implicaram em um crescente niilismo, bem como a desposseção progressiva do campo Invisível. Para esta análise, tentaremos tecer linhas entre o perspectivismo multinaturalista desenvolvido por Viveiros de Castro, os múltiplos aspectos do termo *utupë* (imagem) descritos por Davi Kopenawa com o antropólogo Bruce Albert, discutidos em conjunto com os estudos de sobrenatureza, do filósofo Marco Antonio Valentim. E ainda, sob essas perspectivas, desvelaremos relações entre esses pensamentos com o sonhar e com o cinema. No entanto, pode parecer antiquado, diante da promiscuidade da onipresença das telas, solicitar à arte e ao cinema que participem ou ajudem a nos devolver as conexões com o invisível espectral de que queremos tratar. Por outro lado, como propôs Deleuze, cabe ao cinema nos devolver as conexões com o mundo. Mas não qualquer um, trata-se de um cinema que pode tecer relações com o sonhar e

¹⁸ Ibid. p. 56.

que substitui a simples visão, a visão empírica, por um “uso superior” da faculdade de ver, um “exercício transcendental” da faculdade de sentir sobre a causalidade dos esquemas de percepção sensório-motores, que não “permitiam” ver o mundo, mas que davam respostas prontas e reproduziam clichês¹⁹. Dessa forma, entender esses eventos e lógicas é também suspender o privilégio de reconhecimento sensório-motor do cinema e a reprodução dos clichês, bem como seu sistema de recompensas de que somos todos tributários.

Como considerações finais deste trabalho, não entendemos como necessária a retomada de conceitos de pesquisa, e abrir para a leitura o processo de realização e de ca.



Boa leitura.

¹⁹ DELEUZE, G. *A imagem-tempo*. 2005.

Figura 1: @nakfourium

CAPÍTULO 1 - ESPECTROLOGIA

“Gostaria eu de saber se os fantasmas têm algo de real; se têm uma verdadeira expressão; se são gênios ou se não passam de imagens vãs, criadas por imaginações perturbadas pelo medo.”

Carta de Plínio, o moço a seu amigo Lucínio Sura²⁰.

1.1 Zoopolítica e recusa espectral

I

No primeiro volume de seu tratado sobre espectrologia, Ludueña vai fundo na história da filosofia ocidental e procura demonstrar como o processo milenar de hominização, de busca incessante para fabricar o homem afastando-o da sua condição animal, e assim alcançar algo que fosse “plenamente humano”, foi progressivamente moldando o que conhecemos por civilização Ocidental. Importante destacar que este processo é concomitante com a remoção progressiva do Invisível da metafísica. Uma operação que sempre teve o intuito de guiar, expandir, modificar ou domesticar o substrato biológico do humano e que coincide com a história das antropotecnologias – teológicas, econômicas, sociais, científicas, educativas, jurídico-políticas, éticas²¹.

Para analisar alguns momentos históricos cruciais sobre as relações entre espectros, zoopolítica e antropotecnologias, partimos do ponto em que Ludueña retoma Platão e reforça a profunda influência que a filosofia platônica teve no início da história política do ocidente. Ludueña observa as interposições entre *oikos* (a casa como agregação familiar) e *pólis* (cidade-Estado), onde Platão já considerava que todo poder soberano, na sua origem, parte do poder sobre a vida, submetendo-a a política; isto é, pela administração e imposição dos padrões coercitivos da *pólis* sobre *oikos*. Conforme aponta Ludueña, este não foi um processo que já estava dado desde sempre, e constata como, em Platão, a aceitação da figura do rei da cidade como supremo pastor do homem era seguidamente desafiada, e não teve seu lugar garantido sem alguma luta, já que outros ofícios poderiam reivindicar o mesmo privilégio, como o comerciante, o ginasta e o médico etc. Ofícios os quais também seriam detentores da argumentação de que estão precisamente envolvidos no governo do corpo biológico humano, mesmo que segmentados em diferentes atuações.

Para circunscrever tal soberania do que viria ser o Estado, Platão recorre à mito-política do período de *Cronos*, idade do ouro da humanidade em que era desconhecida a política, sendo Deus o pastor direto que dirigia os homens, a raça mais divina, conforme segue: “todas as partes do mundo

²⁰ Revista Espírita. Plínio, o moço - carta a Sura, Livro VII - Carta 27. 1859. In. <https://www.ipeak.net/pt/2673>

²¹ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *A Comunidade dos Espectros. I. Antropotecnica*. 2012, p. 9-11.

estavam distribuídas entre os deuses (*theôn archóntôn*) encarregados de governá-las. Aliás, os próprios animais então se dividiam em gêneros e rebanhos sob o bordão de gênios divinos (*daímones*) e cada um deles provia, plenamente, todas as necessidades de suas ovelhas não havendo feras selvagens, nem acontecendo que uns devorassem a outros, nem guerras, sem desentendimentos” (Platão, *Político* 271d). Esta seria a vida nos tempos de *Cronos*, radicalmente impolítica e totalmente econômica, pois em uma era cíclica e repetitiva, a ênfase principal partia das atividades relacionadas a obtenção e utilização de recursos materiais para a existência. Ludueña reforça que, para Platão, portanto, a ideia da política começa quando os deuses abandonam o “governo direto do mundo”, desencadeando o caos e a guerra civil entre as espécies, um período político desprovido das atividades pastoris que zelavam pelo rebanho humano: “uma vez privados dos cuidados deste deus [demônio] que os possuía e os mantinha sob sua guarda, cercados de animais dos quais a maior parte era naturalmente feroz, e que se tornaram desde logo selvagens, agora que também eles [os humanos] se viram sem força e sem proteção, os homens se tornaram presas desses animais. E nos primeiros tempos, não tiveram qualquer indústria ou arte (*améchanoi kai átechnoi*)” (Platão, *Político* 274c). Platão enxergava fragilidade na figura humana e acreditava que o mundo humano precisava de muitos cuidados, e via a necessidade de que sua comunidade eliminasse as imperfeições, tanto do corpo quanto da alma. Uma ação dupla que agisse na parte divina da alma e outra que se encarregasse da animalidade do homem e sua reprodução biológica.

É nesse momento que o programa antropotecnológico tem início na Antiguidade Ocidental, segundo afirma Ludueña, quando “a produção do corpo biológico da cidade dos homens fica a cargo de um poder soberano essencialmente eugênico”. (Ludueña, 2012: 27). Uma seleção eugênica então teria sido iniciada no mundo arcaico com uma política sobre a morte, a *tanatopolítica*, onde o pai tinha o direito de decidir matar o recém-nascido quando nascesse com deformidades, como no relato do poema de Homero:

“A deidade excelsa na minha casa?
Ela, que me ajudou quando do amargo transe
Que sofri, caindo do alto Olimpo, longe, trama
De minha mãe, cadela descarada, a fim
De se livrar de mim, por ser manco
Salvaram-me Tétis e Eurínome”²²

Esse caso e tantos outros são tema de farta investigação de Ludueña sobre a antropotecnologia eugênica, que vai julgar quem deve ingressar no mundo do direito, onde a

²² HOMERO, *Iliada*. trad. Haroldo de Campos. 2002, 394-399.

exposição do recém-nascido se torna sua base fundamental. Não vamos nos ater aqui sob esse aspecto que, segundo o filósofo, nem as profundas transformações sobre a política da vida introduzidas pelo cristianismo, com sua inseminação artificial milagrosa para dar luz ao Messias, farão desaparecer esse dilema jurídico-político original sobre a vida, o qual se funda a comunidade humana no ocidente. Porém, é necessário reforçar aqui a ideia de que se a política ocidental nasce como zoopolítica, ela parte de um princípio eugênico que busca regular o corpo biológico da cidade, independente de quais fossem suas justificativas morais ou éticas²³.

Do ponto de vista da teologia, o filósofo sustenta que mesmo havendo uma suposta contracorrente à ela, agrupada por correntes mais ou menos esotéricas sob o nome genérico de “gnosticismo”²⁴, ambas seguiram direções semelhantes. Correntes que entraram em uma notável luta cosmológica e antropotécnica que perdurou por séculos, e que ainda ecoa profundamente em nosso presente. A teologia aposta em um futuro prometido, cujo desígnio final é chegar, através da ressurreição divina, a fabricar o “humano pleno”, e o gnosticismo, sustentado pelo reflexo de uma personalidade transcendente, apela para uma sobrevivência incorporeal ou o para o desprendimento absoluto do corpo pelo despertar do espírito. Apesar das diferenças doutrinárias e, portanto, políticas entre essas posições, ambas compartilham um objetivo comum: a abolição da *animalitas* do ser humano, ou de sua transcendência, para adentrar em um reino onde o homem, então realizado em sua plenitude, impere absolutamente. O resultado, pode-se dizer, é uma contemporaneidade política também herdeira de um vasto amálgama teológico-político que engloba todas as tendências judaico-cristãs. Ou seja, a tensão entre o imanente e o transcendente é constitutiva de toda teologia ocidental, e a ortodoxia e a heresia são apenas o resultado das decisões jurídicas que vão ratificar estratégias metafísicas em disputa. Uma autêntica e devastadora vontade de poder secularizada, que guia boa parte das atuais políticas ambientais das pós-democracias capitalistas e humanistas em escala planetária²⁵.

II

Também a filosofia política moderna é tributária desse caminho e não cessa de enfatizar que a natureza animal do ser humano necessita do Estado. *Leviatã* do filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679), publicado pela primeira vez em 1651, é uma obra influente que inscreveu a soberania do Estado e seus mecanismos de poder na filosofia política ocidental. Apesar de ser um livro sobre

²³ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *A Comunidade dos Espectros. I. Antropotecnica*. 2012, p. 70-90.

²⁴ Apesar de não interferir no desenvolvimento filosófico em questão, em estudos mais aprofundados sobre os gnósticos, observamos que não há consenso para a generalização que Ludueña propõe. De acordo com o Dicionário Infernal de Collin de Plancy, os gnósticos surgiram no século I e II, sobretudo no oriente. Podem ser considerados como heréticos que admitem uma profusão de gênios criadores de todo o mundo. (COLLIN DE PLANCY, *Dicionário Infernal*, 2019, p. 425)

²⁵ Cf. LUDUEÑA ROMANDINI, F. *A Comunidade dos Espectros. I. Antropotecnica*. 2012, p. 193, 207, 211 e 239.

matéria, palavra e poder, Hobbes, em parte de seu trabalho, se atém às incertas manifestações do invisível e suas entidades. Ele afirma que se houvesse algum campo espectral, ou mesmo a visão de um espectro, ela estaria na dimensão do sonho ou imaginação, como uma sensação perturbada ou um entorpecimento causado por alguma experiência negativa daquele indivíduo. Para ele, seriam ignorantes, assustadiços e supersticiosos, aqueles que julgassem tais experiências como reais. “Desta ignorância quanto ao modo de distinguir os sonhos de outras ilusões fortes, da visão e da sensação, nasceu, no passado, a maior parte da religião dos gentios, os quais adoravam sátiros, faunos, ninfas, e outros seres semelhantes” (Hobbes, 2003: 22). Na perspectiva de Hobbes, cabia ao homem a sensatez para acreditar naquilo que a “reta razão” apontasse como crível e, ao desaparecer o temor supersticioso desse espíritos, os homens estariam mais preparados, e também mais suscetíveis, à obediência civil. É importante ressaltar que Hobbes aqui não está relacionando diretamente a existência de espectros com a ideia ou existência de Deus no cristianismo. Para ele, Deus, em oposição ao finito dos homens, estaria dentro da categoria de infinito e nós não seríamos capazes de conceber limites e fronteiras do que seja infinito, a não ser para ser honrado. Mas, ainda segundo o filósofo, não há dúvida de que Deus poderia provocar manifestações não naturais, por mais que essa possibilidade não seja uma questão central da abordagem da fé cristã, ou que Deus as provocasse com frequência²⁶.

Neste percurso filosófico, Ludueña observa que também Espinosa, apesar de não se ater especificamente ao mérito espectral em sua obra, em uma troca de correspondências com o jurista Hugo Boxel em 1674, é convocado a se posicionar sobre o problema e coloca o espectro dentro do reino do mundo onírico, para afirmar, assim como Hobbes, que o espectro seria fruto da imaginação e, nesse sentido, inexistente do ponto de vista de sua manifestação factual²⁷. A conclusão a que Espinosa chega, segundo observa Ludueña, teria o objetivo de questionar as filosofias de cunho aristotélico-platônico que saudavam qualidades ocultas, espécies intencionais e Ideias como realidades eternas ou imutáveis, que existem além do mundo sensível. Entretanto, Ludueña sugere que, da perspectiva de Espinosa, a aceitação da existência e manifestação do próprio milagre realizado por Deus já seria um paradoxo, uma vez que sua aceitação vai contra as leis naturais, visto que esse tipo de acontecimento estaria acima ou fora das leis da Natureza²⁸.

²⁶ HOBBS, T. *Leviatã*, 2003, p. 22-23.

²⁷ FERREIRA, S. T. *EPÍSTOLAS: ESPINOSA E BOXEL. Cadernos Espinosanos*. 2016, p.533. In. <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/114992>.

²⁸ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Princípios de espectrologia. A Comunidade dos Espectros II*. 2018, p. 17.

Parece que não foram poucas as tentativas de pensadores mais *outsiders* contrapondo seus pares mais conservadores, tentando dar legitimidade filosófica aos espectros e estremecer a metafísica moderna. Em outro embate filosófico envolvendo Espinosa, Ludueña explicita a rivalização que o filósofo francês Pierre Bayle (1647-1706) teve com ele sobre o tema. Bayle tenta expor Espinosa quando diz que zombar, ou não dar a devida atenção aos espectros, colocaria em jogo todo o destino da filosofia moderna. Pois, com Bayle, Ludueña deduz que “caso se aceite o postulado espinosano segundo o qual tudo pensa na natureza, torna-se necessário dar aquiescência ao fato de que o homem não pode ser a inteligência mais esclarecida e que, portanto, os demônios devem existir” (Ludueña, 2018: 18). Bayle ainda teve uma ousadia fora de sua época ao alegar que não há ligação natural entre o entendimento e o cérebro e, sendo assim, se não há necessariamente essa causalidade entre entendimento e cérebro para que haja pensamento, alguma criatura sem cérebro seriam também capaz de pensar, uma *entidade de pensamento* puro, sendo portanto um atributo possível da natureza a modalidade do pensar²⁹. Desta forma, Bayle então reivindica que Espinosa deveria declarar sua concordância com tal afirmação, pois se o pensamento é um atributo de Deus, como afirma Espinosa, não haveria razão para afirmar que não seria igual em qualquer natureza. Apesar de Ludueña discordar de Bayle sobre a necessidade da declaração de Espinosa a respeito da existência de espectros, ele afirma que, levar em consideração a relevância e o teor da filosofia espinosana e aceitar seu postulado segundo o qual tudo pensa na natureza, tornar-se-ia necessária a aceitação de que, se existem seres com inteligência inferior ao humano, como os animais, também existem seres de inteligência superior, os demônios, por exemplo³⁰.

Descartes, anteriormente a Espinosa, também já havia afastado a hipótese dos espectros e os colocado na dimensão da imaginação, quando tentou demonstrar que a memória, por si mesma, teria a capacidade de tornar possível distinguir o sonho da vigília, já que ela possui a capacidade de restituir uma cadeia causal de fatos externos ao cérebro do sujeito. Em oposição, as imagens formadas no sonho, acontecem somente dentro do cérebro e não seguem necessariamente a causalidade da vigília. Dessa forma, se durante a vigília fosse visto um fantasma ou espectro, seria como as imagens dos sonhos, formados exclusivamente pelo cérebro, então sua lógica de aparição seria a mesma dos sonhos, ou seja, a da imaginação³¹. Entretanto, conforme observa Ludueña, na esfera da imaginação essas imagens não ganhariam força ontológica.

²⁹ Ibid. p. 18-19.

³⁰ Ibid.

³¹ DESCARTES, R. *Meditações I*. 2004, p. 93-95.

Toda a condição do desenvolvimento da ordem política moderna já era revelada em *Leviatã* de Hobbes, uma obra dedicada ao poder e ao Estado, mas que surpreendentemente teve a necessidade de argumentar contra o temor supersticioso aos espíritos, alocando a dimensão do espectro ao sonho e a imaginação, retirando essa dimensão do estatuto da razão, e assim instalar um novo soberano absoluto no lugar imaginário incerto do antigo espectro das religiões antigas. A premissa era tornar os homens menos suscetíveis a “prognósticos tirados dos sonhos, as falsas profecias, e muitas outras coisas dele dependentes, graças às quais pessoas ambiciosas abusam da credulidade da gente simples” (Hobbes, 2003: p.23). Desta forma, podemos concluir com Ludueña, que todo o regime de governo é também uma política do sonho, e que sem essa política e a conquista estatal da imaginação, não poderia existir o *Leviatã*³². Por outro lado, podemos afirmar que a potência imaginativa é uma virtude sem que isso seja um defeito, como foi definida a loucura por exemplo. Contudo, segundo os filósofos da modernidade, somente seriam consideradas imaginações virtuosas quando não estivessem associadas à imagens de coisas exteriores à metafísica, sem estatuto ontológico. Isto é, na perspectiva da filosofia moderna, os “conteúdos imaginativos” acabam por estar dissociados da esfera do ser, sendo potencialmente errôneos ou evanescentes.

Quando se verifica as críticas, implicações e recusas da presença espectral nas relações do ser humano com o planeta e com a vida, como vimos, pode-se constatar a mutação progressiva nas operações e na história do poder no Ocidente. A importância então de uma espectrologia, assim pretendida por Ludueña, consiste em considerar e ressituar o espectro a partir de uma existência outra, tanto de uma suposta ordem natural quanto de fenômenos ou capacidades sobrenaturais definidas popularmente, a fim de que essa dimensão possa fazê-lo emergir em seu lugar mais próprio: o *Outside* – que está fora da uma totalidade entre as instâncias do Dentro e Fora, como descreveremos mais adiante. Isso seria, por assim dizer, uma ruptura da tradição clássica ocidental em toda sua taxonomia: da ciência e da secularização político-teológica, como postulado do Ser como um acontecimento primordial³³. Dessa forma, os espectros estariam longe de ser uma “prótese” do pensamento ou resultado da metafísica, mas seriam, portanto, a própria condição da existência da metafísica que, para pensar o mundo, a natureza, a cultura e a política, teve de fazer frente a uma entidade, conceitualmente instável e ontologicamente difícil de apreender. Ao mesmo tempo, a perspectiva humana sobre a morte pode ser analisada como ponto de partida para a relação

³² LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Principios de espectrologia. A Comunidade dos Espectros II*. 2018, p. 23.

³³ *Ibid.* p. 133.

com o espectro, e se transformar na própria possibilidade de se conceber filosoficamente algo assim³⁴.

1.2 O espectro e sua manifestações

*“Um ponto de observação sobre o mundo de baixo, onde tudo ainda está em movimento, ao passo que tudo na superfície está imóvel, desesperadamente estático. Não se fiar naquilo que se dá a ver de imediato, penso a cada vez. Olhar mais além ou mais fundo, na direção daquilo que está oculto.”*³⁵

Nastassja Martin, *Escute as feras escute as feras*

I

Pensar um “morto” provoca bifurcações e consequências muito distintas do que pensar a “morte”. A morte como ideia parece mais objetiva, dialética, ontológica, condição do Ser. Por outro caminho, pensar um morto inclui e suscita diferentes percepções de mundo, histórias, indeterminações, afecções e sensações. A ideia de que os mortos só existem na memória dos vivos, pode ser vista como parte das consequências da recusa da spectralidade pela metafísica, como desenvolvemos até aqui; e, conforme observou Vinciane Despret em seu livro *Um brinde aos mortos*, restringir um morto à memória, é uma ideia “dominadora” enquanto fundamentada numa teoria do luto, em que “o morto não tem outro papel a não ser se fazer esquecer” (Despret, 2023: 13), para que não persistam como “fantasmas”. Por outro lado, apesar de terem certa dependência dos vivos, pois somos nós que podemos falar deles, Despret medita sobre como os mortos nos fazem fabricar narrativas outras sobre mundos, nos convocam um movimento, alguma coisa no seu *modo de existência*, ilumina a vida. Mas é como se esse seu outro modo de existência, para ser acessado, tivesse que ser *instaurado*, nos termos do filósofo francês Étienne Souriau (1892-1979). Instaurar uma exige uma ação, é como participar e ser participado da transformação de uma determinada existência sob processos específicos, até que se possa alcançar *mais existência* e, em certos modos de existência específicos, até conseguir aquilo que Souriau chama de *fragmento de realidade*. Contudo, a manifestação de uma determinada realidade necessita de um justo regime dessa “realidade” almejada, que, em cada caso, poderá ser ou não concedida. Questionar o modo de

³⁴ Ibid. p. 45.

³⁵ MARTIN, N. *Escute as feras*. 2022, p. 87.

existência de algo de acordo com um único ponto de vista, é situá-lo no registro de uma verdade que se convém, afirma Despret³⁶.

Por essa perspectiva, quem ou o quê determina, ou é determinante, para sentenciar se algo existe ou não? Parece não haver a possibilidade de forjar um conceito universal que unifique ou dê conta dessa questão como uma totalidade. David Lapoujade, filósofo contemporâneo francês, em sua leitura de *Diferentes modos de existência* de Souriau, aborda de forma muito especial o *pluralismo existencial* que o filósofo apresentou em sua obra sob a forma de um atomismo ontológico, e reafirma que as existências não se definem segundo uma mesma maneira de ser ou existir. Conforme descreve Lapoujade, cada existência tem seu estatuto próprio, sem a necessidade ou obrigatoriedade de um grau, pelo qual poderá se dizer o que é real ou não é. De um pôr do sol, a um triângulo isósceles ou uma ideia abstrata, não há hierarquia entre modalidades de existência. Essa perspectiva recusa grandes formas de ontologia, nas quais os seres se organizam segundo planos dispostos em função de uma realidade suprema ou um arquétipo superior³⁷. Souriau ainda considera que existem casos em que a existência de seres é proporcional à importância que estes têm para os outros. Desta forma, *ser em si e por si* é diferente de *ser em e por alguma coisa*. Uma existência, ou certa existência, pode existir por meio de uma outra existência, à base de desejo ou preocupação, de medo ou esperança, por exemplo, pois ela é completamente subordinada a aspectos exteriores ou ainda disjuntos³⁸ – como uma aglutinação pela diferença ou uma diferenciação aglutinadora –, que também podem ser afirmados como instaurações dessa determinada existência³⁹.

Em seu livro, Souriau determina que há um pluralismo ôntico, que parte daquilo que se relaciona ao ente e que afirma a multiplicidade dos seres; e um pluralismo existencial, que compreende a multiplicidade de modos de existência e suas decorrências. Ele ainda divide os modos de existência em intensivos e específicos. Em linhas gerais, os modos intensivos de existência comportam espíritos duros e espíritos delicados, o devir e o possível como graus de sua existência. Isto é, Souriau verifica que entre o ser e o não-ser existem níveis, que podem ser distâncias ou efeitos de perspectiva, por exemplo, mas que devem ser descritos, especificadamente, pela decorrências de determinada existência. Já os modos específicos de existência, comportam o

³⁶ DESPRET, V. *Um Brinde aos mortos, histórias daqueles que ficam*. 2023, p. 15.

³⁷ LAPOUJADE, D. *As Existências Mínimas*. 2017, p. 27-28.

³⁸ A disjunção segundo o desenvolvimento de Deleuze & Guattari em *O Anti-Édipo*, é uma diferenciação que inclui a conexão do divergente, da diferença enquanto diferença, daquilo que parece não se relacionar. “A disjunção tornou-se inclusa, tudo se divide, mas em si mesmo. Mesmo as distâncias são positivas, ao mesmo tempo em que as disjunções são inclusas” (DELEUZE & GUATTARI, 2011: p. 106).

³⁹ SOURIAU, E. *Diferentes Modos de Existência*. 2020, p. 39 e 78.

fenômeno, a coisa, os imaginários, o virtual. A partir dessa pluralidade de modos de existência, o filósofo afirma que a relação entre o mesmo e o outro adquirem uma responsabilidade existencial, e que, inclusive, podem ser sustentadas por ambos. Ou seja, elas vão se reportar mutuamente e também determinar o equilíbrio do ser⁴⁰.

Seguindo o caminho de Souriau, Lapoujade observa que um fenômeno tem um modo muito próprio de se colocar em expressão, que o distingue de qualquer outro modo. O fenômeno, por si, revela uma arquitetura instantânea que lhe dá nuance e brilho singulares, como uma breve aparição ou estrutura, ou mesmo como algo em dissipação. Porém, nessa perspectiva, não se pode dizer que o fenômeno tem a mesma existência que uma sensação, mas sim que a sensação é um rastro do determinado fenômeno: “o ruído dos fenômenos [que] na maioria das vezes apenas misturam e mascaram o princípio formal que estrutura sua aparição” (Lapoujade, 2017: 29-30). Toda paisagem, por exemplo, se recompõe graças a uma nuance e essa nuance é a “alma” do fenômeno. A coisa, por sua vez, persiste através de suas diversas manifestações e tem um modo particular de se colocar como existente, pois é instalada em um mundo de permanências⁴¹. Lapoujade sublinha uma descrição de Souriau que ilustra bem o caso: “imaginemos uma folha de papel, ora plissada em leque, ora amassada, através da qual passamos uma agulha. Só existe uma agulha e um buraco; mas, quando desvelamos a folha, vários buracos aparecem, diferentemente dispostos (...) A coisa é uma, como a agulha, mas as manifestações da sua permanência no espaço-tempo podem ser tão variadas quanto a disposição dos buracos na folha.” (Lapoujade, 2017: 31). E de acordo com Souriau, o modo de existência do pensamento é da mesma espécie que o das coisas, porém, os psiquismos não são coisas, ele diz, mas têm estrutura de coisa, porque formam sistemas harmônicos suscetíveis de modificações, de crescimento, às vezes subversões e até mesmo de feridas⁴².

Ao mundo dos fenômenos e ao cosmos das coisas, ainda é preciso acrescentar o reino das ficções, que compreende todos os seres imaginários, o conjunto de entidades frágeis e inconsistentes, com tantas diferenças entre seus corpos que acaba sendo difícil sua apreensão. Porém, segundo aponta Souriau, não são manifestações puramente psicológicas, lógicas ou racionais, sustentadas somente pelo pensamento. Para o filósofo, estes são “seres expulsos uns após os outros de todos os cosmos ônticos controlados e condicionados” (Souriau, 2020: 75). Os imaginários são transitivos e transitórios, sustentados por um fenômenos de base que participam das condições próprias de sua realidade, distintos ou difusos, intensos ou fracos, que ainda comportam

⁴⁰ Ibid. p. 20, 39, 50.

⁴¹ LAPOUJADE, D. *As Existências Mínimas*. 2017, p. 30.

⁴² SOURIAU, E. *Diferentes Modos de Existência*. 2020, p. 33.

tudo o que depende do sentimento, da emoção⁴³. Ainda conforme Souriau, dizer que alguma coisa existe virtualmente é também dizer que uma realidade a condiciona, mas sem objetivamente abarcá-la ou afirmá-la. Em outras palavras, o virtual precisa de um ponto de apoio e isso é o que o constitui⁴⁴. Lapoujade os descreve como esboços, começos ou monumentos que talvez nunca existam, são como a aparição de um leque de novas possibilidades condicionadas por fragmentos apenas esboçados, como se esperassem uma arte que lhes desse uma existência em maior ou menor grau, conforme afirma: “são os virtuais que introduzem um desejo de criação, uma vontade de arte no mundo.”(Lapoujade, 2017: 38). E ainda segundo Lapoujade, todas as existências podem se modificar, se transformar, intensificar ou tornarem-se mais rarefeitas, passar de um modo para o outro, instaurando uma *transmodalidade* existencial⁴⁵.

Pudemos ver resumidamente que o critério de distinções dos modos de existência é estrutural e, dessa forma, político, pois são relativos às condições pelas quais uma realidade se coloca no seu modo de existência que lhe é próprio. São processos que se instauram de maneiras diferentes em um ser, o que não se trata de afirmar maior ou menor realização, conforme demonstramos. Portanto, existir com a permanência de uma coisa, ou existir de uma maneira “coisificada”, segundo os termos de Souriau, não bastaria para afirmar uma existência que fosse concebida segundo outro modo, como o espectro, por exemplo. Isso seria negligenciar toda a distinção entre o direito e o fato, pois, conforme Lapoujade, não somos reais pelo simples fato de existirmos; somos reais apenas se tivermos conquistado o direito de existir⁴⁶.

Despret nos diz que para lidar objetivamente com as instâncias que envolvem a morte, ou com experiências mediúnicas, é necessária uma tonalidade justa, para então distribuir maneiras de lidar, com toda uma “arte da dosagem”, com os regimes de existência do morto. Isso é o que ela chama de *tato ontológico* e afirma que para que possa existir a coexistência de ontologias, e suas respectivas práticas, é necessária a coexistência de regimes de apreensão e alteridade, sem que tenham a necessidade de obedecer a alguma dialética, pois as próprias narrativas podem fazer suas “acrobacias ontológicas”, como modos de “presença da presença”⁴⁷. No entanto, mais do que explicar ou justificar como as aparições ou situações mediúnicas tomaram sentido em diferentes contextos econômicos, religiosos, políticos que as produziram, é mais significativo observar que a

⁴³ Ibid. p. 77.

⁴⁴ Ibid. p. 81.

⁴⁵ LAPOUJADE, D. *As Existências Mínimas*. 2017, p. 36-39.

⁴⁶ Ibid. 104.

⁴⁷ DESPRET, V. *Um Brinde aos mortos, histórias daqueles que ficam*. 2023, p. 108.

aparição em si já desvela conflitos políticos e econômicos, e, ao mesmo tempo, nos convocam ao aprendizado da *experiência de presença* para que se possa perceber com maior amplitude esses eventos. De todo modo, atenta Despret, a ausência da convicção de um código que determina nossas relações com os mortos, torna as situações mais difíceis, perigosas e vulneráveis, mas não menos interessantes⁴⁸.

Em uma perspectiva mais histórica, Ludueña observa que os textos das sociedades chamadas arcaicas denotam que ainda havia uma precariedade do laço político que constituía essas sociedades. O poder sempre tinha que negociar as regras e princípios da extensão da vida social com o mundo além-túmulo. Isto é, conforme o filósofo, a vida não passava daquilo que o espectro vive em sua morte e, em decorrência dessa organização sempre em jogo, eram mantidas as potências que faziam com que a vida não fosse plenamente capturável pelas instituições políticas. No entanto, isso não definiu que ela, a vida na antiguidade, fosse pensada unicamente a partir de sua substância material⁴⁹. Por outro lado, a Modernidade, conforme vimos, obstinadamente se empenhou em construir a ideia de que “uma instituição da vida enquanto reprodução de uma ordem simbólica transcendente, ainda que verificável apenas na positividade da biologia de um parentesco como sistema imutável de produção de regras invioláveis e perenes” (Ludueña, 2018: 40). E mais ainda, conforme o desenvolve o filósofo, é só na medida em que o espectro existe e governa a morte, que a sociedade poderá se constituir eticamente, pois, como veremos mais adiante, os vínculos entre vivos e mortos exigem a reparação de uma injustiça, o que equivaleria a um culto dos mortos. Desse ponto de vista, cabe a interpretação de que a ciência política é originalmente uma iniciação no culto funerário⁵⁰.

II

Diferentes cosmologias vão dar diferentes respostas sobre os espectros. Como contraponto à teologia e ao “gnosticismo” analisados por Ludueña, é importante ressaltar aqui a perseverança das cosmologias não-ocidentais ou indígenas, que ainda levam as últimas consequências a relação com o spectral, e colhem, como consequências objetivas, apagamentos, colonizações e extermínios. E inclusive a partir da perspectiva ou abstração operada pelo nosso pensamento ocidental, quando tentamos estudá-las, não é exagero dizer, como afirma Viveiros de Castro, que acabamos reduzindo a experiência de outros povos à mitos ou ficções criadas por nós mesmos para “eles”, um discurso eurocentrista sobre esse “outro” que, se não objetivamente é, soa como um pós-colonialismo

⁴⁸ DESPRET, V. *Um Brinde aos mortos, histórias daqueles que ficam*. 2023, p. 92, 99.

⁴⁹ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Princípios de espectrologia. A Comunidade dos Espectros II*. 2018, p. 41.

⁵⁰ *Ibid.* p. 42-43.

teórico, uma espécie de duplicata fantasma que serve “à dialética da produção objetiva do Outro pelo sistema colonial [que] simplesmente acrescenta um insulto a uma injúria” (Viveiros de Castro, 2018: 21). Em outras palavras, pode-se afirmar que se trata de uma perversão lógica do etnocentrismo quando força a perspectiva de ver sempre o Mesmo no Outro, “de dizer que sob a máscara do outro somos ‘nós’ que estamos olhando para nós mesmos” (Viveiros de Castro, 2018: 21), para continuamente nos manter como representantes finais do “bom senso”. Viveiros de Castro observa que essa lógica é reiterada em *Raça e história* do antropólogo Lévi-Strauss (1908-2009), uma obra notadamente anti-racista, mas onde é possível perceber que, apesar de sua relevância, se trata uma manifestação típica da natureza humana que nega sua generalidade, em favor da própria humanidade às custas da humanidade do outro: “como o outro do Mesmo (do europeu) se mostra ser o mesmo que o outro do Outro (do indígena), o Mesmo termina se mostrando, sem se dar conta, o mesmo que o Outro” (Viveiros de Castro, 2018: 35). Ou seja, a “consideração” pelo outro operada em larga escala pelo pensamento ocidental, possivelmente sustenta em si o paradigma mais evidente de etnocentrismo, uma vez que o amplo e diversificado empreendimento europeu de conceber o sujeito colonial ou indígena como o outro, e assim decidir o que é melhor para ele, implica em um considerável esforço para solidificar a própria identidade europeia, moldando assim, a narrativa histórica. Nesse sentido, reforçar tais dualismos, como observa o antropólogo, já é duvidoso não porque qualquer dicotomia tenha que ser evitada por princípio, mas porque partem da condição da unificação de dois mundos, implicando em “um apartheid radical entre seus respectivos habitantes. Todo Grande Divisor é mononaturalista” (Viveiros de Castro, 2018: 54).

Por uma via mais afirmativa, a experiência de uma outra cultura que não reitere o Mesmo pode ser muito mais do que uma visão reducionista do racionalizável, ou de um certo “humanitarismo”, pois ao introduzir novas variáveis e conteúdos em nossa imaginação, sem simplesmente reforçar um reflexo narcísico, pode-se fazer emergir uma possibilidade de transformação para pensar outra mente, e pensar com outras mentes⁵¹. Mas esse é um processo que exige toda uma gama de cuidados e estratégias e, conforme descreve Viveiros de Castro, há na etnografia da América indígena um tesouro de referências a uma teoria cosmopolítica que parte de um conjunto indispensável de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, capazes de imaginar um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos e não-humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e artefatos –, todos providos de uma “alma” análoga⁵²; ou, em outros termos, o

⁵¹ VIVEIROS DE CASTRO, V. *Metafísicas Canibais*. 2018, p. 22-25.

⁵² *Ibid.* p. 43.

espectro. A percepção de que os não-humanos possuem um lado invisível é pressuposto básico de diversas dimensões da prática indígena xamânica descrita pelo antropólogo: “o xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades ‘estrangeiras’, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos” (Viveiros de Castro, 2018: 49). Não se trata de uma mera possibilidade lógica, mas de entidades complexas com uma estrutura ontológica de dupla face, uma visível e outra invisível, um processo perigoso e uma arte política, conforme pontua Viveiros de Castro⁵³. E ainda, quando se afirma uma pluralidade de agências e agentes, isso não quer dizer que a “semelhança” das almas destes, ou da ideia animista sobre o mundo, implique em uma homogeneidade do que essas almas percebem ou exprimem, pois, segundo observa o antropólogo, a ontologia indígena é sobretudo jurisprudencial, sem se tornar um código normativo⁵⁴. Assim, pode-se constatar que sua proposta antropológica de multinaturalismo é fundamentada em uma *interpenetrabilidade ontológica*, uma forma de estar no mundo que comporta a espectralidade. E mais ainda, conforme aponta o filósofo Marco Antonio Valentim, para pensar o campo conceitual da espectrologia, em lugar da linhagem intelectualista que vai de Aristoteles a Kant, e à qual pertencem também Hobbes e Espinosa, um paralelo muito mais conveniente seria o xamanismo de Davi Kopenawa com e seu “onirismo especulativo”, assim chamado por Viveiros de Castro⁵⁵.

III

Podemos afirmar que a antropologia multinaturalista de Viveiros de Castro segue um arcabouço prático-teórico sustentado por uma rigorosa ética, para que não se desdobre em pós-colonialismo, e assim “reestabelecer uma certa conexão entre a antropologia e a filosofia, por meio de uma nova análise da problemática transdisciplinar que se constituiu de ambos os lados da imprecisa fronteira entre estruturalismo e pós-estruturalismo” (Viveiros de Castro, 2018: 31). Da mesma forma faz Ludueña com a filosofia, ao reconsiderar a amplitude desta para incluir o Invisível em seu “espectro”, originando uma *parametafísica*⁵⁶. Para realizar tal operação, como já dissemos no início deste trabalho, de um ponto de vista ontológico do sujeito moderno ocidental, é preciso reconhecer que o mundo não se resume a uma realidade objetiva que se impõe diretamente aos sentidos e percepções desse sujeito. Simultaneamente, é importante ressaltar que as capacidades

⁵³ VIVEIROS DE CASTRO, V. *Metafísicas Canibais*. 2018, p. 49.

⁵⁴ *Ibid.* p. 43, 44, 46, 49.

⁵⁵ VALENTIM, M.A. *Extramundandade e sobrenatureza. Ensaios de ontologia infundamental*. 2018, p. 232.

⁵⁶ Ludueña utiliza várias vezes o conceito de *parametafísica* em seu tratado como forma de ampliar a abrangência da metafísica moderna e então pensar as vias para a introdução do Invisível no pensamento filosófico.

sensoriais intrínsecas a esse sujeito são incapazes, por si só, de apreender de maneira direta ou transcendental a pluralidade da realidade fenomênica do mundo, ou de afirmar qualquer plenitude metafísica. No entanto, parte desses fenômenos talvez possam ser experienciados mais objetivamente através do exercício ou arte de uma mediunidade ou xamanismo. Mas isso não quer dizer que a existência espectral não atue, desde sempre, plural e independente da percepção do sujeito, tal como temos desenvolvido.

A existência ontológica dos espectros, como descreve Ludueña, não se dá somente pelos mortos que abalam a finitude ou pela manifestação de uma expressão visível incognoscível, mas sim pelas causas da existência espectral, ou pelo quê, no vivente, afirma a sua presença e que é percebida por ele como um rastro, uma *insistência acossante*, nos termos do filósofo; propriedades estas que escapam das descrições da metafísica moderna. Para conceitualizar sua espectrologia, Ludueña parte justamente do efeito que os espectros podem gerar, estados sensitivos que não são originados nem do sujeito humano, nem de objetos presentes ou de determinados espaços. Os espectros têm a qualidade de afetar a atmosfera de todo um território e ainda modelar ou transformar, a partir de sua presença, toda uma gama de reações. Nessa perspectiva espectral, afirma o filósofo, se encaixam ainda os entes do pensamento que a *psyché* percebe como enunciabilidade pura, e também os seres que a ontologia clássica denominava como deuses ou seres mitológico⁵⁷. A experiência espectral se desdobra no corpo, mas transcende suas fronteiras ao mesmo tempo em que o configura em sua própria realização como corpo; isto é, o rastro da presença espectral se manifesta por meio da acossidade no vivente⁵⁸.

O espectro não é, segundo Ludueña, nem mais que a vida nem mais que a morte, e se situa justamente “no espaço onde a vida já não é sobrevivência e a morte deixa de ser aniquilamento” (Ludueña, 2018: 48). Ou ainda, “o espectro fratura o fenômeno e o distorce: na imagem onírica, no lapso, na manifestação da morte” (Ludueña, 2018: 190). Para além da oposição entre vida e morte, como vimos, o espectro desvela um excedente da morte sobre a vida e da vida sobre a morte, fluindo através de dimensões, numa somatória que nunca se fecha sobre si mesma. Ludueña o descreve filosoficamente como uma entidade com uma ontologia própria, metafisicamente disjunta⁵⁹, sem que este seja um princípio de conflito, mas sim de deslocamento. Em outras palavras, é aquilo que o pensar não pode captar de si mesmo senão como disjunção de sua unicidade e saída de

⁵⁷ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Summa Cosmologiae, A Comunidade dos Espectros IV*. 2021, p. 29, 31.

⁵⁸ *Ibid.* p. 29.

⁵⁹ Em linhas gerais, Deleuze e Guattari definiram a síntese disjuntiva como uma ligação de elementos distintos que são aproximados e colocados juntos, inaugurando um pensamento ou forma de existência, pois esses elementos não podem ser levados à identidade de uma medida comum pois não são homogêneos.

si mesmo⁶⁰. Porém, ainda conforme o filósofo, não se trata de reparar nenhum erro histórico do destino do Ser mas, pelo contrário, procurar conceitualizar apropriadamente um campo que a metafísica, às vezes, tomou para si, mas utilizando conceitos que se revelaram inapropriados para descrever o fenômeno espectral⁶¹. E isso, como pudemos observar com Viveiros de Castro, faz parte do etnocentrismo enquanto portador da ciência última, que deve explicar o Todo. Desse modo, podemos dizer que a espectrologia é estudo de um campo ou dimensão por onde se manifestam forças espectrais que atuam no Invisível, que esteja para além dos conceitos de vida (em qualquer de suas intensidades) e morte. E ainda, a manifestação e a insistência do espectro suscita indagações acerca do próprio conceito de existência, questionando a validade da categoria metafísica moderna ao abordar uma dimensão que, ao contrário, não responde ao regime de visibilidade deste.

Pensar em tal campo exige uma chave pós-metafísica, em que o espectro advém como uma substância parametafísica. Seu horizonte é definido por Ludueña como o *Outside*, que não é um Fora localizado, mas uma forma ultra-topológica⁶², que torna indistinguível o Dentro do Fora, não permitindo um selar de mundos. Em outras palavras, não provindo nem de dentro nem de fora, o campo espectral impede uma coesão existente que seja definida sob a forma de um Todo. Esse horizonte atua como disjuntor da ideia clássica do Ser, não como seu princípio⁶³; porém, sem que a disjunção no Ser aqui coincida com alguma crítica filosófica sobre a problemática da cisão metafísica entre “essência” e “existência”, entre “substrato” e “predicação” ou entre “ser” e “ente”, mas sim com a superação de suas aporias⁶⁴. Ou seja, no Ser disjunto encontramos a expressão formal e a realização perceptível de tanto os existentes metafísicos clássicos, quanto os subsistentes paraontológicos que estão alhures do ser, como os *daímones*, os espectros e as várias formas do Invisível⁶⁵. Já os campos de atuações espirituais, como o inframundo e os lugares celestiais, conforme aponta o filósofo, são metáforas assim como os nomes de deuses, mas não designam uma realidade objetiva de seu espaço⁶⁶.

Ainda em conformidade com Ludueña, uma ideia, um *daímon* e um espectro guardam um parentesco de família, embora possam ser distinguidos teoricamente entre si. Os espectros,

⁶⁰ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Princípios de espectrologia. A Comunidade dos Espectros II*. 2018, p. 190.

⁶¹ Ibid.

⁶² A Topologia é uma área muito ampla, com muitas sub-áreas. A palavra topologia é usada tanto para descrever uma área de estudos quanto para designar uma família de conjuntos (conjuntos abertos) utilizados para definir o conceito básico da teoria, o espaço topológico. In. [https://pt.wikipedia.org/wiki/Topologia_\(matem%C3%A1tica\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Topologia_(matem%C3%A1tica))

⁶³ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Princípios de espectrologia. A Comunidade dos Espectros II*. 2018, p. 195-196.

⁶⁴ Id. *Filosofia Primeira. A Comunidade dos Espectros V*. 2023, p. 22.

⁶⁵ Ibid. p. 23.

⁶⁶ Id. *Princípios de espectrologia. A Comunidade dos Espectros II*. 2018, p. 195-196.

daímones e divindades pertencem ao Invisível de que temos tratado, cujo regime de visibilidade é a psique-no-corpo. Um espectro então é o arqui-rastro acossante da disjunção, diz o filósofo, ou um rastro específico que exerce uma influência dominante quando manifestada na psique ou corpo, o que denota, por conseguinte, a disjunção no Ser⁶⁷. Porém, “um espectro não pode ser apreendido do mesmo modo como a tradição metafísica pensou o *daímon* porque essa concepção corresponde à metafísica da figurabilidade mitológica. O que se costuma chamar de deuses são figurações históricas daquilo que os determina a partir do fora de todo ser” (Ludueña, 2018: 194). As ideias são manifestações da faculdade pensante que podem, eventualmente, se agruparem em diversos *Noús*⁶⁸ de diferentes mundos possíveis; contudo, são meramente agrupamentos contingentes associados à circunstância de um universo específico, ou seja, sem que sejam unicamente próprias do Ser. Em outras palavras, as ideias surgem e se desagregam em uma dinâmica constante e intrínseca ao campo dos *fractos*, que são descritos pelo filósofo como as dimensões do Ser responsáveis por estabelecer a distinção entre os conceitos matemáticos de *contínuo* e *descontínuo*⁶⁹, sempre em uma interação dinâmica⁷⁰.

Apesar do *daímon* já ser pensado pela tradição da metafísica, seu essenciar-se “é afigurativo e independente de *Homo*” (Ludueña, 2018: 194); uma entidade objetiva e não meramente o resultado de práticas linguísticas imaginárias das engendrações de um sujeito, conforme veremos adiante. A ideia de colar o espectro aos “espíritos malignos”, é frequentemente associado à demonologia cristã, incluindo aí os juízos sobre bruxas da Idade Média. No entanto, como afirma o filósofo, ao Demônio é conferido o poder imaginal essencial para gerar uma fenomenologia do espectro.

1.3 *Daímones*

*“O amor não é da natureza dos deuses, mas dos demônios,
forças intermediárias entre aquilo que é mortal e imortal,
passageiro e eterno, divino e animal, consciente e inconsciente,*

⁶⁷ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Filosofia Primeira. A Comunidade dos Espectros V.* 2023, p. 34.

⁶⁸ *Noús* (em grego antigo, voç: 'intelecto', 'mente', 'razão'), termo filosófico grego que não possui uma tradução direta para a língua portuguesa. Significa atividade do intelecto ou da razão, em oposição à atividade dos sentidos. Muitos autores consideram o termo como sinônimo de “inteligência” ou “pensamento”. A palavra é também utilizada para descrever uma forma de percepção que opera dentro da mente (o “olho da mente”) e não apenas através dos sentidos. In. <https://en.wikipedia.org/wiki/Nous>

⁶⁹ Pode-se dizer que na Matemática há duas grandes correntes, o discreto e o contínuo. De modo geral, o discreto é aquilo que exprime objetos distintos, é a parte da Matemática que estuda objetos e estruturas discretas ou finitas, que lida com indução, recursão, combinatória, e em geral tudo o que se refere à aritmética dos números naturais ou inteiros. O contínuo é o que está imediatamente unido a outra coisa, tem escalas infinitamente pequenas e valores infinitos; ele comporta os números reais: positivos, negativos, decimais, fracionários, zero, além das dízimas periódicas e não periódicas. Esse conjunto é considerado o mais completo e é capaz de realizar operações matemáticas de adição, subtração, multiplicação e divisão. São termos que se referem respectivamente a duas das ações básicas na elaboração da Matemática: contar e medir. (BROLEZZI, A. C. *A tensão entre o Discreto e o Contínuo na História da Matemática e no Ensino de Matemática.* 1996).

⁷⁰ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Filosofia Primeira. A Comunidade dos Espectros V.* 2023, p. 24, 34.

A história do *daímon* suscita verdadeiros enigmas que foram sendo investigados por gerações. Potencialmente estranho e de manifestações plurais, sua história comporta uma diversidade de autores desde a Grécia arcaica que, ao longo do tempo, sobrepuseram definições, leituras e perspectivas, muitas vezes até antagônicas, que moldaram as visões contemporâneas sobre demônios. Pã, Satã, Diabo, Lucifer etc., são muitos os nomes e significados popularmente transferidos aos demônios provindos de diferentes tradições, tempos e histórias, o que não deixa de apontar que qualquer definição que afirme se tratarem de mesmas manifestações é insustentável, e nem que sempre tenham sido associados ao mal.

No contexto remoto de sua história grega, pode-se dizer que o *daímon* é um espírito, uma presença ou entidade, em algum lugar entre um deus (*théos*), dos que não faziam parte dos deuses do panteão (*pántheon*), e um herói. Alguns estudos apontam que no início de sua história religiosa, ele foi associado a uma potência divina quase impessoal e, ao mesmo tempo, ao que é próprio de cada um: o destino⁷². A pesquisa do filósofo Miguel Spinelli descreve em detalhes as transformações históricas do *daímon* durante a filosofia grega⁷³. O termo “daímon” teve sua origem relacionada a um conjunto de palavras, principalmente verbos, com significados aproximados. O verbo “daíszô” significa dividir ou compartilhar a própria vida ou destino com alguém. O verbo “daíô”, por sua vez, carrega consigo a dualidade do compartilhar: dividir a própria sorte e a de acender, colocar fogo, iluminar, sendo que o adjetivo “daíôs” significava esperto, habilidoso, sabido. O verbo “daíomai” significa dividir, subdividir, decompor; enquanto o adjetivo “daío” era utilizado para descrever algo que está estragado, destruído, em ruínas. Os antigos, ao cultuarem forças naturais generativas e degenerativas, responsáveis pela vida e morte, acabaram implicando o início de uma certa conotação religiosa ao *daímon*, como inerente aos entes Naturais. Ou seja, além de representar uma força vital que impulsiona o processo de renovação da vida (*dýnamis*), ele também passou a indicar o vigor degenerativo, a decomposição, presente na ideia de Cosmos. Como se o ímpeto vital fosse desencadeado pela própria destruição⁷⁴.

Vale ressaltar que a explicação mítica e popular sobre o processo de vida e morte no Cosmos difere substancialmente da explicação filosófica e, ao mesmo tempo, é interessante observar que, no

⁷¹ PLATÃO, *O Banquete*. 1972, 202e, p. 40-41.

⁷² LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Princípios de espectrologia. A Comunidade dos Espectros II*. 2018, p. 60.

⁷³ SPINELLI, M. *O Daimónion de Sócrates*, Revista Hypnos 16. 2016.

⁷⁴ Ibid. p. 42-44.

contexto da filosofia grega que adotou um propósito mais educacional sobre o *éthos*, a explicação do *daímon* nunca se desassociou da cultura ou sabedoria popular. Dessa forma, pode-se afirmar que a questão *daimonológica* se impõe tanto no campo da Filosofia da *physis* quanto na Filosofia do *éthos* humano⁷⁵. Entretanto, é importante lembrar, como observa Spinelli, que “o contexto da cultura filosófica grega não comportava a bipolarização entre o sobrenatural (a infinitude, o Céu, a existência superior, o imutável, imperecível ou permanente) e o natural (a finitude, a Terra, a existência inferior, o mutável, perecível ou contingente) nos mesmos termos que nos legou a mentalidade judaico-cristã” (Spinelli, 2016: 32).

O *daímon* não era considerado intrinsecamente bom ou mau em si mesmo, mas, a tendência da decadência dessa filosofia, principalmente a partir dos movimentos filosóficos posteriores a Platão e Aristóteles, quando o termo adquire uma “maturidade” ontológica, tendeu a atribuir ao *daímon*, principalmente na forma adjetiva “*daimónion*”, a ideia de um poder “maligno” relacionado às dificuldades humanas, contrastando o bem contra o mal, o justo com o injusto, o belo com o feio e assim por diante, sobretudo em situações pertencidas à insatisfação ou à incapacidade de alcançar plenamente objetivos e necessidades de forma racional⁷⁶. Num caminho similar, como observa professor de literatura e historiador Luther Link, *daímon* e *daimónion* era interpretados como um espírito perverso e opressor no Novo Testamento, sendo esta a única acepção do termo desenvolvida durante o texto e aceita por muitos dos primeiros padres. Os apologistas alexandrinos helenizados dos séculos II e III, por exemplo, em diálogo com a Filosofia Greco-Romana e com o objetivo de reconhecimento legal de sua fé diante do Império, interpretaram os demônios platônicos como anjos perversos, determinando uma nova Verdade, onde deuses pagãos eram demônios maus à serviço do Diabo, e assim justificaram a condenação desses deuses perante ao Império⁷⁷.

Para uma compreensão um pouco mais específica sobre a parte relacionada à disposição ou ação interiorizada do *daímon* no sujeito, Spinelli invoca a *phrónesis*, um termo com o qual se concebia uma qualidade da alma: a prudência, a sagacidade, o juízo sábio, a disposição pela qual o sujeito promovia uma atividade de pensar ou exercitava um juízo, dispondo o interior humano para uma ação que resultava num bem ou num mal. Era, enfim, a *phrónesis* que especificava os *daímones*, ou vice-versa⁷⁸. O *daímon* estava ligado a um território de decisões que será sempre problemático e conflituoso, pleno de incertezas, que poderia promover da culpa ao heroísmo.

⁷⁵ Ibid. p. 34, 42, 43.

⁷⁶ SPINELLI, M. *O Daimónion de Sócrates*, Revista Hypnos 16. 2016, p. 38, 47.

⁷⁷ LINK, L. *O Diabo: A máscara sem rosto*. 1998, p. 24 25.

⁷⁸ Ibid. p. 36-37.

Spinelli sublinha alguns fragmentos recolhidos de Heráclito, a partir de Hesíodo, que nos dão uma compreensão sobre esta pluralidade de lugares que o *daímon* ocupava, como se segue:

“O homem é tido como uma criança perante o *daímôn* <*pròs daímonos*>, tal como uma criança perante o adulto <*pròs ándrós*>”; “o *éthos* do homem é o seu *daímon*”. “Eles (as pessoas comuns) dirigem preces a estátuas de *daímones* como se elas ouvissem alguma coisa, mas na verdade elas não intercedem em nada, assim como nada pedem em troca.”⁷⁹

No trecho em questão, Heráclito afirma que as pessoas dirigem preces às estátuas dos *daímones* como se elas pudessem ouvir, mas, na afirmação de Heráclito, essas estátuas não intercediam de forma alguma, assim como não faziam pedidos em troca por uma possível intervenção. Spinelli atenta ainda que Heráclito percebia que os *daímones* não representaram sempre entidades ou divindades objetivas, mas, que ao serem transformados em entidades religiosas, a população então ergueu estátuas, altares e dirigiu preces e súplicas a eles. Nesse contexto, Heráclito, ao dizer que “o *éthos* do homem é o seu *daímon*”, queria comunicar que o *daímon*, quando referido ao *éthos* humano, expressava um conceito de “potência intermédia”, onde ele deve então ser compreendido como uma qualidade da potência intelectual pela qual cada ser humano é capacitado a construir de forma soberana o seu próprio dever, enquanto ser de sua humanidade. No entanto, é uma potência que não é meramente subjetiva, mas, acima de tudo, universal e comum a todos⁸⁰.

Ludueña faz uma leitura similar dessa passagem, mas vai mais longe e diz que aquilo que poderíamos pensar como o mais íntimo do homem, o caráter, a culpa é, ao contrário, o mais exógeno, porém, determinante para sua forma de vida. Isso indica, como ele afirma, que seu reino é extra-humano e que, quando a “consciência moral” se apresenta sob a forma do *daímon*, aquilo que chamamos de “caráter”, expõe incertezas sobre as noções de “interioridade” e “exterioridade” para se situar em um espaço intermédio, onde uma força demoníaca se intersecta com uma vontade humana. O que não indica que a vontade humana não exista, mas que os homens terão de buscar, sob a forma de rituais apropriados, dominar essa influência⁸¹. No entanto, conforme o filósofo, a letra da lei, em sua clareza, não pode assegurar a transparência comunicativa entre o vivente e o *daímon*, pois estes seres preferem uma linguagem igualmente intermediária entre o humano e o divino, que pode ser observado na demonologia contemporânea e seus rituais difíceis de se

⁷⁹ Aristócritos, *Teosofia*. 74; DK 22 B 128 apud SPINELLI, M. *O Daimónion de Sócrates*, Revista Hypnos 16. 2016, p. 37.

⁸⁰ SPINELLI, M. *O Daimónion de Sócrates*, Revista Hypnos 16. 2016, p. 39-41.

⁸¹ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Princípios de espectrologia. A Comunidade dos Espectros II*. 2018, p. 62.

aprender. Neste contexto obscuro, pode-se dizer que também o mundo da cidade depende da capacidade de decifração dessa língua.

Mesmo com uma pluralidade de interpretações, as relações entre humanos e demônios sempre poderão ser observadas como muito violentas. O fenômeno da possessão, inclusive, já marcava uma certa impossibilidade de se conceber, *a priori*, que existia uma autonomia subjetiva do indivíduo antigo. A culpa, nesse sentido, como dissemos, não era só fruto do sentir humano, mas inculca o resultado da ação do *daímon* como agente exterior, expressando regras não-humanas que regiam o funcionamento moral do cosmos sem indicar uma univocidade dessa moral. Dessa forma, conforme Ludueña, não devemos pressupor que se trate de um conflito interior contra o herói, nem de um *super-eu* no sentido freudiano⁸². Ao observar os demônios como entidades exteriores que podem determinar o agir humano pela influência ou, inclusive, tomando posse do corpo, pode-se dizer, que as manifestações ou potências demoníacas influenciaram a politicidade dos homens, produzindo a guerra, a paz e o próprio fluxo da história humana⁸³. Sendo assim, “a base mais arcaica da demonologia grega parece apontar um espaço ontológico onde sempre atua um *plus-de-ser* que transborda qualquer postulação da unidade humana como substrato substancial” (Ludueña, 2018: 63).

Sócrates instalou a morada de seu deus protetor, o *daímon*, não nos domínios divinos do Olimpo ou do Hades, mas intrinsecamente dentro de si mesmo. Uma capacidade de ouvir e agir conforme as orientações do deus interior, e que tornava cada indivíduo um agente de seu próprio divino, onde cada indivíduo não tinha que necessariamente procurar externamente o que já poderia encontrar dentro de sua própria “essência”, revelando a metamorfose ou passagem de uma entidade externa ao sujeito para uma entidade interna, um ser do sujeito, uma relação na qual o próprio pensamento tem uma existência independente, mas interior. Na filosofia platônica inspirada por Sócrates, em *O Banquete*, podemos observar que o Eros Platônico, era descrito como gênio (*daímon*), e que se situava entre um deus e um mortal, uma espécie de testemunha ou personalidade que acompanha a alma em seu processo de aprendizado, guiando-a pelos caminhos a ela destinados, para que o homem pudesse melhor apreender mediante a missão que foi escolhida. Seu poder é explicado como o de:

“interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo

⁸² LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Princípios de espectrologia. A Comunidade dos Espectros II*. 2018, p. 61-62.

⁸³ Ibid.

fica ligado todo ele a si mesmo. Por seu intermédio é que procede não só toda arte divinatória, como também a dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios, das iniciações e dos encantamentos, e enfim de toda adivinhação e magia. Um deus com um homem não se mistura, mas é através desse ser que se faz todo o convívio e diálogo dos deuses com os homens, tanto quando despertados como quando dormindo; e aquele que em tais questões é sábio é um homem de gênio, enquanto o sábio em qualquer outra coisa, arte ou ofício, é um artesão. Esses gênios, é certo, são muitos e diversos, e um deles é justamente o Amor.” (PLATÃO. *O Banquete*, 1972, 202e, p. 40-41)

Ludueña observa que essa concepção, longe de fechar o homem sobre si mesmo, trata de uma desindividualização de uma alma individual, uma certa desumanização dos sentimentos, neste caso, do amor, suscitada por sua origem extra-humana. Segundo Platão, a filosofia do *daímon* nos mostra que esta seria totalmente alheia ao homem como ciência, onde nenhuma natureza humana estaria apta para administrar soberanamente sem levá-los em consideração, sem se encher de injustiça ou insolência, conforme nos mostra o próprio *Eros*, um demônio-filosófico de origem divina. Ludueña ainda avalia que, nessa perspectiva, os demônios platônicos, aqueles governantes da Idade de *Cronos*, ainda hoje deveriam ser imitados para se alcançar a perfeição do governo sobre os homens da cidade, tornando-se necessário indagar, da forma mais detalhada possível, sobre a política do *daímon*⁸⁴.

Spinelli evidencia que é no território das crenças que o temor se sobrepõe à confiança, de modo que o crente passa a dedicar todo o seu tempo a construir uma certa paz com o divino. Isto é, como lidar com um estado de espírito estranho ao que era considerado normal, que poderia indicar uma possessão, a ponto de o indivíduo ser considerado como alguém que perdia a gerência racional de si mesmo, possuído por um *éthos* anômalo ao humano. Assim, da lucidez, o *daímon* passou a ser associado à loucura, indicando que o sujeito poderia estar sob o domínio de forças que o impediam qualquer autodeterminação⁸⁵. O *daímon* aos poucos foi agregando tudo o que dizia respeito tanto às possibilidades quanto aos limites do humano e, como já dissemos, adquiriu um sentido negativo, relacionado à derrota e à incapacidade do ser humano em controlar racionalmente seus desejos, paixões, emoções e vontades. Da mesma forma, Ludueña observa que o destino do *daímon* antigo e moderno no mundo contemporâneo parece marcado pelo encarceramento dos demônios à psiquiatria, que irá tratar das “alucinações”, ou vozes do além, como um tipo de poder policial. Para o filósofo, o Estado, detentor do *Universal*, transforma-se na cúpula demonológica-paranóica do

⁸⁴ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Princípios de espectrologia. A Comunidade dos Espectros II*. 2018, p. 65-67.

⁸⁵ SPINELLI, M. *O Daimónion de Sócrates*, Revista Hypnos 16. 2016, p. 46.

Ocidente secularizado. Por consequência, na era técnica, a política abre suas portas ao império dos *daímones* que sobrevivem insatisfeitos⁸⁶.

Um outro ponto interessante de se notar é que o *daímon* também passou a ser uma outra forma de designar o Diabo. A pesquisa realizada por Luther Link, em *O Diabo, a máscara sem rosto*, verifica que há algo muito peculiar nas representações imagéticas do Diabo, ou *diabolus*, durante a história da arte. Diferentemente de outras concepções gráficas, como as de Cristo, Maria, Judas ou Pedro, há uma descontinuidade da imagem do Diabo; não existe nada em comum e nada que indique, a partir de registros e obras de arte pesquisadas pelo autor contidas num intervalo de mais de quinhentos anos, que as representações tratam do mesmo ser, apesar de serem imagens do Diabo. Ou seja, o rosto do Diabo não faz parte do imaginário coletivo, ou de uma memória popular, não há semelhança dessa imagem em nenhum registro ou obra de arte. Ele pode ter muitas máscaras, mas a sua essência é o mal, encarnado em uma máscara sem rosto, ou em constante deslocamento. E para o papa Ratzinger, “o Diabo é uma presença misteriosa mas real, pessoal e não-simbólica” (LINK, 1998: 17–23).

Na perspectiva da demonologia como um estudo mais objetivo, o médico e ocultista Johann Weyer (1515-1588), diz que os demônios se dividem em 6.666 legiões, compostas cada uma de 6.666 anjos escuros. Porém, outros autores afirmam que os demônios se multiplicam entre si, assim como os viventes, e que seu tempo de vida pode alcançar até milhares de anos⁸⁷. São inúmeras cosmogonias que tratam das especificidades dos demônios no contemporâneo, mas que aqui não julgamos necessário o aprofundamento. Com efeito, em meio à luz e às sombras, à vida e à morte, é nessa busca por compreender mistérios e pluralidades que o *daímon* se revela, imbuído de uma complexidade que transcende palavras e adentra domínios que afrontam a constituição do sujeito tal qual se privilegia.

1.4 O fantasma do Homem branco

“A conclusão profunda que se deve extrair sobre a função exercida pela simbólica fisionômica (e que o cinema tem o poder de ‘espiritualizar’) é a seguinte: ela absolve o homem do homicídio, permitindo-lhe continuar a agir – inclusive no interior do equilíbrio psíquico do indivíduo – como se o irrevogável jamais tivesse sido comprometido. É tão grande a importância desse momento crucial,

⁸⁶ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Princípios de espectrologia. A Comunidade dos Espectros II*. 2018, p. 134.

⁸⁷ COLLIN DE PLANCY, J. *Dicionário Infernal*. 2019, p. 282-283.

I

Depois de séculos de privilégio de uma perspectiva parcial que se totaliza em uma verdade, sem um rumo ao progresso mais igualitário nem ao passado, podemos dizer que o homem branco cisgênero heterossexual está em cheque e se desfigurando. Com efeito, vai se tornando um “fantasma”, um postulado *a posteriori* daquele Homem fálico cheio de ideais, mas que não deixará de assombrar, como um passado que não passará; o que implica em alguns apontamentos. A história do homem branco é a história do herói e suas ações, do assassino, como nos lembra a escritora americana de ficção científica Ursula K. Le Guin. Sua história é baseada na dominação, em armas que servem para matar, na guerra, colonialismo e na escravidão; todos já ouvimos essa história, sobre lanças e espadas de poderosos Heróis em busca por mais poder⁸⁹. É o homem branco que cometeu e ainda comete os maiores crimes, em seu impulso incontrolável por tomar conta do mundo. Porém, quando tentamos analisar acontecimentos históricos ou atuais, como consequências puramente metafísicas, teológicas ou científicas – nas suas definições mais contemporâneas – desse antropocentrismo, será que não estamos justificando, sem querer, essa mesma história e ainda reiterando os mesmos mecanismos de poder? Ou ainda, conforme Pelbart, postular um mundo “é justamente dar crédito àquilo que sua máquina quer nos fazer crer” (Pelbart, 2013: 18). De todo modo, parece que essa história está longe de parar de se repetir. Para tentar encontrar outro final, vamos incluir aqui alguns pontos da dimensão espectral e sua política para nos ajudar a repensá-la. Pois, como afirma Le Guin, é a história que é contada que faz a diferença⁹⁰.

Conforme vimos, não é possível afirmar que a conformação da agência humana no mundo da História e sua ciência política se constituíram simplesmente a partir da compreensão ou justificativa das paixões humanas, mas foram também resultados de diferentes relações ou respostas às forças exógenas que se misturam e influenciaram a condição humana. Isto é, dessa perspectiva, as ações humanas não provém unicamente de uma vontade unívoca, mas de vontades diversas e contraditórias, o que faz com que não seja consequente afirmar um princípio único para a autodeterminação da vontade individual. As paixões, segundo descreve Ludueña com sua leitura do filósofo romano Lúcio Apuleio (século II) e sua interpretação platônica, não são um fenômeno

⁸⁸ CANEVACCI, M. *Antropologia do cinema*. 1990, p.96.

⁸⁹ LE GUIN, U. K. *A Teoria da bolsa de ficção*. 2021, p. 19, 21.

⁹⁰ *Ibid.* p. 21.

exclusivamente humano, mas também outras criaturas do cosmos compartilham um atributo comum com os homens, tal como as antigas teogonias demonstravam. Desse contexto, Ludueña observa que, o que os Modernos compreendem como “humano”, já é contradito pela filosofia antiga, sem incorrer em um evolucionismo. Os sentimentos e a emoção, conforme aponta o neurocientista português Antonio Damásio, também não foram muito estimados por Darwin. Segundo o neurocientista, que faz uma pesquisa vasta neste campo, os estudos de Darwin sobre a expressão das emoções em diferentes culturas e em diferentes espécies se mostram problemáticos, pois, em linhas gerais, as emoções humanas foram observadas como vestígios inferiores, de estádios anteriores da evolução⁹¹.

Em uma visão completamente distinta, sob o ponto de vista de Apuleio, Ludueña mostra que o compartilhamento de traços metafísicos (*pathos*), como a cólera, por exemplo, poderia ser incitado por um demônio. A personalidade, vista por esse prisma, advinha também através desses seres, e os traços mais próprios de um homem eram considerados justamente os mais impróprios, sem que fosse possível afirmar uma autenticidade de um modo de ser⁹². “A definição daqueles traços mais idiossincráticos do modo de ser de alguém dependiam, completamente, de uma força exógena conhecida como Gênio” (Ludueña, 2018: 69). Mas essa afirmação não significa que não havia uma vontade própria que poderia lidar com a influência demoníaca, e é por isso, como dissemos, que os homens tiveram que encontrar formas e rituais apropriados para criar o seu “caráter”. “Não obstante, embora a noção de ‘eu’ não seja aplicável aqui, dado que explode em uma pluralidade de vozes in-humanas, *Homo*, por meio da parte racional (e por isso ativa) de sua alma, pode escolher a que *daímon* seguir, que Voz privilegiar” (Ludueña, 2018: 71). Ou seja, se houver um ponto de imputação subjetiva em sentido estrito, esse ponto não se sobrepõe à ação despersonalizada do *daímon*, nem à vontade eletiva da parte racional da alma. Ele reside nesse ponto intermediário, exatamente onde uma ou mais Vozes demoníacas são incorporadas e assim assumidas como a voz própria por *Homo*, que coloca em jogo seu destino⁹³.

Agamben observa que no século XX, no mundo retratado por escritores como Kafka e Walser, pode-se notar uma ausência surpreendente do mal em sua manifestação mais tradicionalmente reivindicada, a do demoníaco da forma com que o temos definido. Segundo o filósofo, os personagens desses autores, como K., o Conde, os escribas e juízes kafkianos, assim como as criaturas de Walser, não se encaixariam em uma descrição demonológica. E se algo

⁹¹ DAMÁSIO, A. *O Sentimento de Si*. 2015, p. 59.

⁹² LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Princípios de espectrologia. A Comunidade dos Espectros II*. 2018, p. 68-69.

⁹³ *Ibid.* p. 71-72.

remanescente de um elemento demoníaco existe em seus mundos, seria mais na forma sugerida por Espinosa, onde o demônio é visto como a criatura mais frágil e distante de Deus, necessitando, na verdade, de ajuda e orações⁹⁴. Agamben diz que neste contexto, o demônio *reside* em cada ser como a possibilidade silenciosa de não ser, uma condição que sutilmente pede socorro. O mal então surge, de acordo com o filósofo, como nossa inadequada reação a esse elemento demoníaco, um medo que nos leva a exercer algum poder ao recuar diante dele. Desta forma, é só nesse contexto secundário que a impotência ou a potência de não ser se tornam a raiz do mal. Mas, ao fugir de nossa própria impotência ou ao usá-la como arma, construímos um poder maligno para oprimir aqueles que nos mostram sua fragilidade e, ao negligenciar nossa própria possibilidade íntima de não ser, renunciamos ao que torna o amor possível. A criação, ainda segundo o filósofo, não seria uma luta de uma potência de ser contra uma de não ser, mas a impotência de Deus diante de sua própria impotência, seu poder de permitir contingências aos homens, mas não a si. Para Agamben, em Kafka e Walser, o demônio não é um tentador, mas um ser infinitamente susceptível de ser tentado. Desta forma, não é tanto a inocência natural das criaturas que está em jogo, mas a inocência da tentação que confronta a suposta onipotência divina. Ainda segundo o filósofo, o exemplo de Adolf Eichmann, oficial nazista responsável pela deportação de judeus europeus para campos de concentração, impelido para o mal pelos poderes do direito e da lei, é uma terrível confirmação contemporânea desse diagnóstico⁹⁵.

Talvez se possa dizer, a partir de Agamben, que a emoção primordial, e ao mesmo tempo renegada, desse homem seja o medo. É o medo que conduz seu poder, seu desejo, sua territorialidade na tentativa de garantir, como descreve o filósofo Marco Antonio Valentim, “a centralidade ontológica do homem existente por meio da abolição das potências contra-existenciais (natureza, vida, animalidade, sobrenatureza, spectralidade etc.), seja destinando-as à ‘apropriação’ no ser e ao consequente pastoreamento pelo homem ou relegando-as a um radical exílio, ‘fora do ser’” (Valentim, 2018: 158-159); e assim retirar da política o mundo dos seres invisíveis, com o qual não se deixa de estabelecer trocas. Porém, conforme afirma Ludueña, “não há lugar para nenhuma filosofia da afirmação que não seja imediatamente atravessada pela contundente evidência de que o crime constitui, precisamente, a origem, não da horda primitiva que se desfaz do Pai, e sim, pelo contrário, do próprio gesto que convoca as potências inumanas que conformam todo agrupamento humano” (Ludueña, 2018: 40). Desse ponto de vista, não adianta recusar que essa influência se exerça sobre nossas paixões individuais, pois o espectro persiste no reino dos vivos e

⁹⁴ AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. 1993, p. 31-32.

⁹⁵ Ibid.

estabelece a política por meio, e em virtude, do crime. Sob a visão da espectrologia, o direito penal é “ciência dos fantasmas errantes”, que fundamentam a política humana e sustentam o vínculo político.

II

Inspirado pelas considerações de Viveiros de Castro sobre a dimensão política do conceito de *sobrenatureza*⁹⁶ desenvolvido pelo antropólogo, Valentim analisa a relação entre os modos de existência ameríndio na Amazônia e o modo das cidades no Ocidente. Se o sobrenatural, conforme Viveiros de Castro, não pode ser limitado às nossas “experiências paranormais e extraordinárias” com alienígenas, mediunidade etc., mas é aquilo que *quase-acontece* ao nosso mundo, transformando-o em um *quase-outro mundo*, demonstra que a *sobrenatureza*, quando assim definida como a transformação abrupta do sujeito em objeto na perspectiva de *outrem*, corresponde ao elemento “propriamente político” que opera em cada mundo, ou especialmente no choque entre eles⁹⁷. Para Deleuze, é sempre *outrem* que faz o desejo baixar sobre o objeto e que na sua falta, só reinaria uma brutal oposição, uma “lei sumária de tudo ou nada”⁹⁸. Mas, da perspectiva ameríndia, segundo Valentim e Viveiros de Castro observam, encontros arquetípicos com um “espírito” na floresta, ou entre humano e extra-humano, são sempre situações que atemorizam ou comportam experiências de captura. Neste sentido, talvez possa se dizer que a forma soberana de Estado está obsessivamente presente nas sociedades indígenas e ela se apresenta como “espírito”⁹⁹. Assim, se a divisão entre Natureza e Cultura é a base cosmopolítica Moderna, e a própria separação carrega uma natureza sobrenatural, não por ser instituída por Deus, mas devido às suas implicações imediatas em outros universos para além da metafísica, aquilo que é considerado *sobrenatureza* por ambas as perspectivas, consiste numa mesma forma de agência político-cósmica¹⁰⁰.

No entanto, se em ambas as situações a humanidade de um indivíduo pode ser perdida por ser subjugada por um ponto de vista mais poderoso, há uma divergência transcendental entre elas enquanto regimes de alteridade. Enquanto na cidade policial a condição de humano é definida pela transcendência em relação aos polos negativos da não-humanidade dos animais, das coisas e da sub-humanidade dos selvagens e escravos, na floresta, a humanidade pode ser pensada como uma

⁹⁶ A ideia de sobrenatural, conforme apresentado por Valentim, e sua leitura de Viveiros de Castro, não pode ser aplicada de forma generalizada, pois distintas cosmologias têm diferentes concepções ou até a recusam.

⁹⁷ VIVEIROS DE CASTRO 2008a: 238 apud VALENTIM, M. A. *Extramundandade e sobrenatureza. Ensaios de ontologia fundamental*. 2018, p. 28.

⁹⁸ DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. 2009, p. 315.

⁹⁹ VALENTIM, M.A. *Extramundandade e sobrenatureza. Ensaios de ontologia fundamental*. 2018, p. 26-27.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 26-31.

condição imanente e eminentemente transitória de “animais-espíritos, humanos-monstros”¹⁰¹. Dessa forma, em acordo com Valentim, a própria comparação já seria um equívoco ontológico, pressuposto pela divisão ocidental entre Natureza e Cultura¹⁰², pois, segundo afirma Viveiros de Castro, “O que uns chamam de ‘natureza’ pode bem ser a ‘cultura’ dos outros” (Viveiros, 2002a: 361 apud Valentim, 2018: 30). Em conformidade com Valentim, podemos dizer que o conceito de sobrenatureza apresenta muitas possibilidades para descrever processos e relações entre cosmologias, pois é uma experiência da divergência intrínseca e da potencial transformação entre os mundos, envolvendo a instabilidade essencial da condição humana como sujeito de perspectiva¹⁰³. Por outro lado, se desvela um abismo, uma diferença muito difícil de ser selada por ambas. “Os humanos devem ser capazes de ‘descondicionar’ sua humanidade em certas condições, já que o influxo do não-humano e o devir-outro-que-humano são ‘momentos’ obrigatórios de uma condição plenamente humana” (Viveiros, 2011a: 895 apud Valentim, 2018: 27-28).

Por um caminho que não se fecha para o campo do Invisível e que considera esses mundos vitais nas relações dos viventes com o planeta, Davi Kopenawa “encontra a multiplicidade originariamente disjuntiva da apercepção onírica” (Valentim, 2018: 236), pois se trata de uma forma de pensamento na qual, conforme Ludueña, “a posição de sujeito como integral instável do Outro só pode advir num corpo como efeito de disjunção. O princípio de individuação que resulta de uma posição de sujeito é o resultado de uma precipitação *après coup* da multiplicidade espectral.” (Ludueña, 2018: 195). E ainda, segundo Valentim, isso se dá porque o próprio espírito representa uma determinada configuração corporal, cujo arranjo, é sempre instável e disjuntivo¹⁰⁴. Desta forma, o filósofo aponta que enquanto a filosofia transcendental se ocupa para estabelecer limites e circunscrever uma esfera de sentido exclusivamente humana, o pensamento xamânico realiza uma comunicação mútua de contágio entre humanos e extra-humanos¹⁰⁵.

Da perspectiva ocidental, conforme a afirmação de Ludueña, nenhuma sociedade materialista pode dar conta sozinha de qualquer acontecimento relevante sem a dimensão espectral e do mundo dos demônios. Porque longe de buscar um indivíduo autônomo, essas instâncias demonstram que o mundo humano é um espaço híbrido. E ainda, conforme o filósofo, para que a vida no mundo histórico prossiga, se torna essencial a formação de verdadeiras associações

¹⁰¹ Ibid. p. 27-28.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Ibid. p. 29.

¹⁰⁴ Ibid. p. 236.

¹⁰⁵ Ibid. p. 238.

ontológicas entre *daímones* e seres animais: “por isso mesmo, são operadores de passagem daquilo que, em outras linguagens, se chamou de oposição entre *physis* e *nomos*, entre natureza e cultura. O *daímon* assegura, com sua função ontológica, a dissolução destas oposições entre polaridades que agora convergem em uma teoria unificada do agir demoníaco que preenche, precariamente, um vazio que sempre pede por sobre a instável figura de *Homo*.” (Ludueña, 2018: 74). Essa instância somente poderá ser contemplada em uma chave pós-metafísica, que leve em consideração certa ilogicidade parametafísica da compreensão dos mundos possíveis, e que escapam às determinações do verdadeiro e do falso e de diversas outras teses metafísicas tidas como Verdade¹⁰⁶. A negação da existência dos espectros pode impulsionar tecnologias que não incorporam a *Disjuntologia*, estabelecendo lógicas relacionais estatísticas e uma algoritmização da subjetividade. Fica aqui a pergunta, isso poderia resultar na persistência de crimes sem responsabilização, especialmente ao considerar a *espectropolítica*?

¹⁰⁶ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Summa Cosmologiae, A Comunidade dos Espectros IV*. 2021, p. 33.

CAPÍTULO 2 - ESPECTRO E ALGORÍTMO

“A mutação subjetiva não é primordialmente discursiva, uma vez que toca o foco não discursivo da subjetividade, para além do qual não se pode recuar.”¹⁰⁷

Maurizio Lazzarato, *Signos, Máquinas, Subjetividades*

2.1 Sujeito cerebral

Quando um mesmo fenômeno é pensado por diferentes disciplinas, podemos afirmar que este deixa de ser o que era de acordo com a perspectiva utilizada? Dito de outra forma, a coexistência de ontologias já seria implicada por um *a priori* que hierarquiza ou invalida a outra verdade? A ideia de que *a mente é o que o cérebro faz*, em contraste com o que vimos até aqui, vem sendo mais velozmente adotada desde a última década do século XX e, segundo os pesquisadores do *neuro*, Fernando Vidal e Francisco Ortega, para além de fatos científicos sobre o cérebro, há um credo moderno, uma ideologia que amplia o alcance e a dimensão política da “virada neurocientífica” do século XX e coloca a neurociência na esfera de uma “megaciência”, ou em uma ciência de *Big Data*, adotando a perspectiva de que o humano é por excelência um *sujeito cerebral*. Este “rótulo” se denota a partir da premissa de que os humanos, no lugar do estatuto de personalidade ser determinado pelo corpo, ele é especificado por uma propriedade de “cerebralidade”, que seria sua base física para tal categoria ou estatuto. Isto é, o indivíduo ao invés de *ter* um cérebro, ele *é* o cérebro¹⁰⁸. Segundo os pesquisadores, esse é um princípio que, apesar de não partir de um consenso unânime nas neurociências, vem crescentemente determinando intervenções nas vidas humanas, participando incisivamente de processos de subjetivação que acabam definindo, em muitos aspectos, o governo dos vivos¹⁰⁹. Levando isso em consideração, pode-se afirmar que o trabalho desenvolvido pelos pesquisadores em *Somos nosso cérebro?*¹¹⁰ é também político, pois sua pesquisa é vasta em distintas áreas do conhecimento ocidental, como as ciências, a psicologia, a psicanálise, a filosofia e a arte. Pesquisas estas, que evidenciam contradições e transformações importantes que as neurociências, como um todo, repercutem na vida das cidades e nos modos de subjetivação. Mas o que importa aqui não é tratar especificamente das singularidades dessas pesquisas, mas desse movimento, ainda em disputa, que se acelerou no início do século XXI, e que ampliou a abrangência do *neuro* em direção a um humanismo estritamente

¹⁰⁷ LAZZARATO, M. *Signos, Máquinas, Subjetividades*. 2014. p. 152.

¹⁰⁸ VIDAL, F. E ORTEGA, F. *Somos nosso cérebro? Neurociências, subjetividade, cultura*. 2019, p. 28.

¹⁰⁹ *Ibid.* p.15-18.

¹¹⁰ *Ibid.*

fundamentado na ideia do *sujeito cerebral* como uma afirmação factual, e que torna obsoleta qualquer outra apreensão ou possibilidade de ontologia. Ou seja, na medida em que o *neuro* se desenvolveu e foi, conforme os pesquisadores, “incorporado a tentativas de guiar o comportamento humano e explicar suas expressões mais complexas” (Vidal e Ortega, 2019: 19), isso culminou numa concepção globalizada e hegemônica de uma determinada cultura sobre outras. Os autores observam que a psicanálise, por exemplo, não é a mesma em todos os contextos, e se desenvolveu com idiossincrasias que se diversificam inclusive em contextos de nacionalidades, apesar de, em geral, partir de uma matriz similar ao rejeitar a espectralidade e sua política na formação de sujeitos. Em contrapartida, o *neuro* é homogeneizado e ostensivamente global, mesmo com a premissa de que, em tese, as neurociências derivem e partilhem com outras ciências e expressões um conjunto de suposições, valores epistemológicos e culturais. E ainda, o *neuro* é erguido e sustentado por uma indústria planetária que, não se sabe até que ponto movida por ideais fundamentalmente mercadológicos, vai incutindo certezas no modo de subjetivação social do ocidente, e assim solidificando a ideia de que a alma está dentro do cérebro¹¹¹. Em decorrência desse sistema de pensamento, como vimos, o corpo passa a ser algo a ser superado que, embora importante do ponto de vista da experiência, se torna ontologicamente secundário. Portanto, ser um *eu* ou ter um *self* foi estritamente correlacionado a memória, consciência e autoconsciência, tornando o *sujeito cerebral* a figura antropológica da modernidade¹¹².

Nesse sentido, é importante ressaltar que qualquer discurso que se proponha totalizante, envolve uma estrutura composta não só pela linguagem, mas por objetos, conceitos, práticas, posições subjetivas e relações de poder. Isto é, “o *neuro* possui a resistência de tal formação, sua capacidade de gerar e sustentar contradição, de abraçar incongruências sem se desmoronar. As ambivalências que estudamos com relação à ideologia da cerebralidade estão no cerne de um sistema eclético, fragmentado, mas robusto” (Vidal e Ortega, 2019: 280). No entanto, como foi apontado, essa foi uma convicção científica que não é corolária unicamente dos avanços científicos e nem de fatos empíricos consistentes que a comprovem, mas que devemos compreender em uma perspectiva histórica de longo prazo, por desafiar, inclusive, o sistema aristotélico que dominou o pensamento ocidental entre os séculos XII e XVII, onde a alma era um princípio da vida que animava a matéria potencialmente viva. Ou seja, quando finalmente a estrutura aristotélica foi superada, especialmente a partir da filosofia de Descartes no século XVII, a alma então se tornou

¹¹¹ Ibid. p. 38.

¹¹² Ibid. p. 41.

igual a mente¹¹³. Mas, ainda segundo os pesquisadores, foi só quando a cibernética se desenvolveu e começou a fornecer modelos abstratos de neurofisiologia cerebral, em meados do século XX, que a Inteligência Artificial e a ciência cognitiva, uma década depois, puderam forjar o paradigma do cérebro como computador, e que a ideia do sujeito cerebral começa a se tornar totalizante¹¹⁴.

Isso para alguns pode não parecer muita coisa mas, vale ressaltar, o corpo tem sido visto progressivamente como um recipiente arcaico que necessita de aperfeiçoamento e que pode ser substituído. Assim, à medida que passamos de uma condição trans-humana para uma pós-humana, sem exagero, isso deve necessariamente implicar na consideração de possibilidade de que a própria personalidade seja replicada, vista como um modelo programável e interconectado com propriedades humanas¹¹⁵, levantando questões ontológicas e éticas sobre a experiência humana que precisam ser discutidas. Como demonstraremos mais a frente, esse caminho se revela auspicioso para quem quer que aceite que um algoritmo externo pode conhecer uma pessoa melhor que ela jamais conhecerá a si mesmo.

Ainda segundo os pesquisadores, os processos de subjetivação presentes nos transtornos mentais também podem ilustrar o fenômeno do sujeito cerebral. A cerebralização do sofrimento psicológico é uma questão complexa, sempre marcada por ambivalência. Na esfera da experiência individual e coletiva, conceber as doenças mentais como condições cerebrais pode ser um caminho libertador, porém, também gerar estereótipos que promovem mecanismos de exclusão ou criam barreiras identitárias, por exemplo. Do ponto de vista científico, conforme os pesquisadores, sem desconsiderar os progressos alcançados, a abordagem cerebral do sofrimento psíquico costuma prometer avanços em diagnóstico e tratamento, embora seus defensores reconheçam um histórico de poucos avanços e muitos fracassos. A imputação da adicção, por exemplo, como um transtorno cerebral, pode fortalecer, em vez de enfraquecer, a ênfase na responsabilidade exclusivamente individual e ainda reforçar certos estigmas e preconceitos. Isso tudo pode comportar, obviamente, uma relativização, mas a manutenção de um cérebro saudável envolve inúmeras variáveis de um estilo de vida caracterizado por uma cidadania autônoma e responsável, onde a medicação, como consequência dessa lógica, não deve ser necessariamente a abordagem predominante para um tratamento eficaz¹¹⁶.

¹¹³ Ibid. p. 42-43.

¹¹⁴ Ibid. p. 57.

¹¹⁵ Ibid. p. 279.

¹¹⁶ Ibid. p. 167.

Antes de avançar, nos parece importante aqui retomar a explicação de Foucault sobre a atuação das tecnologias políticas sobre o corpo, que podem ser observadas nas ideias que sustentam o sujeito cerebral. Foucault observa como as práticas políticas e sociais moldam e regulam os corpos dos indivíduos, examinando como as instituições e práticas, como prisões, hospitais, escolas e sistemas de vigilância, exercem controle sobre os corpos das pessoas. Em linhas gerais, é notório que a tecnologia política do corpo envolve estratégias e dispositivos que visam normalizar e disciplinar os corpos para atender às normas sociais, políticas e econômicas de uma época e determinam, inclusive, a compreensão de normalidade e anormalidade. Como mostramos no início deste trabalho, Ludueña se apropria do conceito de Foucault para dizer que a antropotecnologia refere-se às técnicas utilizadas pelas comunidades humanas e pelas pessoas individualmente para agir também sobre sua própria natureza animal (zoopolítica), com o objetivo de orientar, ampliar, modificar ou domesticar seu substrato biológico, buscando criar o que a filosofia, seguida pelas ciências biológicas e humanas, chamaram de “homem”. Uma politização da própria vida animal desse homem que quer domesticar ou governar a si num processo civilizatório em busca de algo que supere seu pertencimento ao planeta, legitimando assim, a destruição deste. Dessa forma, pode-se dizer que a Modernidade tardia assiste à secularização de seus mito-motores teológicos originários nas novas ciências biológicas e nas mais radicais utopias programáticas de um regime de poder que se desenha sob nossos pés, ou mãos¹¹⁷.

2.2 Governamentalidade algorítmica

Algumas perguntas surgem nesse ponto. Quem somos nós, hoje? O que nos define como sujeitos? Ou ainda, que tipo de sociedade me representa dentro daquilo que desejo? Em texto publicado em maio de 1990, Deleuze já sintetizava a passagem das sociedades disciplinares, situadas por Foucault nos séculos XVIII, XIX e XX, para as sociedades de controle¹¹⁸. Deleuze afirma que os meios disciplinares de confinamento são analógicos e se tornaram obsoletos nesse novo tempo, uma vez que a linguagem que determina o confinamento, como as paredes de uma escola, por exemplo, era comum em todos os meios. Em outras palavras, nas sociedades disciplinares o controle sempre recomeça do zero, da escola à caserna, da caserna à fábrica e assim por diante; um hospital ou escola só exerce sua disciplina enquanto o sujeito está nela, e assim sucessivamente. Por outro lado, os diferentes modos de controle atuais prescindem de variações topográficas, nunca se termina nada, a empresa, a formação, o serviço, o controle sempre está ativo

¹¹⁷ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *A Comunidade dos Espectros. I. Antropotecnica*. 2012, p. 222.

¹¹⁸ DELEUZE, G. *Post-Scriptum sobre as Sociedades de Controle*. 1990. in *L'Autre Journal*, nº 1, maio de 1990. Trad. Peter Pál Pelbart, 2000.

independente de barreiras objetivas ou subjetivas. Eles formam um sistema de geometria variável cuja linguagem é numérica, mas que não quer dizer necessariamente binária. São estados de controle coexistentes, que partem de uma mesma modulação auto-deformante, adaptada em tempo real, num estado de perpétua metainstabilidade, onde o que irá operar não é uma barreira estável, ou sua “fiscalidade” em termos populares, mas um computador que detecta a posição de cada um, lícita ou ilícita, e opera uma modulação universal para exercer seu controle. “O homem da disciplina era um produtor descontínuo de energia, mas o homem do controle é antes ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo” (Deleuze, 1990: 2).

O artigo publicado pelos pesquisadores Antoinette Rouvroy e Thomas Berns sobre governamentalidade algorítmica¹¹⁹ em 2013, do ponto de vista do controle, já verifica a introjeção desse mecanismo. Os autores procuram situar a lógica dessa nova governamentalidade em oposição a uma governamentalidade estatística, das então sociedades disciplinares. É notável que essa nova governamentalidade está em acordo com o que teorizou Deleuze. Por governamentalidade algorítmica, podemos dizer que ela é um tipo de racionalidade *a-normativa* ou *a-política*, isto é, que prescinde *a priori* de normas, e que se apoia na coleta, agregação e análise automatizada de grandes volumes de dados, a fim de modelar, antecipar e influenciar previamente os comportamentos possíveis dos sujeitos. Em outras palavras, é uma coleta de rastros das ações dos usuários, sejam elas mecânicas, fisiológicas, afetivas, cognitivas e suas ramificações mais aleatórias. Esses rastros são, na maior parte dos casos, impessoais, isto é, não contém informações específicas dos usuários. É uma operação complexa que envolve, três tempos distintos e independentes que funcionam paralelamente, mas que se retroalimentam mutuamente: a captura e o armazenamento de dados (*Big Data*), o processamento de dados (*datamining*) e produção de conhecimento, e a intervenção automatizada nos comportamentos. Embora esses tempos se complementem, podem ser concebidos como processos relativamente independentes entre si para serem utilizados de inúmeras maneiras pelas corporações que detêm esses dados.

Para entendermos como essa governança opera, é importante descrever os três tempos apontados pelos autores:

I. Coleta massiva de dados. Processo de coleta e apropriação automatizada de dados derivados de fontes diversas, que pode ser chamada de *dataveillance*¹²⁰. Como dissemos, esses dados são, *a priori*, impessoais, não há informação do usuário. São como rastros dos usuários nas redes, que

¹¹⁹ ROUVROY, A. e BERNS, T. *Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: O dispar como condição de individuação pela relação?* 2013. In. REVISTA ECO PÓS, TECNOPOLÍTICAS E VIGILÂNCIA, V. 18. N. 2. Trad. Pedro Henrique Andrade. 2015.

¹²⁰ *Dataveillance* significa a vigilância de dados pessoais e sensíveis por meio da coleta, classificação, indexação, armazenamento e análise dos registros para fins de monitoramento de pessoas, grupos ou em massa. In. <https://en.wikipedia.org/wiki/Dataveillance>.

ainda podem se basear em informações negligenciadas, deixadas para trás, ou vestígios não compartilhados abertamente com outros usuários. Alguns exemplos: *likes*, tempo de tela e em determinado *post*, lugar do clique na tela, palavras de interação, percurso na internet, interesses e compras, interação e relação com cores, contrastes etc. São inúmeros “gestos” que o sujeito realiza enquanto se relaciona nas plataformas ou *smartphones*. Desta maneira, não são dados considerados como “roubados” pela legislação vigente. Podem parecer totalmente aleatórios, dispersos e desconexos, o que reduz o interesse e amplia o consentimento do indivíduo no compartilhamento dessas informações. Esses dados são utilizados para avaliar a atratividade de um produto, determinar a disposição ideal dos itens em uma vitrine ou identificar a aparência suspeita de um passageiro; ou ainda traduzir os movimentos faciais, identificar emoções e características da pele, por exemplo, e converte-las em informação. A especificidade desses dados vai se tornando cada vez mais numerosa e minuciosa de acordo com o nível tecnológico disponível e com os interesses de empresas e governos que os coletam.

II. Processamento de dados para a produção de conhecimento. O segundo tempo é o *datamining*, que é o processo automatizado de lidar com grandes volumes de dados para identificar correlações sutis entre eles, isto é, cruzar o maior número de dados de usuários que o processamento permita. É importante ressaltar que aqui já se trata de produção de conhecimento, expresso por meio de correlações estatísticas, a partir de informações não classificadas e heterogêneas. A geração a produção desse conhecimento é automatizada, requerendo pouca ou nenhuma intervenção humana e eliminando a necessidade de qualquer tipo de hipótese prévia, ao contrário da abordagem tradicional de estatística, que baseava-se na verificação de hipóteses. O *machine learning* produz uma formulação direta de hipóteses a partir dos próprios dados. Ou seja, muitas vezes essas hipóteses surgem, mas não é possível alguma indicação sobre do quê se trata.

III. Ação sobre os comportamentos. O terceiro estágio ocorre quando esses conhecimentos probabilísticos e estatísticos são empregados para prever (e moldar) comportamentos individuais, com base nos perfis delineados a partir das correlações descobertas pelo *datamining*. A aplicação dos padrões obtidos pelos comportamentos individuais é evidente em diversas esferas da vida humana, como nos *feeds* das redes sociais, na análise de crédito, decisões cirúrgicas, precificação de contratos de seguro, sugestões de compras em plataformas de comércio online etc. É importante ressaltar que a eficácia preditiva é mais significativa ao lidar com grandes volumes de dados, ou seja, dados que refletem a diversidade do mundo real.

Para compreender adequadamente a formulação algorítmica de perfis, é essencial distinguir entre a informação individual, geralmente observável ou perceptível pelo próprio indivíduo, e o conhecimento produzido na elaboração de perfis ou *feeds*, geralmente não disponível aos usuários. Esse conhecimento é usado para inferir informações probabilísticas sobre suas preferências, intenções e propensões que não seriam evidentes de outra forma. Evita-se impor restrições diretas ao indivíduo, tornando assim sua desobediência e certas formas de marginalidade cada vez mais previsíveis no próprio ambiente em que ele se encontra, uma vez que essas situações já foram previstas com antecedência. Agora, o foco não está mais em excluir o que é diferente da média, mas sim em evitar o que ainda pode ser imprevisível.

Esse modo de governamentalidade, segundo os autores, não promove a formação de sujeitos, ou qualquer tipo de subjetivação. Por outro lado, podemos dizer, ele propaga subjetividades dominantes porque estas estão implicadas nos rastros coletados em larga escala. Os autores argumentam ainda que esse sistema se baseia em dados “infraindividuais”, que são insignificantes por si mesmos, para criar modelos de comportamento ou perfis que vão além do indivíduo. Mas o fato de se coletar e armazenar dados de forma automática, sem uma compreensão clara sobre como essas informações serão utilizadas ou correlacionadas, e ainda por estarem constantemente sendo coletadas e seus mecanismos aprimorados, pode resultar em uma falta de transparência e entendimento das finalidades dessa coleta, daí a necessidade de regulação. Por outro lado, afirmam, a adaptabilidade e plasticidade inerentes a esse tipo de governança algorítmica torna a noção de “falha” ou desvio, praticamente insignificantes, uma vez que tal falha não tem o poder de desestabilizar o sistema. Em vez disso, ela é prontamente incorporada de volta ao sistema para aprimorar os modelos ou perfis de comportamento, e assim seguir acoplando os desvios em seu sistema. Além disso, alinhado com o propósito específico de cada aplicativo, composto por dispositivos algorítmicos também específicos, a prevenção de fraudes, crimes e terrorismo, os “falsos positivos” nunca são interpretados como falhas. Isso ocorre porque o sistema adota uma lógica que privilegia o rastreamento em vez do diagnóstico, para não deixar passar nenhum positivo verdadeiro, independentemente da taxa de falsos positivos. Ainda, segundo os autores, esses mecanismos desempenham, concomitantemente, a emancipação dos signos em relação aos significados, emancipação que foi defendida por muitos filósofos. Dessa forma, através da digitalização e recombinação algorítmica de perfis, há a substituição dos signos pelos significados,

para que o usuário possa criar sua realidade em interação com o mundo. Na perspectiva da governança algorítmica, o único real relevante é o real digital¹²¹.

Na hipótese dos autores, o objeto – que não chega a se tornar sujeito – do governo algorítmico são precisamente as relações. É importante aqui reforçar que o que o algoritmo governa são as relações. Os dados transmitidos às plataformas são relações e apenas subsistem enquanto relações. Dessa forma, os conhecimentos gerados são relações de relações que decorrem das ações padronizadas, que são ações sobre as relações (ou ambientes) referidas às relações de relações¹²². No entanto, segundo o filósofo italiano Maurizio Lazzarato, a maneira pela qual as semióticas *a-significantes* operam, das quais o comportamentalismo digital é exemplar, produzem *servidão maquínica* mais do que uma alienação subjetiva. Isto é, conforme o filósofo, a servidão maquínica sincroniza e modula componentes pré-individuais e pré-verbais da subjetividade, gerando afetos, percepções e emoções como elementos de uma máquina. Nesse contexto, as pessoas podem funcionar como simples componentes de máquinas semióticas, sem uma consideração por papéis ou sujeitos. Isto é, ao contrário da lógica das semióticas significantes, as a-significantes não reconhecem pessoas ou papéis, focando-se em ativar relações afetivas e transindividuais diretamente nos sistemas nervoso, cerebral e de memória, sem produzir discurso¹²³. Contudo, ainda com Lazzarato, afirmar que uma economia neoliberal é uma economia subjetiva “não significa que ela promete uma nova “humanização” do sujeito alienado pelo capitalismo industrial, mas apenas que a subjetividade existe para a máquina, e que os componentes subjetivos são funções de servidão” (Lazzarato, 2014: 31).

É importante fazermos outras considerações e implicações sobre esse tipo de governança que estão, obviamente, em acordo com os mecanismos de poder no ocidente e a remoção do Invisível em questão. Como se sabe, todos os dias há uma migração de bilhões habitantes das cidades para o espaço virtual¹²⁴, e é na extraterritorialidade do ciberespaço onde podemos constatar as condições humanas, seus comportamentos, posições políticas e desejos. Em acordo com o teórico e ativista holandês Geert Lovink, é notório o estado de desordem ética dos conteúdos, bem como o problema de sobrecarga de informação com seus sintomas mentais de distração, exaustão, ansiedade que as arquiteturas extrativistas subliminares das redes sociais operam¹²⁵. Não

¹²¹ ROUVROY, A. e BERNS, T. *Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: O dispar como condição de individuação pela relação?* 2015, p. 45.

¹²² Ibid. p. 48.

¹²³ LAZZARATO, 2006 apud ROUVROY, A. e BERNS, T. 2015, p. 45.

¹²⁴ Segundos dados de diversas fontes na internet, em 2022, a quantidade de pessoas nas redes sociais representam 64,5% da população mundial (5,19 bilhões), embora seu crescimento tenha desacelerado significativamente desde a pandemia de coronavírus. In. <https://news.un.org/pt/story/2022/09/1801381>

¹²⁵ LOVINK, G. *A Extinção da Internet*. 2023, p. 31.

é exagero dizer que a mente humana atingiu um estado de saturação. Mas, para os autores do artigo em questão, essa governança não significa que os indivíduos sejam reduzíveis ontologicamente à redes de dados e nem que eles estejam totalmente sob o domínio de seus aparelhos. Isto é, as capacidades de entendimento ou expressões pessoais dos sujeitos não seriam elas mesmas interpretadas por esse poder, mas os alvos seriam certos “perfis”, como de fraudador potencial, de consumidor, de terrorista potencial etc.¹²⁶.

“A governamentalidade algorítmica intensifica ainda as ambivalências da época relativas à questão da individualização. Considera-se, frequentemente, nossa época como sendo, por um lado, aquela da vitória do indivíduo no sentido de que nós constataríamos uma individualização dos serviços, sendo possível, graças às práticas estatísticas, visar de modo sofisticado as necessidades e os perigos próprios a cada indivíduo; e por outro lado, como aquela da ameaça ao indivíduo, cuja intimidade, a vida privada, a autonomia, a autodeterminação seriam ameaçadas por estas mesmas práticas. Alguns chegam a evocar os riscos de uma dessubjetivação. As duas hipóteses – a do indivíduo no centro de tudo e a da dessubjetivação – são, em nossa opinião, tão falsas uma quanto a outra.” (Rouvroy e Berns, 2015 : 43)

No entanto, ao invés de enaltecer expressividades, pode-se dizer que o procedimento algorítmico manipula vontades e, em acordo com a tese do pesquisador Leandro Carmelini, “constrange o virtual ao provável: o plano da virtualidade experimental (forças) é reduzido a um campo de uma, poucas ou múltiplas possibilidades (modos) já definidas. Impõe-se, em outros termos, um desnível probabilístico à intempestividade relacional para reduzi-la a uma determinação qualquer: a finitude imprevisível da imanência torna-se um feixe de tendências a serem moduladas” (Carmelini, 2021: 75). E ainda, conforme observa Carmelini, esse processo não foi completamente colocado em prática, pois a intervenção comportamental automatizada pode acontecer sobre terrenos corporais ainda pouco explorados pela homeostase cibernética, locais em que apenas os mecanismos de vigilância atuavam, além dos limites estreitos da visualidade¹²⁷.

Vale lembrar que os algoritmos são sistemas inumanos e que não podem ser compreendidos completamente porque seu poder de processamento e associações é enorme. Além disso, estão em constante retroalimentação, promovendo hipóteses em favor de sua própria manutenção, que obviamente vão levar em consideração *inputs* de seus criadores sem levar em consideração, *a priori*, comportamentos que podem dali emergir. Um exemplo óbvio sobre isso é o que observamos com o credo e a manipulação das *fake news* durante o governo de Bolsonaro no Brasil, que

¹²⁶ ROUVROY, A. e BERNS, T. *Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: O díspar como condição de individuação pela relação?* 2015, p. 43.

¹²⁷ CARMELINI, L. J. *Microfísica do controle: pistas de uma anátomo política do ciborgue*. 2021, p. 20.

culminou com o ataque no oitavo de janeiro de 2022. Ludueña sublinha a afirmação do autor israelense Yuval Noah Harari, que diz que “da mesma maneira que os capitalistas do livre mercado acreditam na mão invisível do mercado, assim os Dataístas creem na mão invisível do fluxo de dados.” (Harari, 2016: 391 apud Ludueña, 2020: 59). E ainda, em conformidade com o filósofo, podemos dizer que se a revolução dataísta é um abalo radical na noção de autoridade que varre a visão homocêntrica, ela opera em favor de uma datacêntrica, que contém valores, éticas e padrões relativos à quem as criou. Podemos inferir que essa revolução está em acordo com a ideia de que o próprio universo, em sua totalidade, opere como um tipo de “computador quântico”, e qualquer distinção entre natureza e cultura será desarticulada imediatamente em favor de um campo subjacente que agrupa uma unitária: os *bits* de informação¹²⁸. Porém, é importante nos questionarmos se as bases dessa substituição seguiram algum objetivo planetário, quicça “humanista” ou, se analisarmos pregressamente de onde decorreu esse tipo de governo, podemos nos perguntar: quais foram as lógicas ou os caminhos atravessados pela humanidade ocidental que determinaram essa nova ordem?

2.3 Artificialização do Invisível

I

Quando observamos no perspectivismo científico das neurociências a prevalência do sujeito cerebral, é possível afirmar, sem incurrir em simples retórica, tal como observado por Despret, que as tecnologias médicas atuais têm o poder de prolongar artificialmente a vida, não sendo improvável que em algum momento poderão criar pessoas mortas em corpos vivos, ou vice-versa; o que nos leva a uma confusão entre estado de vivo e estado de morto. E isso, de acordo com a filósofa, faz parte inclusive das brechas que criamos entre a oposição ser e não ser¹²⁹. No entanto, conforme vimos, toda a ontologia ocidental, de modo geral, concebeu o Ser, apesar das diferentes enunciações, como algo completo. Sem entrar no mérito de posições éticas, morais, políticas, culturais ou religiosas que essa questão suscita, a observação de Despret se compõe com o consenso moderno de que os cérebros, então modelados pela seleção natural, são centros de controle absolutos, e que podem, em certo ponto, ser substituídos por alguma tecnologia que emule esse sistema artificialmente. O CEO da *Meta* vai ainda mais longe: “No futuro, queremos obter entradas

¹²⁸ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Arcana Imperii. Tratado metafísico-político. A Comunidade dos Espectros III*. 2020, p. 59-60.

¹²⁹ DESPRET, V. *Um Brinde aos mortos, histórias daqueles que ficam*. 2023, p. 43.

em que possamos apenas pensar algo e isso acontece. É o que as pessoas chamam de interface neural” (Mark Zuckerberg, 2019).

Nesse caminho, Ludueña sublinha as palavras do cientista de dados Marvin Minsky (1927-2016), sobre os paradigmas que a humanidade precisa superar: “será difícil para nós cientistas descobrir como nossos cérebros humanos (*human brains*) se arranjam para funcionar tão bem, e porquê evoluíram como evoluíram. Suspeito que não entenderemos estas questões até termos mais experiência tratando de construir tais sistemas nós mesmos” (Minsky, 2006: 354 apud Ludueña, 2021: 55). Quase duas décadas depois dessa afirmação, podemos dizer que a IA e a governamentalidade algorítmica já expressam de forma cristalina esse pensamento. A ideia de que é necessário emularmos o cérebro, teve como resultado o desenvolvimento de técnicas computacionais que apresentam um modelo matemático inspirado na estrutura neural de organismos inteligentes, e que adquirem conhecimento através da experiência, chamado de Redes Neurais Artificiais (RNA). Uma RNA é um método de IA que instrui computadores a processar dados por associação, da forma como entendemos o funcionamento do cérebro humano e as relações entre os neurônios. Ao estabelecer um sistema adaptativo, os computadores podem aprender com erros e aprimorar constantemente seu desempenho¹³⁰. E ainda, conforme observa Ludueña, tanto o psicólogo como o neurobiólogo, embora por vias distintas, se dedicam a sistematizar percepções, ilusões, decisões ou emoções enquanto objetos mentais; sistematização esta, que deverá ser formulada em termos de leis dinâmicas de transições em redes neuronais para tornar visíveis mecanismos de pensamentos, reforçando a arquitetura hierárquica do sistema nervoso¹³¹. A partir dos conceitos filosóficos que temos utilizado, podemos dizer que a biologização da vida passa a ser uma completa representação contemporânea da *physis*, é a consagração da digitalização computacional universal como introdução de *nomos* nessa *physis*, que começa e termina no cérebro, sede por excelência dessa representação. E ainda, ao verificarmos projeções futuristas disseminadas por toda a parte, podemos nos questionar, com faz o filósofo, se haveria a possibilidade de uma “consciência” despertada pela IA ter um autoconsciência que pudesse se converter em pensamento do pensamento, e então assumir o risco de que essa consciência cibernética também possa ser atravessada, como toda consciência, por uma disjunção constitutiva que lhe impeça qualquer traço unitário. Em outras palavras, seria possível que uma IA tenha acesso ao Espírito?¹³²

¹³⁰ In. <https://sites.icmc.usp.br/andre/research/neural/>

¹³¹ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Summa Cosmologiae, A Comunidade dos Espectros IV*. 2021, p. 55-58.

¹³² LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Arcana Imperii. Tratado metafísico-político. A Comunidade dos Espectros III*. 2020, p. 102-103.

Numa visão menos tecnofuturista, por outro lado, como observam Vidal e Ortega, o conhecimento parte da corporeidade, palavras e representações neurais não bastam para a personalidade, “o elemento crucial não é o que sua mãe lê para você, mas o peso do braço dela ao redor de você enquanto lê” (Powers, 1995: 147 apud Vidal e Ortega, 2019: 244). De modo a sustentar nossa relação com o mundo, a memória está intrinsecamente entrelaçada com as faculdades mentais em profunda conexão com as habilidades relacionadas ao espaço cerebral. Dessa forma, se o espaço configura o domínio da memória e esta sustenta nossa autoinvenção narrativa, torna-se inegável habitar uma composição entre o interior e o exterior¹³³.

Todavia, de acordo com Ludueña, a forclusão do Invisível, do imaterial e do espectral como projeto unificado é transformada em condição necessária para a emergência “de uma nova ordem político-planetária cujo programa se sustenta em uma liturgia da Inteligência Artificial como prolongamento ou superação (conforme o caso) do substrato biológico do cérebro humano entendido como nova proposição do fundamento inquestionável de toda forma de pensamento.” (Ludueña, 2021: 56). Para o filósofo, o horror ao Invisível e a tentativa de conjurá-lo não poderiam ser mais explícitos, sendo a *physis* agora, nos termos que descrevemos, um único padrão admissível para reconhecer qualquer estatuto como existente, e tudo o que no Ser possa apontar para o Invisível, é então reputado com infâmia alucinatória¹³⁴. Daí, as relações dos povos indígenas com o Invisível, por exemplo, serão determinadas como um tipo de modo rústico ou antigo de existência, o que vai corroborar ainda mais com sua colonização ou extinção.

II

Conforme atesta Ludueña, o que está em jogo é a obliteração universal de qualquer acesso ao Invisível. A forma informacional de conceber o mundo transforma as figurações do Invisível em uma pseudo-fantasmagoria do virtual, como disposições de uma *physis* pós-orgânica, onde os deuses, com efeito, são transformados em entidades digitais. O Ser, nessa perspectiva, passa a ser reescrito como uma informação pertencente a uma matemática *discreta*, em uma reviravolta ontológica¹³⁵. Como vimos, pode-se constatar que há uma divisão nas visões de mundo que vem sendo disseminada principalmente por determinações das neurociências, da física e da cosmologia científica. Essas visões se encontram concordantes com o desenvolvimento da *teoria matemática da*

¹³³ VIDAL, F. E ORTEGA, F. *Somos nosso cérebro? Neurociências, subjetividade, cultura*. 2019, p. 249-250.

¹³⁴ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Summa Cosmologiae, A Comunidade dos Espectros IV*. 2021, p. 57-58.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 58-59.

*informação*¹³⁶, que estuda, em linha gerais, a quantificação, armazenamento e comunicação de dados. Seu conceito fundamental parte da entropia, que é o grau de aleatoriedade e indeterminação associado a um determinado conjunto de informações. A entropia está diretamente relacionada à quantidade de informação presente, e à medida que a informação aumenta, a desordem e, conseqüentemente, a entropia também aumentam. No início deste século a teoria da informação se popularizou e passou a ser ampliada por diversos pesquisadores. Um deles, o filósofo da ciência Ervin Laszlo, no início do século XXI, afirma que desenvolveu sua teoria por quatro décadas e a chamou de *in-formação*:

“A in-formação, eu afirmo, liga todas as coisas no universo, tanto os átomos como as galáxias, tanto os organismos como as mentes. Essa descoberta transforma o conceito fragmentado de mundo, que impera nas ciências convencionais, numa visão de mundo integral, holística. Ela abre caminho para a elaboração de uma teoria que tem sido muito discutida, mas que até pouco tempo não foi efetivamente realizada: uma teoria integral não apenas de um único tipo de coisa, mas de todos os tipos – uma *teoria integral de tudo*.” (Laszlo, 2004: 12)

A era da informação, como demonstra Ludueña, precede de um ponto importante: o número real¹³⁷, por ser o maior aliado do *contínuo*, deve perder seu poder formal de explicação sobre a inevitabilidade do mundo. O filósofo observa que Gregory Chaitin, um eminente matemático americano, professor honorário da Universidade de Buenos Aires, elaborou uma teoria nessa direção. O matemático postula que a realidade é *discreta* e portanto, “os números reais e a continuidade são uma ficção” (Chaitin, 2005: 91 apud Ludueña, 2020: 60). Suas conclusões, constituem as bases mais sólidas nas quais se empresta atualmente a teoria algorítmica da informação, uma teoria chamada a destronar a capacidade explicativa dos números reais servindo-se, precisamente e paradoxalmente, desses números. Ludueña observa ainda que a ambição programática de Chaitin consiste em defender que toda a realidade é, em última instância, de natureza digital¹³⁸. Porém, segundo argumenta o filósofo, sem questionar a genialidade de Chaitin, tanto a física clássica quanto a teoria quântica contemporânea se fundamentam no substrato lógico do número real e, desta forma, se esse fio condutor for finalmente liquidado, o caminho se abre completamente para a emergência de uma nova era, habitada pelo que Ludueña chamou de

¹³⁶ Essa teoria foi inicialmente criada pelo engenheiro eletricitista e matemático Claude Elwood Shannon, em 1948. Porém, os conceitos de complexidade computacional algorítmica (Turing) e o da complexidade computacional informacional (Shannon), mostra que pensamentos independentes, de naturezas diferentes, acabaram produzindo conceitos matemáticos similares, que deram início a computação moderna. PIQUEIRA, J. R. C. 2016. In. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142016.30870020>

¹³⁷ Os números reais formam um conjunto matemático que inclui todos os números racionais (inteiros, decimais finitos e infinitos periódicos) e também números irracionais. Os números reais podem ser representados na reta numérica, onde cada ponto corresponde a um número real. Isso inclui números negativos, zero e positivos.

¹³⁸ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Arcana Imperii. Tratado metafísico-político. A Comunidade dos Espectros III*. 2020, p. 60-61.

Póstumos, no lugar de *Homo*¹³⁹. Entretanto, sem deixar de lado os progressivos avanços tecnológicos e algorítmicos e suas diferentes consequências, a questão que se coloca aqui diz respeito a uma visão sobre o que é ciência e como ela nos define; ou ainda, quais as medidas ou limites entre a ciência e sua relação com os viventes.

III

Vamos partir do postulado feito pelo cosmólogo Mario Novello: a ciência descreve as leis da natureza, mas não como elas são feitas¹⁴⁰. Dessa forma, podemos reconhecer que há, na história da ciência, uma mutabilidade de interpretações dos fenômenos da natureza graças aos avanços de técnicas e teorias. E mais, cada alteração na explicação de um processo físico, não inviabiliza a lei vigente mas, por outro lado, limita o alcance de sua aplicação, o que implica em mudanças que vão além do território de sua validade¹⁴¹, como as relações no capitalismo, por exemplo. Por outro lado, a imutabilidade dessas leis faz parte de uma crença científica, própria de sua forma e seus métodos. Isto é, conforme o cosmólogo, se existe uma possibilidade mais simples, sempre se pode valer desta até que outra tome seu lugar. Aceitamos que as leis descobertas na Terra e em nossa vizinhança sejam válidas em todo o universo, esse é o método científico em exercício. Essa convenção foi chamada de *navalha de Occam*¹⁴², é a escolha do modo mais simples, mais consequente, daquilo que parece ser a forma mais natural de construir uma explicação para os fenômenos. Por outro lado, como aponta Novello, “aceitar esse procedimento como uma regra sólida pode impedir o crescimento do conhecimento, mas concede territórios de trânsito nas sociedades científicas” (Novello, 2018: 155). Para ele, diferentes partes, diferentes setores somados, não produzem um discurso completo sobre o mundo. Em contrapartida, podemos dizer que sempre faltará alguma coisa em uma perspectiva que almeje um Todo; achar que podemos sistematizar uma totalidade do universo e achar que essa é a Verdade é, no mínimo, ingenuidade. Sabemos as consequências das ideias que se propuseram à totalidade. Por outro lado, esse é o objetivo invocado pela ciência. Mas, ainda segundo Novello, há uma ilusão generalizada de que as leis da física são pétreas, e a hipótese de sua atuação ilimitada no cosmos e sua dependência estreita do antropomorfismo produz forças poderosas. Essa visão impede a construção de uma liberdade e especulação da própria cosmologia¹⁴³. Em outras palavras, pensar dentro de lógicas puramente cientificistas, implica em

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ NOVELLO, M. *O Universo Inacabado: A nova face da ciência*. 2018, p. 152.

¹⁴¹ Ibid. p. 153.

¹⁴² Ibid. p. 154.

¹⁴³ Ibid. p. 196.

considerar que nada de relevante acontece no mundo a não ser o que acontece no mundo dos homens.

Conforme aponta Ludueña, a ideia da ciência moderna, segundo a qual o Universo pode dar lugar a uma formalização, parte de uma explicação matemática para o cosmos que está enraizada na ciência pela influência herdada de um pensamento pitagórico-platônico¹⁴⁴. Em Platão, o Demiurgo, um artesão divino que teria dado forma a uma matéria-prima inspirado por um modelo de eternidade, naquilo que é semelhante ao mais belo, ou ao mais perfeito dos seres inteligíveis, desvela seu vínculo às exigências da proporção matemática: “o demiurgo põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo, quando dá a forma e as propriedades ao que cria. É inevitável que tudo aquilo que perfaz deste modo seja belo. Se, pelo contrário, pusesse os olhos no que devém e tomasse como arquétipo algo deveniente, a sua obra não seria bela. O demiurgo queria deixar o mundo mais belo.” (Platão, *Timeu*: 28b). Nessa perspectiva, o número esconde o segredo do mundo como Totalidade. Nesse caminho, Ludueña retoma uma série de cartas que a filósofa francesa Simone Weil (1909-1943) escreveu para seu irmão, para abordar o paradoxal lugar da matemática nos tempos atuais. Para Weil, os gregos não viam a matemática como um exercício do espírito, mas uma “chave buscada não com vistas à potência técnicas sobre a natureza, mas com o fim de estabelecer uma identidade de estrutura entre o espírito humano e o universo. (Weil, 2008: 103 apud Ludueña, 2023: 43). E ainda, “se o objeto da ciência e da arte é tornar inteligível e sensível a unidade entre o universo e o espírito humano [...], a matemática atual, considerada seja como uma ciência, seja como uma arte, me parece singularmente afastada do mundo (...). A matemática atual constituiria uma tela entre o ser humano e o universo (e muitas vezes entre o ser humano e Deus, concebido à maneira dos gregos) em vez de colocá-los em contato” (Weil, 2008: 103 apud Ludueña, 2023: 43). Porém, segundo aponta Ludueña, com o surgimento da matemática probabilística da mecânica quântica (que, segundo Weil, parte de uma linhagem teórica que remonta a Descartes), se produz uma cesura de descontinuidade na episteme ocidental que reflete a rachadura da identidade de estrutura que ligava o espírito humano ao universo¹⁴⁵. Ou, em outras palavras, que marca o fim de uma ciência que privilegia o contínuo. O filósofo chama essa nova ciência de hiper-ciência cujos pressupostos repousam na *in-harmonia mundi*, uma desordem ou conflito¹⁴⁶. Por outro lado, ainda segundo o filósofo, esse panorama desvela a disjunção como princípio diretor da paraontologia, e se ela vai prevalecer por meio do descontínuo como novo

¹⁴⁴ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Princípios de espectrologia. A Comunidade dos Espectros II*. 2018, p. 168.

¹⁴⁵ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Filosofia Primeira. A Comunidade dos Espectros V*. 2023, p. 43.

¹⁴⁶ Ibid.

Universal, pode acarretar que a disjuntologia então poderá ter a possibilidade de fazer da *in-harmonia mundi* a nascente da possibilidade de pensar novamente uma pluralidade mundos possíveis, mas sem que isso seja garantia para a metafísica de *Homo*¹⁴⁷. A pós-metafísica defendida por Ludueña institui uma nova conceitualização que já não é mais, como as anteriores, uma declinação modal do ser no entes, e sim o que o afeta na própria natureza de sua expressão transcendental: a disjunção.

Num caminho parecido, Novello postula que a cosmologia deve desempenhar um papel fundamental dentro da ciência para se relacionar com questões que as ciências, de modo geral, não dão conta. Isto é, a cosmologia deverá reexaminar os fundamentos sobre os quais a física se funda, inclusive que sua leis podem não ser imutáveis, e se transformarem de acordo com o espaço-tempo, por exemplo¹⁴⁸. O cosmólogo ainda defende que a responsabilidade da cosmologia é sustentar um discurso global sobre o mundo, um conhecimento integrado que incorpore todas as forças da natureza, como uma verdadeira crítica da ciência, retirando-a de um domínio estrito que lhe foi imposto, para produzir uma metacosmologia¹⁴⁹. Portanto, a metacosmologia que ele propõe pode ser pensada como uma abordagem que vai além ou transcende a cosmologia convencional, sem nunca estar completa. Se fosse de outro modo, poderíamos dizer que essa afirmação corre o risco de novamente repetir em outra escala as lógicas totalizantes que a ciência têm operado.

¹⁴⁷ Ibid. p. 44.

¹⁴⁸ NOVELLO, M. *O Universo Inacabado: A nova face da ciência*. 2018, p. 161-163.

¹⁴⁹ Ibid.

CAPÍTULO 3 - ESPECTRO E IMAGEM

*“Eu sou assim porque você me vê assim,
mas isso não quer dizer que eu seja assim.”*

Vozes em Interregnum

3.1 Natureza e Imagem

I

Conforme já considerado, uma das grandes dicotomias fundamentais do pensamento ocidental foi a tensão jamais resolvida entre *physis* e *nomos*, entre natureza e direito, ou, em termos mais atuais, entre Natureza e Cultura. Mesmo que estejam atualmente, em certos estudos, em caminhos para selar essa cisão, entre elas sempre pode surgir um elemento incompreensível que não deixa de provocar problemas¹⁵⁰. A despeito das neurociências e sua ideia de *physis* biologizada, que insere um *nomos* reduzido a *bits* em seu interior, a filosofia e a antropologia têm buscado outros meios de superar essas polaridades. Por diferentes motivos, hoje sabemos que essa polarização histórica não sustenta uma pretensa totalidade, e nem pode ser utilizada inconsequentemente para determinar os direitos de outras realidades, como as cosmologias não-ocidentais, por exemplo. Para analisar as repercussões da dicotomia ou antinomia Natureza e Cultura, Viveiros de Castro especifica as propriedades relacionadas a elas e, do ponto de vista ocidental, concerne à primeira como o universal, o objetivo, o corpo, a imanência, a animalidade etc., e à segunda, o particular, subjetivo, o espírito, a transcendência, a humanidade etc. Porém, de uma perspectiva ameríndia, complexificando ainda mais essa questão, o antropólogo nota uma inversão dessas propriedades, e haveria então uma certa unidade do espírito e uma diversidade de corpos, em linhas gerais¹⁵¹. Conforme apontamos, a etnografia da América indígena imagina um mundo povoado por diferentes tipos de agências, humanas e não-humanas, – os deuses, demônios, os mortos, as plantas, os rios etc. – mas que são então universalizados por uma “alma” que lhes é semelhante, ou, em outros termos poderíamos dizer, pelo espectro. “A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a natureza ou o objeto, a forma do particular.” (Viveiros de Castro, 2018: 43). Mas não se trata aqui de perpetuar uma oposição violenta entre o que é convencional à civilização ocidental e o que seria uma “tradição” de povos originários, e nem tampouco afirmar uma possibilidade de enunciação universal; mas sim perceber que projetar a “cultura” de outros povos, já seria um subproduto da

¹⁵⁰ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Princípios de espectrologia. A Comunidade dos Espectros II*. 2018, p. 81-82.

¹⁵¹ VIVEIROS DE CASTRO, V. *Metafísicas Canibais*. 2018, p. 43.

produção do próprio Ocidente. E ainda podemos acrescentar que isso não quer dizer que não haja contágio mútuo entre povos, culturas ou comunidades, mas que é sempre necessária uma “crítica etnológica rigorosa” quando operamos intersecções entre distintas visões de mundo, como aponta Viveiros de Castro¹⁵². De qualquer forma, é notório que o *modus operandi* vigente do ocidente ainda segue privilegiando a Ideia e o sujeito-objeto, bem como seus desdobramentos binários totalizantes. E a verdade é que muitos dos problemas atuais, que envolvem ética e limites da ação humana e do capitalismo, como vimos, podem ser atribuídos ao privilégio de um desses domínios sobre o outro. No entanto, ambos os casos vão resultar em interpretações em que, lei e direito, devem valer para benefício exclusivo da “imagem” do homem, principalmente branco, cisgênero e heteronormativo.

Sendo assim, por uma perspectiva ocidental, que não a da teoria algorítmica, é afirmativo e necessário um exercício filosófico e jurídico para pensarmos em que medida seria possível fazer a sutura dessa dicotomia. Conforme vimos, a abordagem de Platão sobre a constituição do Estado soberano já apontava que a lei distanciava o homem de sua suposta natureza, ou que esta representava a tirania dos homens contra a natureza. Agamben observou que há distintas definições sobre *nomos* desde a Grécia antiga, mas o que queremos ressaltar neste momento é a conjugação latente entre justiça e violência que o direito comporta, e que constituiu, também na Modernidade, a ideia de soberania de *nomos*, desenvolvida em *Leviatã*. Nos termos de *nomos*, do direito, a lei não tem fundamento ao ser aplicada na natureza ou ao espectro, apesar de se impor contra. Por outro lado, nessa visão, a natureza não está completamente externa ao *nomos*, pois contém sua virtualidade e, por conseguinte, a exterioridade – o direito da natureza e seu princípio de conservação da própria vida – seria na verdade o núcleo mais íntimo do sistema político, descreve Agamben¹⁵³. Em acordo com o filósofo, podemos dizer que a metafísica está presa desde seu princípio na superação da *physis* animal em direção à história humana. “Essa superação não é um fato que se cumpriu de uma vez e para sempre, mas um evento sempre em curso, que decide a cada vez em cada indivíduo acerca do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte” (Agamben 2007a: 145 apud Valentim, 2018: 156). E mesmo a existência jurídica de um estado

¹⁵² Ibid. p. 42.

¹⁵³ AGAMBEN, G. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua*. 2007, p. 41-42.

provisório de ausência de lei, o estado de exceção¹⁵⁴, paradoxalmente, retroalimenta a separação entre Natureza e Cultura, pois, enquanto soberano, o *nomos* está conectado tanto com o estado de natureza quanto com o estado de exceção.

Conforme observado, não faltaram tentativas para selar a polaridade, todas privilegiando uma em detrimento da outra. O culto da *physis* foi variável, apesar de se manter ao longo de toda história ocidental. Ecossistemas foram celebrados, da mesma forma que se deploraram com o homem liquidando seu entorno vital por meio da exploração material, amparado pelas leis. Isto é, seja fazendo da *physis* uma extensão do *nomos* transcendente ou imanente, ou fazendo de *nomos* uma extensão da *physis*, como faz a neurociência de que tratamos, a humanidade anda às voltas com essa antinomia¹⁵⁵. O desafio de lidar com esse problema, conforme temos desenvolvido, convoca a necessidade de estabelecer fundamentos de uma nova cosmologia política, que possa se situar muito mais além dessa dicotomia. Ludueña faz algumas preposições para pensarmos filosoficamente os meios de situar essa questão. Conforme o filósofo, o *Logos* (razão ou princípio da inteligibilidade) é o veículo do Mito e da História. Este se dá no corpo como forças endo-exógenas, e deve ser retirado do pertencimento relativo a um substrato unicamente cerebral. E na medida em que o *Logos* se assenta sobre certo excedente regional das línguas históricas, em tudo aquilo que não pertence ao falado, “se desdobra em uma para-ontologia cosmológica enodando-se e, no mesmo gesto, fundindo-se com a *physis*” (Ludueña, 2021: 28). Desta forma, Ludueña afirma que, *physis* e *nomos*, longe de se constituírem como opostos, não seriam mais que modalidades de um mesmo vazio: a disjunção no Ser. Para o filósofo, *Logos* é então ser uma das vias régias de acesso ao Invisível, que selaria então toda uma pseudocisão entre *physis* e *nomos* que respondia à história da metafísica como uma foraclusão progressiva do imaterial. E mais ainda, só uma cosmologia que faça da Imortalidade o centro de sua especulação, como faz a cosmologia ameríndia, poderia mostrar a polaridade como uma das modalidades da manifestação da disjunção do Ser, inviabilizando para ambas os termos fusão e separação, “mas unicamente convergência temporal de agregados múltiplos na intersecção subjetiva tornada possível pelo *principium individuationis*” (Ludueña, 2021: 29).

¹⁵⁴ Acreditamos ser necessária a abordagem do estado de exceção pois a antinomia natureza / cultura desempenha um papel crucial para o entendimento deste. Quando se decreta um estado de exceção, o espaço se torna anômico, isto é, quando há interrupção da lei e das normas, onde o que se apresenta é uma força da lei sem a lei, que já está inscrita *a priori* no corpo de *nomos*. Lei e anomia têm uma relação paradoxal, pois a lei busca ser totalizante, mas ela não o é enquanto há esse tempo e espaço que agora está fora da lei. Aproximadamente, Agamben diz que essa zona de anomia se caracteriza por um estado anárquico, que está ao mesmo tempo dentro e fora do direito. Está dentro porque é contemplado e faz parte do direito como um tempo ou estado de exceção, e fora porque a lei não vale naquele momento. Segundo ele, a noção de exceção e suspensão do direito caracteriza um problema topológico, pois não é nem exterior nem interior ao direito. Essa noção também pode ser estendida e abranger outras perspectivas, como festas periódicas e o luto público, momentos ritualizados que dramatizam a ambiguidade dos sistemas jurídicos, caracterizados por algum tipo de subversão das relações sociais. Aqui, a ligação entre força e lei não consegue se sustentar sem algum tipo de ficção. “Chegou o momento, sem dúvida, de tentar compreender melhor a ficção constitutiva que, ligando norma e anomia, lei e estado de exceção, garante também a relação entre o direito e a vida.” (Agamben, 2003, 2007, p.111). De todo modo, podemos concluir com Agamben, que apesar do estado de exceção suspender o direito, ele é um instrumento que justifica a exclusão e a marginalização de certos grupos, especialmente em momentos de crise, quando este estado é declarado, expondo uma vida nua onde as proteções legais e os direitos são suspensos, e a exceção se torna em todos os lugares a regra. (AGAMBEN, G. *Estado de Exceção. Homo Sacer II, I*. [2003] 2021)

¹⁵⁵ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Summa Cosmologiae, A Comunidade dos Espectros IV*. 2021, p. 61.

Ludueña postula que um componente que ainda resiste a toda assimilação entre a Ideia e a Natureza é “o espectro como matéria do sonho e que, como tal, subsume em si mesmo, até evacuá-la, a aparente dicotomia entre a Natureza e o eidético.” (Ludueña, 2018: 82). Desta forma, apesar de interpretações ou aporias sofisticadas da psicanálise para analisar o sonhar, o sonho pode ser pensado como um espaço onde a polaridade ou oposição da dicotomia se torna dispensável na medida em que ambos os domínios se superpõem, onde a *physis* é atravessada pela cultura e onde o *nomos* se torna uma só substância com o cosmos. O filósofo aponta ainda que o gesto cartesiano, ao menosprezar o espectro e localizá-lo com um mero efeito fisiológico fora do campo filosófico da razão, como já vimos, foi decisivo para tirar também o sonho do círculo dos objetos legítimos de pensamento, relegando esse saber a esferas alheias à filosofia, como a psicanálise¹⁵⁶. Por outro lado, sem entrar nas múltiplas perspectivas em que o sonho é tratado pela psicanálise, o que é interessante para nós é justamente aspectos sensíveis dos sonhos que desafiam suas noções apenas individuais, e que, por assim dizer, sustentam seu único pertencimento às esferas subjetivas da cultura. Isto é, como se pode pensar o sonhar como uma expressão ou experiência que sai da esfera particular e se abre, como contou Don Juan, nas palavras de Carlos Castaneda, como um “portão para o infinito”, uma força superior capaz de abrir mundos, uma prática sofisticada em cultivar um controle especial dos sonhos, até o ponto em que as experiências vividas neles e as da vigília adquirissem o mesmo valor, e os critérios comuns de se distinguir um sonho da realidade se tornassem inoperantes¹⁵⁷.

II

Por outras vias, podemos olhar para o que nos diz a cosmologia dos Yanomami descrita pelo pensamento de Davi Kopenawa em sua relação com o antropólogo Bruce Albert, em *A queda do céu*. Contudo, conforme vimos com Viveiros de Castro, se a análise for pensada em uma via única ocidental > indígena, vamos incorrer em uma “produção de ontologia” indígena por um pensamento ocidental, reiterando nosso etnocentrismo. Partimos para ver então o que nos diz o termo de *utupë*, por exemplo. Ele é posto em *A queda do céu*, como “imagem corpórea, essência virtual, forma mítica primordial, e também reflexo, sombra, eco, miniatura, réplica, reprodução, desenho” (Kopenawa & Albert 2016: 621, n.14). “Todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*. São essas imagens que os xamãs chamam e fazem descer. São elas que, ao se tornarem *xapiri*¹⁵⁸

¹⁵⁶ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Princípios de espectrologia. A Comunidade dos Espectros II*. 2018, p. 81-82.

¹⁵⁷ CASTANEDA, C. *Porta Para o Infinito*. 2006, p. 12.

¹⁵⁸ Alguns termos Yanomami podem ser utilizados em diferentes contextos, porém, em linhas gerais, os *xapiri* são os guardiões invisíveis das florestas, espíritos nos quais os ancestrais animais dos povos Yanomami se transformaram. Nos rituais xamânicos, são invocados para revitalizar a terra, promover a cura corporal e afastar epidemias. Sua aparição é cintilante e seus cânticos, ensurdecedores. Nos sonhos de Kopenawa, esses espíritos conectavam suas redes ao alto do céu, assemelhando-se a longas antenas de rádio que serviam como canais para a chegada dos *xapiri*, juntamente com seus cânticos, de forma análoga às palavras transmitidas pelos telefones dos brancos, segundo Kopenawa. (KOPENAWA, D. & ALBERT, B. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. 2016)

executam suas danças de apresentação para eles. (...) São essas imagens os animais de caça de verdade, não aqueles que comemos! São como fotografias destes” (Kopenawa & Albert, 2016: 116). Conforme verifica o filósofo Marco Antonio Valentin, em *Extramundandade e Sobrenatureza*, há uma estranha e complexa condição imagética dos espíritos¹⁵⁹, pois, como um tipo de prisma, comportam diferentes aspectos e significações, são a essência de seus representantes mas também imitações, são simulacros e também imagens de ancestrais míticos. Dessa forma, de acordo com o filósofo, o conceito de imagem abrange significados aparentemente contraditórios: imagem como integrada ao corpo (vida), mas também como dissociada dele (alma); imagem como essência primordial (arquétipo), mas também como reflexo e reprodução (simulacro); imagem como forma das coisas (categoria), mas também como sujeito espiritual (pessoa)¹⁶⁰.

Mais ainda, Valentin observa como o antropólogo Bruce Albert destaca que o significado mais eminente do termo *utupë* está associado ao “valor de espectro” (*pë nê porepë*) dos ancestrais humano-animais originário¹⁶¹. Um valor que o xamanismo em questão possibilita restaurar e atualizar sob a forma dos *xapiri*, *seres-imagens* que livremente habitam o mundo sustentando a “dinâmica dos fenômenos visíveis” (Albert, 2014: 240 apud Valentin, 2018: 222). Pode-se supor, portanto, que a imagem neste caso se caracteriza ou se manifesta como uma agência espectral: a *utupë* de uma pessoa representa o “núcleo dinâmico” do seu espectro, conectando-a imediatamente e intrinsecamente, a outrem¹⁶². Valentin aponta que o livro de Kopenawa e Albert, que é descrito como “um livro único que libera da ilusão do livro”, narrando a jornada espiritual de Kopenawa por diferentes mundos e sua própria transformação, caracteriza-se como a história de um espectro. Mas também, conforme afirma, aborda a sobrenatureza espectral dos brancos, dedicando-se a revelar-lhes a imagem e a agência sobrenatural que nos estão ocultas devido ao nosso pensamento cheio de esquecimento¹⁶³.

“Os *xapiri* são as imagens dos ancestrais animais *yaorori* que se transformaram no primeiro tempo. É esse o verdadeiro nome. Vocês os chamam “espíritos” mas são outros. Vieram à existência quando a floresta ainda era jovem” (Kopenawa & Albert, 2016: 111). Valentin sublinha a descrição de Viveiros de Castro, “o conceito Yanomami de *utupë* não pode ser reduzido à nossa noção de “imagem” enquanto representação figurada de uma realidade pré-existente sobre um meio qualquer

¹⁵⁹ Porém, conforme disse Davi Kopenawa a um representante da American Anthropological Association, a palavra “espírito” não é uma palavra de sua língua, é uma palavra que aprendeu e a utiliza na língua misturada que inventou. (KOPENAWA, D. & ALBERT, B. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. 2016, p. 620, n.1)

¹⁶⁰ VALENTIM, M.A. *Extramundandade e sobrenatureza. Ensaios de ontologia fundamental*. 2018, p. 219-222.

¹⁶¹ KOPENAWA, D. & ALBERT, B. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. 2016, p. 621, n.19.

¹⁶² VALENTIM, M.A. *Extramundandade e sobrenatureza. Ensaios de ontologia fundamental*. 2018, p. 222-223.

¹⁶³ *Ibid.* p. 216, 254.

(simulacrum)” (Viveiros de Castro, 2014: 240-241 apud Valentim, 2018: 223-224). É um paradoxo que o conceito de *utupë* comporta, pois ele as afirma como *imagens que veem*, em lugar de serem vistas. São enigmáticas imagens que devem nos ver para que possamos vê-las, “são imagens que seriam como a condição daquilo de que são imagens” (Viveiros de Castro, 2006: 325 apud Valentim, 2018: 228). Como aponta o filósofo, para Kopenawa, as imagens elas mesmas pensam: a alma é imagem, forma espectral, *alma-imagem*. Mas não se trata do *phantasma* como algo intermediário entre o intelecto e a coisa, mas da *personitude*, que é possibilidade de transacionar ou ser transacionado, do próprio “fantasma”¹⁶⁴. Dessa maneira, a alma-imagem constitui-se como uma relação entre pessoas, sendo elas mesmas formadas por imagens que representam as relações entre pessoas. Quando se compara *utupë* ao “núcleo anímico da pessoa”, cujos demais componentes, como o duplo espectral, duplo pessoal, duplo anima etc., são modalidades dela, essas duplicidades de imagem revelam uma “subjetividade” integralmente modal e espectral¹⁶⁵. Dessa forma, conforme vimos com Ludueña, uma subjetividade é essencialmente constituída pelas agências espectrais que são intrinsecamente extra-humanas para ela. E ainda, “a espectrologia aqui proposta apresenta o espectro como uma disrupção e um “intervalo” do pensar e do imaginar que não pode ser apreendido como imagem material. Delineia-se, então, a necessidade de uma paraontosofia do espectro como Voz e como veículo de uma imaginalidade em que a sensibilidade só atua a posteriori como receptáculo de um a priori incorporal” (Ludueña, 2018: 101). Para Valentim, “cada uma das imagens – mítica, atual e xamânica – de um mesmo sujeito constitui, por si só, uma pessoa distinta. Sequer caberia falar de um mesmo sujeito dotado de unidade transcendental, já que cada qual consiste no agenciamento coletivo de diversas outras pessoas” (Valentim, 2018: 230). “Espectralidade não é, portanto, o atributo exclusivo de uma pessoa ou povo, mas o potencial metamórfico constitutivo de todo agente cósmico, o seu ser-imagem.” (Valentim, 2018: 231). Portanto, em acordo com Valentim, a imaginação conceitual de Davi Kopenawa, representada pelo espírito de seu espectro, invade nossa filosofia de fantasma ao preferir o sonho como modo pelo qual nossos pensamentos podem florescer e se multiplicar em todas as direções.

3.2 Onirologia

*“As pessoas comuns não sabem nada dos lugares que os espíritos evocam.
Seu entendimento é curto demais. Por falta de ver os espíritos em sonho,
seus pensamentos não são muitos e nunca se afastam muito delas.
Ficam gravados em suas caçadas,*

¹⁶⁴ Ibid. p. 229.

¹⁶⁵ Ibid. p. 230.

*nos objetos de troca ou nas mulheres que desejam.
Só conhecem os lugares que eles mesmo visitaram ou nos quais viveram.”
(Kopenawa & Albert, 2016: 168)*

*“metafísica como sonho, sonho como política.”
(Valentim, 2018: 239)*

Ao longo dos tempos, nas mais distintas culturas, as meditações e os estados alterados de consciência, fossem eles alcançados por meio do emprego de plantas medicinais, substâncias psicotrópicas ou pela imersão em rituais iniciáticos, xamânicos ou religiosos, e apesar da pluralidade de estados e processos que essas experiências instauram, encontramos nos domínios dos sonhos e das sombras uma espécie de espelho e portal. Tanto os sonhos quanto as práticas visionárias compartilham uma proximidade com a morte e é nessa proximidade, seja ela desperta ou onírica, onde residem alguns dos enigmas mais profundos da humanidade. A literatura, o cinema e as artes em geral, bem como cosmogonias e cosmologias não-ocidentais e indígenas, se ocupam da aproximação entre sonho e morte desde os primórdios de cada existência ou linguagem. Entretanto, conforme observa Ludueña, passamos quase que metade das nossas vidas dormindo e o fato de milhões de pessoas transitarem para essa dimensão todas as noites nas grandes cidades, também torna o mundo dos sonhos um assunto de grande importância para a filosofia. Não que não se pense ou estude sobre, mas, como foi dito, sabemos que a importância desse campo está longe de ocupar o núcleo duro do conhecimento sobre o laço social, independente das disciplinas que hoje tratam dele. “O que aconteceria se, contrariamente ao que o gesto cartesiano pressupõe, os sonhos guardassem uma chave fundamental para compreender a verdadeira natureza da chamada ontologia?” (Ludueña, 2018: 60). Ou seja, é possível uma história humana que dê conta da nossa existência, mas que só fale sobre metade da vida do ser humano, enquanto está acordado?

Para Kopenawa, as ideias dos brancos costumam ser obstruídas e enfumaçadas porque dormem sem sonhos, “como machados largados no chão de uma casa” (Kopenawa & Albert, 2016: 76). Enquanto eles, os xamãs, “bebemos o pó das árvores *yãkoana hi*, que é o alimento dos *xapiri*. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade” (Kopenawa & Albert, 2016: 77). Em consonância com distintas cosmologias não-ocidentais, Ludueña se pergunta se a metafísica poderia se sustentar sob uma “onirocrítica especulativa”¹⁶⁶. O filósofo observa que a possibilidade do sonho profético comporta

¹⁶⁶ LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Princípios de espectrologia. A Comunidade dos Espectros II*. 2018, p. 60.

qualidades do ser que são diferentes das que a vigília mostra ou sustenta. Há a possibilidade de uma compreensão disruptiva nessa experiência, e os segredos de um outro tempo serem desvelados no mundo dos sonhos para além do alcance do tempo histórico tradicional¹⁶⁷. Em outras palavras, pode-se dizer que no sonhar há uma temporalidade alternativa, já que adentrar e seu caráter oracular exige que haja um tempo em que passado e futuro se embaralham. Isso implica, conforme vimos por outras perspectivas, que as próprias decisões do sujeito nem sempre lhe são próprias e que este apenas se constitui em uma zona intermediária entre o sonho e a vigília, entre a palavra própria e a palavra Outra, que lhe foi proferida no sonhar, sem que seja, contudo, apenas um receptor passivo, mas um precário vínculo desse coro extracorporal. Toda a questão oracular do sonhar exige então uma arte e uma prática, que vai levar em consideração uma gama instável de variáveis para poder ser significada, apesar da experiência *per se* não se tratar exclusivamente de uma busca por significação como finalidade. Para Ludueña, o sonho produz uma saída radical de todo o âmbito do interior para ingressar num “Fora cósmico”, um processo que não se trata de dessubjetivação, mas que reitera a própria subjetivação como um produto de externalidades que espreitam e definem o sujeito. Um lugar onde cada indivíduo pode, principalmente, aprender a viver e cultivar uma ética da existência, assim como contou Kopenawa, desvinculando o sonho de uma mera função fisiológica, sem que isso diminua a importância da esfera pública, pois longe de ser uma despolitização, essa crítica é também uma suprapolítica¹⁶⁸.

Para o filósofo Paul Preciado, a vida, em seus extremos, começa e termina na inconsciência e a consciência e ações que dela decorrem são ilhas num arquipélago de sonhos e, dessa forma, seria absurdo reduzir a vida à vigília. Da mesma forma como considerar que a realidade é apenas uma cronologia de acontecimentos, e não que é “um enxame mutante de partículas de energia e matéria vibrátil apenas porque não somos capazes de percebê-las a olho nu” (Preciado, 2019: 14). E também para Despret, fazer sonhar é um dos modos pelos quais os mortos cuidam e colocam os vivos a serviço do enigma, criam possibilidades de ações, a romper certos hábitos e outras apreensões das coisas. Para ela, o testemunho disso são as possibilidades abertas de interpretações, como pequenos enredos de desejo. O sonho nunca fala diretamente, mas fala “de certa maneira”, uma forma oracular porque demanda ao sonhador que instaure seu remetente, que se ligue nas condições de enunciação. Ele demanda ao destinatário para aprender a formulá-lo como uma

¹⁶⁷ Ibid. p. 84.

¹⁶⁸ Ibid. p. 86.

pergunta, essa é sua língua e seu modo de comunicar¹⁶⁹; e ainda, “quando a vida falta a um ser, [que] outro possa compartilhá-la com ele” (Despret, 2023: 75).

Ao pensar nos demônios antigos que rondam as esferas cósmicas do sonhos, teremos que lidar com as injustiças e esquecimentos, pois eles “não deixam de reclamar seus súditos na política planetária de uma era técnica. Era que, longe de conjurá-los, alimenta-os mais do que nunca, ao mesmo tempo que os ‘traumatiza’ nos corpos obsessivos, histéricos, psicóticos, com os quais lidará a psicanálise, que produz uma autêntica revolução ao propor uma nova e ousada discreto *spirituum* sob a égide epistemológica da ciência moderna” (Ludueña, 2018: 89).

3.3 Intuições sobre o cinema e o invisível espectral; ou um manifesto

*“Fabular não é criar ficções.
É extirpar dos sonhos alguma coisa pra alimentar o real.”¹⁷⁰
Vinciane Despret, *Um brinde aos mortos**

*“É por isso que eu gosto de romances:
ao invés de heróis, eles têm pessoas.”¹⁷¹
Ursula K. Le Guin, *A teoria da bolsa de ficção**

I

A primeira distinção lógica, racional e cética que surge entre o cinema e o sonhar pode ser verificada nos momentos em que ambos se efetivam. Na primeira situação, podemos afirmar que o indivíduo está desperto e em situação fílmica e, na segunda, dormindo em situação onírica. Da perspectiva do espectador, este sabe quase sempre que está assistindo a um filme e, da perspectiva do sonhador, este quase nunca sabe que está sonhando. Essa é uma premissa dominante que separa o filme e o sonho, e até mesmo em diferentes graus de uma transferência perceptiva que, em ambos os casos, poderia se sustentar a impressão de que o indivíduo participa daquela realidade nos mesmos termos de uma vigília ordinária e motora. Boa parte da psicologia e da psicanálise já se ocuparam de pensar relações entre cinema e sonho, porém, o que queremos fazer aqui é um tipo de fabulação intuitiva levando em consideração o que temos apresentado e que, se puder ao menos suscitar ao leitor uma inspiração e suspensão, está de bom tamanho.

Um filme não é só o que é assistido numa tela, na verdade pode-se dizer que ele é menos o que está na tela do que em outras instâncias que o criaram e o envolvem. Da perspectiva da sua

¹⁶⁹ DESPRET, V. *Um Brinde aos mortos, histórias daqueles que ficam*. 2023, p. 66-67.

¹⁷⁰ Ibid. p. 104.

¹⁷¹ LE GUIN, U. K. *A Teoria da bolsa de ficção*. 2021, p. 22.

realização, um filme inclui as inúmeras etapas e tempos da criação à produção. E da perspectiva do espectador, com qualquer tipo de filme, as interpretações e sensações não deixam de ser singulares, seja o espectador *expert* ou não. Um filme é sempre pensado em relação: de desejo, narcísica, de pertencimento, política, social, capitalística etc. Uma questão pessoal ou emocional de quem opera a câmera, de uma realizadora, de um ajudante de set, um deslize da assistente de direção, de uma atriz, do montador, da criação em solitude, diferentes modos de estar no mundo, tudo, de alguma maneira, pode se inscrever no filme. E na verdade, podemos pensar que essa perspectiva se aplica em qualquer ação que comporte criação ou produção de mundos. A afirmação de Deleuze de que o cinema não se limita a apresentar imagens, mas as cerca com um mundo, desvela uma natureza potencialmente transcendente da experiência cinematográfica. Com efeito, o mundo que podemos ter acesso, é também real. Mas não se trata de uma transcendência ou ascese em direção a uma superioridade, mas sim ao devir e a possibilidade de variação infinita que a experiência pode proporcionar, uma fissura na diegese não justificada de modo causal, mas que elabora mundos e forças outras que não reiteram uma superioridade de *Antropos*, por exemplo.

Como dissemos de início, o cinema é uma arte do sensível e não só do visível. Mas não se trata aqui de realçar simplesmente uma diversidade de tipos de filmes ou ideias sobre o que é o cinema, mas, sobre as experiências que provocam sensações sem diagnóstico, sentimentos sem fundo, arrebatamentos, afecções e também desconfortos. Do ponto de vista da imagem, o cinema opera transversalmente, das relações que o compõe, à “materialidade” da imagem numa tela iluminada. Mas ele pode passar também pelo Invisível, na media em que, tanto pela sacralização de certas imagens culturais que, sem algum excesso espectral, não poderiam exercer sua operação encantatória¹⁷² (e inclusive conforme vimos com Kopenawa sobre o conceito de *utupë*), quanto pela possibilidade de operar em termos de disjunção, revelando mútuas e distintas apreensões de mundo. Arrisco aqui a dizer que quando o cinema já não puder mais resistir ao desencanto que presenciamos ou, em outras palavras, tecer relações políticas com o Invisível de que tratamos, sem a obrigatoriedade de prestar contas à governamentalidade algorítmica, todas as artes estarão em risco. Não se trata de uma luta contra a ausência, mas de manter abertas as composições com as diferentes presenças em diferentes mundos, metafóricos ou não. É por essa afirmação que requisitamos a necessidade de pensar o cinema de maneira mais experimental, empírica, até barroca, de fabular com o cinema, com suas imagens e narrativas. Sem que isso implique, mesmo que por denúncia, em postular a máquina dominante e reiterar os mesmos lugares de poder, como

¹⁷² LUDUEÑA ROMANDINI, F. *A Comunidade dos Espectros. I. Antropotecnia*. 2012, p. 157-158.

disse Pelbart. O cinema algoritmizado vai provocar um tipo de saciamento neuroquímico, é verdade, mas já percebemos que isso vai reproduzindo uma certa homogeneidade de sensações e comportamentos, além de inúmeras consequências das quais tratamos. Até os desvios estão catalogados. Nas próprias *selfies* das redes sociais, já há uma sobredeterminação simbólica, em que a câmera reforça o *self* a partir da aprovação do Outro da rede social, reiterando o sujeito-objeto e a servidão maquínica, conforme vimos.

Não é novidade que o sistema do audiovisual clássico, o mais sustentado pelo capitalismo, geralmente privilegia histórias triunfantes e conquistadoras, mesmo que trágicas e apocalípticas, como observou Le Guin. Foram elas as que “deveriam” ser escutadas e aprendidas, as mais que se inscreveram na História, fossem elas vividas ou sonhadas. Porém, como bem descreveu a escritora, são histórias replicadas, contadas por vencedores, heróis ou assassinos, histórias de homens, que não são suficientes para dar conta das outras inúmeras histórias, as que fizeram subsistir a própria sociedade e o que mais fosse necessário para que suas comunidades persistissem. Mais especificamente, conforme sustenta Le Guin, as mulheres, responsáveis pela coleta de objetos e alimentos, pela organização social, entre outras funções menos valorizadas no sistema patriarcal; foram elas que ficaram de fora dessas histórias protagonizadas por assassinos. Porém, a escritora sugere um ato simples: e se ao invés de recontar aquela jornada vitoriosa do homem branco, olhássemos para coisas, ações e detalhes, para que pudessem ser observadas como pistas, suscitando outras personagens e outras histórias, que não seguem a mesma estrutura formal de narrativa e dramaturgia? Isto é, uma *teoria da bolsa de ficção*, da qual fala Le Guin, um recipiente repleto de coisas, que pode conter objetos, pessoas, situações que foram coletadas apenas por existirem, mas que cada uma dessas coisas pode abrir para caminhos diferentes na construção de uma ficção que especula com outros mundos possíveis, propondo inclusive relações mais próximas com a vida de muitos que não viveram a história dos heróis¹⁷³. Para Despret, o que aparece quando escutamos essas histórias é que elas raramente são polarizadas entre dois regimes distintos de racionalidade, pelo contrário, elas justamente exploram interstícios, comunicam acontecimentos que não estão marcados no limite da polarização, mas comunicam diferenças e modos de existência¹⁷⁴. Para Lapoujade, as personagens de Le Guin não buscam mais as essências; compartilham uma certa inocência que os torna desprovidos de pressupostos, abertos a todas as potencialidades da experiência pura. Sua “pureza”, paradoxalmente, reside na abertura à maior heterogeneidade possível, sendo, nesse sentido, profundamente “impuros” e capazes de todas as metamorfoses.

¹⁷³ LE GUIN, U. K. *A Teoria da bolsa de ficção*. 2021, p. 20-21.

¹⁷⁴ DESPRET, V. *Um Brinde aos mortos, histórias daqueles que ficam*. 2023, p.113.

Essas personagens já não têm o conhecimento dos outros; ao contrário, preservam uma espécie de inocência e ingenuidade que os outros perderam. Elas não apenas revelam as baixezas, maldades e sordidez ao seu redor, mas também nos fazem perceber o que os outros não conseguem os ver. Trata-se de conquistar múltiplas modalidades de existência, expandindo-se em tantas dimensões quanto possível¹⁷⁵.

Mais do que reproduzir temas, reproduzir formas e estruturas narrativas ou dramatúrgicas é trabalhar para automatizar a criação e os interesses de bilionários e tecnocratas. Isso não quer dizer que o contra-investimento seja produzir filmes considerados experimentais, mas sim pensar o cinema de maneira experimental ou ainda experimentar outras formas de imaginação. Não existe um manual ou fórmula *a priori*, e inclusive o sonhar, como vimos, pode apresentar pistas para pensar em estratégias de filmagem diante de crises, desafiar caracterizações fáceis e arquétipos, desvestir, praticar a capacidade de manter conexões, adiamentos e repetições de inícios e fins, solidude e encontros, concluir e não concluir. Também não se trata da perspectiva de uma abertura espectral para somente fruir sensorialmente, pois a arte, conforme observou Lapoujade com Souriau, antes de tudo exige instaurações; os filmes, antes de serem feitos, têm existências mínimas, sensíveis, evanescentes e que, sem o devido cuidado, não conseguirão aumentar seu grau de existência. Não há um modelo, mas uma modulação envolvendo políticas e conceitos que atravessam as imagens como práticas. O diretor e *performer* Renato Cohen (1956 - 2003), em suas inúmeras práticas e pesquisas com a *performance*, afirmava que é somente o *performer*, durante seus processos e intervenções, que pode recuperar a funcionalidade dos outros sentidos e transformá-los em arte, iniciando uma cadeia que pode culminar inclusive na transformação das funções do próprio espectador¹⁷⁶. Despret também nos dá pistas sobre como conduzir uma pesquisa que não tenha a aparência de procedimentos de investigação, pesadamente marcados pelo protocolo. Ela chama de “erótica”, a arte de fazer perguntas. Uma arte de fazer passar o desejo de saber, de suscitar histórias com esmero, a arte de erotizar versões¹⁷⁷.

“É a potência encantatória das narrativas, elas ressuscitam presenças e chamam com isso outras histórias. É a erótica das versões, o que faz seu modo de ser como versões. Não apenas porque, como lembrava Roland Barthes sobre o erotismo dos corpos, ao deixar entrever, elas são a encenação do aparecimento-desaparecimento, mas, principalmente, porque elas chamam sempre outras, elas são desejo de continuação, desejo de outras histórias, desejo de vitalidade, encantação. Essas histórias não

¹⁷⁵ LAPOUJADE, D. *As Existências Mínimas*. 2017, p. 110-111.

¹⁷⁶ COHEN, R. *Performance como linguagem*. 2009, p. 97.

¹⁷⁷ DESPRET, V. *Um Brinde aos mortos, histórias daqueles que ficam*. 2023, p. 108.

encantam o mundo, como se diz com frequência, elas resistem à sua desanimação”
(Despret, 2023: 118-119)

II

Deleuze diz que cinema é pensamento, mas um pensamento próprio e único que é pensar por imagens, ao invés de conceitos. Sua filosofia sobre o cinema destacou dois grandes conjuntos de imagens: imagem-movimento e imagem-tempo. Não vamos nos ater aqui a destrinchar esses conceitos mas, em linhas gerais, a imagem-movimento parte de uma concepção que parte do vínculo que foi introduzido no cinema, desde suas origens, entre movimento e imagem. Isto é, há um reconhecimento sensório-motor que sustenta o encadeamento entre ações e imagens, que são subordinadas às percepções de coordenadas naturalistas, ou ao mundo de clichês correntes em uma época. Já a imagem-tempo é consequência de uma estética, antes de ser dependente da tecnologia, em que a situação é puramente ótica e sonora, que substitui as situações sensório-motoras enfraquecidas, em que a própria imagem pode alimentar infinitamente o exercício do pensar. Uma imagem que comporta a disjunção, de algo que está unido e depois disjunto, de tal modo que seus modos sejam percebidos mutuamente, que vai abrir uma pluralidade simultânea, é a quebra, o desvio, a mudança de direção. Em outras palavras, Rancière, ao analisar a filosofia de Deleuze sobre o cinema, observa que a matriz dupla que Deleuze teoriza se constitui a partir da concepção do esquema sensório-motor que, por meio do dispositivo cinematográfico, a identidade entre ativo e passivo se investe de toda potência de um espírito que coordena a operação de um olhar soberano e de uma mão soberana. Dessa forma, se reinstaura a antiga lógica da forma que dá forma à matéria, em que o olho do cineasta prescindia até mesmo de olhar pela lente da câmera. O filme então reside no próprio realizador, são afetos puros extraídos dos estados das coisas, instantaneamente determinados como os afetos funcionais destinados a evocar a surpresa ou a angústia no espectador. E é por essa razão que Deleuze afirma, no final de *A imagem-movimento*, a posição do demiurgo derrotado pelo autômato que ele mesmo criou, afetado pelo retorno da paralisia que ele mesmo lhe havia conferido¹⁷⁸. Desta forma, pela perspectiva da imagem-tempo, o problema não é encontrar a simples distinção do real e do imaginário, do subjetivo e do objetivo mas, ao contrário, entender como “a indiscernibilidade deles que vai dotar a câmera de um rico conjunto de funções, e trazer consigo uma nova concepção de quadro e dos reenquadramentos (...): uma consciência-câmera que não se definiria mais pelos movimentos que é capaz de seguir ou realizar, mas pelas relações mentais nas quais é capaz de entrar.” (DELEUZE, 2009: 34).

¹⁷⁸ RANCIÈRE, J. *De uma imagem à outra? Deleuze e as eras do cinema*. 2001, p. 17-18.

Sair do mundo dos clichês é o desafio enfrentado pelas artes visuais ou pelo cinema quando precisam reiniciar a partir de uma página em branco ou tela vazia, conforme se observa com Lapoujade. A dificuldade de sair de uma metáfora e se abrir para uma certa inocência, faz com que não imperem pressupostos, mas pensamentos “abertos a todas as potencialidades da experiência pura” (Lapoujade, 2017: 52-53). Segundo o filósofo, a imagem cinematográfica ou de vídeo incorpora variações mínimas, sejam luminosas ou cromáticas, capturadas justamente devido à instabilidade de sua sensibilidade. Isso não decorre de uma imperfeição, mas sim do fato de estarmos lidando com corpos físicos, tecnológicos, musicais, pictóricos, entre outros¹⁷⁹. Para Lapoujade, a percepção precisa mudar de escala. Onde alguns identificarão meramente uma abstração, por exemplo, outros perceberão a superfície reflexiva de movimentos, de deslocamentos ínfimos, resultado de uma alteração de escala na percepção. O limite deixa de ser encarado como uma qualidade abstrata e transforma-se em uma membrana viva e sensível. Assim, como vimos com Lapoujade e Souriau, a passagem de um modo de existência a outro é sempre problemática. É sempre uma conquista dar outro modo de existência aos virtuais, corpo ao fantasma, “de permitir que um ser exista em outro mundo que não é o dele. Ou seja, é preciso que a nuvem se torne cosmos.” (Lapoujade, 2017: 72). Para Deleuze, são o atual e o virtual, que não param de se trocar. “Quando a imagem virtual se torna atual, então é visível e límpida, como num espelho ou na solidez do cristal terminado. Mas a imagem atual também se torna virtual, por seu lado, remetida a outra parte, invisível, opaca e tenebrosa, como um cristal que mal foi retirado da terra” (Deleuze, 2009: 90). Portanto, podemos concluir que por mais que o esforço de “definir” o cinema ou o filme de uma vez por todas possa ser em vão, o mapeamento de sua jornada e de suas trajetórias por novas esferas não precisa ser.

¹⁷⁹ LAPOUJADE, D. *As Existências Mínimas*. 2017, p. 110-111.

4. CONSIDERAÇÕES

*“Aqui, onde a noite infinita já não nos assusta,
porque nossos olhares comungam com o escuro
e com a indefinição das formas.”¹⁸⁰*

Jota Mombaça, *Não vão nos matar agora*

Haraway nos atenta para o entendimento de que existe uma linha tênue entre reconhecer a extensão e a gravidade de problemas e sucumbir a um futurismo projetado, que carrega o desespero e esperança, ambos paralisantes. Para deixar de lado uma certa amargura e fazer alguma diferença, ela diz que é preciso criar novos problemas, aprender a criá-los, o que implica a criação de um outro corpo ou uma outra relação do corpo com o plano intensivo de onde emerge o próprio pensamento. O que se apresenta aqui como desdobramento é a questão da aprendizagem, mas não em direção a uma transcendentalidade, mas sim de perceber possibilidades e estratégias imanentes para escapar das estratificações de maneira consequente.

Neste trabalho, sob o ponto de vista da filosofia que utilizamos, longe de descrever os conceitos filosóficos em suas minúcias, tentamos ao máximo “sentir” as consistências desses conceitos, na laboriosa tentativa de tecer linhas entre a filosofia e as intuições cotidianas que surgem ao viver em nosso tempo. Pensamentos que tanto acoçam corpos por inteiro, em diferentes graus e maneiras é certo, mas que podem também ser apreendidos como consequências da metamorfose do tempo presente. Porém, dada a complexidade dos assunto e das indagações, talvez não seja possível uma síntese que dê conta do tema, o que tornou algumas passagens do texto densas. O assunto comporta inúmeras visões, dispositivos de poder, modos de existência, diferentes disciplinas e distintas cosmologias. E a questão que se impõe é justamente a possibilidade de mantermos aberta uma perspectiva que comporte existências de múltiplas cosmologias, sem que a existência de uma determinada ontologia, impossibilite outra.

Como dissemos de início, este trabalho partiu de um filme, *Interregnum*, em processo de montagem. *Interregnum* é também um conceito que, em linhas gerais, descreve um tipo de estado de exceção, em que um reino se sobrepõe ao outro, em que há a intersecção entre um fim e um começo, onde o direito está em suspenso; e é onde, podemos dizer, os demônios se tornam mais fortes para se relacionar com comportamentos humanos. Essa é a ideia que suscitou a pesquisa em torno de uma espectrologia, que comporta também uma ética e uma política entre os viventes e os seres espectrais, conforme vimos com Ludueña. Desta forma, o percurso que aqui quisemos realizar

¹⁸⁰ MOMBAÇA, J. *Não vão nos matar agora*. 2021, p. 6

necessitava da zoopolítica e das antropotecnias desenvolvidas pelo homem em busca do desenvolvimento ideal desse homem, o que desvela também a recusa da dimensão espectral pelo Ocidente.

Para Ludueña, já estamos em um novo *éon*, uma nova era que vem sendo discutida por distintas disciplinas e que possui vários nomes, como Antropoceno ou, como define Haraway, *Chthuluceno*. Um nome que a filósofa desenvolveu a partir de um aracnídeo tentacular (*Cthulhu*) que remete aos habitantes da profundezas – as entidades elementares e abissais chamadas ctônicas. E são justamente as potências ctônicas da Terra que infundem seus tecidos por toda a parte, apesar das ambições civilizatórias. Dessa forma, conforme Haraway, é necessária uma miríade de tentáculos para contar a história dessa era¹⁸¹. De acordo com o desenvolvimento de Ludueña, essa nova era substitui a metafísica de *Homo*, para dar lugar aos *Póstumos*. Conceito que parte da ideia de que o universo, em sua totalidade, pode ser inteiramente contemplado por uma perspectiva informacional, em que a corrente matemática do contínuo é incorporada pela matemática discreta, como um grande computador quântico, conforme vimos. E aqui, podemos nos perguntar em que medida nosso corpo pode suportar tamanha fragmentação. Sem retornar para definições sobre as ontologias que determinaram essa metamorfose, preferimos sublinhar um ponto. Assim como foi observado por Viveiros de Castro e Valentim, com a cosmologia xamânica da Amazônia contada por Davi Kopenawa, ela comporta a ideia da disjunção do Ser. Ludueña também se atenta para a importância da Disjuntologia para pensar essa nova era. No nosso entendimento, esse conceito se apresenta como fundamental, uma maneira de pensar o Ser sem que sua ontologia clássica seja a base totalizante, para enxergar mais amplamente bifurcações que vieram antes ou mesmo às que vêm depois; ou, em outros termos, pensar nos limites múltiplos e não inclusivos de uma abertura que não pode ser costurada¹⁸². É esse conceito, assim como também desenvolveram Deleuze e Guattari, que pode dar conta da coexistência de ontologias e seus modos de existência. É importante ressaltar aqui que, apesar de não estarem tão presentes em citações, a filosofia que criaram é base fundamental para esta pesquisa.

Há quem diga que as as coisas só importam se funcionam. Mas essa afirmação, do ponto de vista da filosofia, implica de saída em uma finalidade, ou em uma sujeição. Temos observado a emergência de pensamentos filosóficos que querem crer que o homem ainda não atingiu sua plenitude e, dessa forma, só a aceleração desse processo poderia garantir um avanço no campo progressista, em linhas muito gerais. Para estas, é necessário um compromisso produtor de

¹⁸¹ HARAWAY, D. J. *Ficar com o problema: fazer parenteses no Chthuluceno*. 2023. p. 58-60.

¹⁸² LUDUEÑA ROMANDINI, F. *Princípios de espectrologia. A Comunidade dos Espectros II*. 2018, p. 189.

revisão do projeto do humanismo iluminista, “como uma indispensável corrida em direção a si mesma”, conforme coloca o filósofo israelense Reza Negarestani¹⁸³. É claro que existem ações práticas que o planeta e seus viventes requerem ou que são necessárias para mitigar preconceitos e desigualdades, no entanto, sem entrar no mérito filosófico desenvolvido por Negarestani, ou ainda por outras correntes como o aceleracionismo marxista, podemos dizer que esses pensamentos partem da mesma ideia da construção de uma “plenitude” do homem que criticamos aqui, e que reiteram ainda mais, por meio de sua própria acepção, nosso antropocentrismo e todas as suas decorrências. Em oposição, podemos dizer que o solar nutre tanto o finito quanto o infinito, o corpo e o espírito. Mas não podemos afirmar que a filosofia ou a arte estão unicamente ligadas com a ideia de preservação do corpo, ou mesmo com uma suposta preservação da vida da maneira que a ciência a concebe. Elas por vezes são mortais, partem de vícios, obsessões, de existências desviantes, de demônios, espectros, e não têm o objetivo, sequer, de sustentar a vitalidade que as originou. Elas não têm esse propósito direto ou neorracionalista. No entanto, paradoxalmente, gostaríamos de suscitar aqui que o destino da arte e da filosofia talvez seja manter a possibilidade da existência da própria disjunção do Ser, sua possibilidade de diferir sem excluir, daquilo que liga e prescinde ao mesmo tempo, que bifurca sem apagar a possibilidade de diferenciação. Junto com isso, é como se, de alguma forma, elas partissem também de uma intuição sobre a existência, que se opõe à entropia que a informação trás consigo. Isto é, podem ser, elas mesmas, destrutivas em seu movimento de preservação ou de representação, pela disjunção que não as limita.

Haraway se pergunta: “o que acontece quando a soma de organismos e ambientes já não pode ser lembrada, pelas mesmas razões que fazem com que até mesmo os herdeiros do Ocidente já não possam se ver como indivíduos e sociedades?” (Haraway, 2023: 58). Esta é uma pergunta que poderia ser respondida por diferentes perspectivas e ainda sustentar diferentes ideias de mundo, inclusive a que determina que a memória catalogada em informação e dados é a única que pode dar conta das injustiças cometidas por nós. Porque os êxitos e benefícios da ciência são tão grandes, é fácil encará-la como um processo de descoberta conduzindo a um conjunto de respostas fixas e definitivas, mas é perigoso. A IA e o algoritmo estão rapidamente mediando a nossa relação com a vida, com o mundo; pipocam matérias afirmando que em breve poderemos finalmente “conversar” com os animais, baleias, cachorros mediados pela tecnologia, ou que a IA já pode prever quando alguém vai morrer etc. Isso até pode ser visto como positivo, dar voz a outras espécies e trazê-las para dentro do direito, para que tenham também direitos respeitados. Mas é importante a reflexão de

¹⁸³ NEGARESTANI, R. *O trabalho do inumano*. 2020. p. 7-10.

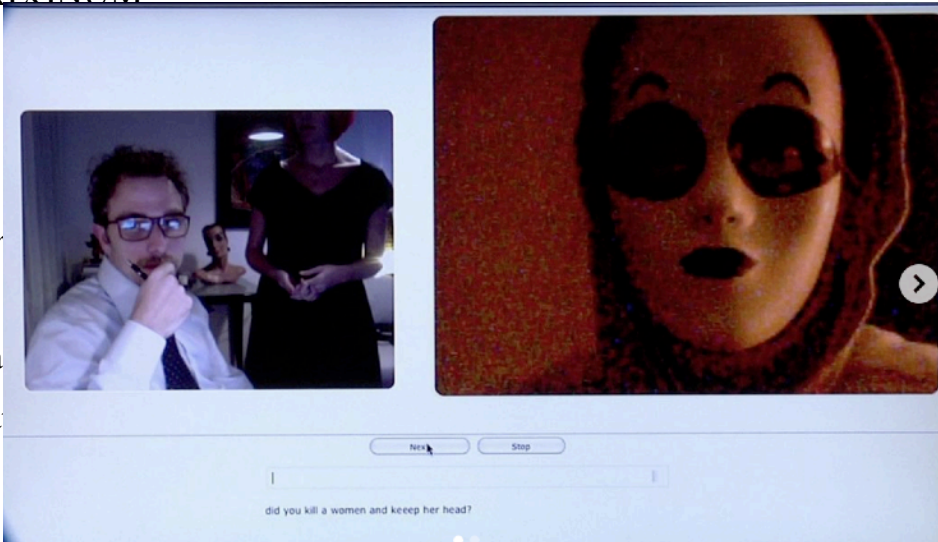
que a relação, conforme vimos, esta sendo cada vez mais governamentalizada por algoritmos. A remoção do campo do Invisível de que tratamos, coloca a lógica informacional no centro de comportamentos e decisões importantes e disso, decorrem inúmeros prognósticos que tentamos abordar. Entretanto, queiramos nós ou não, as entidades do Invisível nunca deixarão de existir.

Em uma outra perspectiva, não podemos nos esquecer que a cada vez que uma história é contada, ouvida, vista ou sentida, são as afecções que operam e são elas que criam os sentidos. Então também este trabalho é pela possibilidade de se manter vivas as multiplicidades da afecções. Para isso, pode-se retomar a antropologia de Viveiros de Castro, pois trata-se de encararmos, aqui como homem branco, que saberes de povos originários, negligenciados pelas sociedades ocidentais, podem nos ajudar a imaginar outros finais ou começos para nosso mundo. E ainda, conforme inspiram Despret e Le Guin, para que não se mantenham perpetuados, temos que contar histórias que não repercutam o Herói ou os assassinos.

À pluralidade de pontos de vista, é necessário citar nosso percurso, desde 2010, acompanhando aulas e cursos dados por Pelbart. É necessário destacar sua abordagem filosófica que não pode ser definida por uma filosofia da afirmação ou existencial, mas, pode-se dizer, numa linha empirista, ainda que comporte todas as outras, para pensar a subjetividade e sua complexidade de forma aguda, sustentando teorias e pensamentos em paralelo, encontrando pontos de contato, mas também espaços e linhas de fuga. Também é necessário destacar o núcleo de estudos da subjetividade, dentro a faculdade de psicologia clínica da PUC-SP, com Suely Rolnik e João Perci Schiavon que, ao abrir espaços para outras perspectivas da psicanálise, não descartam o conhecimento acumulado. Não porque estejam simplesmente em acordo, mas porque preferem operar um contágio dentro de disciplinas estabelecidas, sem que para isso determinem sua prática como esquizo, apesar de estarem ali. Ainda necessário dizer sobre a fertilidade do pensamento e das aulas de Christine Greiner, do departamento de Comunicação e Semiótica e Artes do Corpo, também da PUC-SP, com uma visão rigorosa e criativa, necessárias para o pensamento e prática transdisciplinar e tão fundamentais para pensar o contemporâneo. Sou grato a todxs.

5. INTERREGNUM

Interr
pesquisa de
conceitualiza
criado na prá
performance
Chatroulette.



á suspensa [...] s populares.”¹⁸⁴ ain (1917-1993)

partida para a
o mérito ou
r fabulatório,
partiu de uma
ntros no site
de vista de

personagem), em que esse mesmo personagem, agora na clausura de seu apartamento, tenta invocar um demônio por meio de rituais ocultistas. O filme é o corpo do personagem Thomas, o que vemos e ouvimos é sempre o que se manifesta nele ou através dele.

Chatroulette e Arquivo

O filme começou a tomar corpo durante os primeiros meses da pandemia de Covid-19, em 2020, depois de resgatar o material registrado no site Chatroulette. Desenvolvido pelo russo Andrei Ternovski em 2009, quando ainda era um estudante adolescente, o site Chatroulette foi precursor na ideia de uma plataforma *online* na qual o usuário ativa sua câmera e se conecta de forma aleatória com outro usuário anônimo, possibilitando conversas por câmera e *chat* com pessoas de todo o mundo. O site ainda está em funcionamento e seu design e modo de funcionamento foram sendo atualizados desde então. Em 2011, quando fiz o *registro-performance*, o fundo da sua tela era branca e continha duas janelas que transmitiam as imagens das webcams dos usuários e uma caixa de texto mais em baixo. A interação se dava até que alguém clicasse no botão *next*, para então trocar aleatoriamente de parceiro. Essa mecânica seguia indefinidamente pelo tempo em que o usuário permanecesse no site. A premissa contingente tornou o Chatroulette um ambiente imprevisível, onde os usuários poderiam encontrar todo o tipo de interações, desde amigáveis até mal-intencionadas, além de conteúdos considerados inadequados ou discursos de ódio. Um tipo de “roleta russa” que suscita infinitas possibilidades de conexão, mas que diz mais sobre a aposta do que vem depois ao clicar *next*, do que sobre uma eventual satisfação que se possa obter daqueles encontros.

¹⁸⁴ MAGDELAINE, 1990, p. 359 apud AGAMBEN, 2003, p. 122.

Figura 2: tela do site Chatroulette durante a *performance*, em 2011.

Particularmente o primeiro ano da pandemia de Covid-19 foi um momento de caráter excepcional, onde muito se especulou sobre possibilidades de transformação do capitalismo, o papel do Estado, sobre ideias de comunidade, do que é comum etc. Em outro caminho, como sabemos, a impossibilidade das relações presenciais intensificou e acelerou ainda mais o uso das tecnologias digitais de comunicação. Naquela altura as estatísticas dessa utilização se mostraram bem desiguais¹⁸⁵, levando em consideração raça e classe social, porém, a transformação de subjetividades influenciadas pela necessidade de comunicação parece ser um ponto de inflexão. A manutenção das relações foram mediadas e sustentadas pelas telas, a partir de aplicativos de comunicação por vídeo chamadas e redes sociais com algoritmos cada vez mais invasivos e minuciosos; essas foram as condições para inúmeras interações sociais e culturais durante esse período e a partir dele. Foi então que lembrei do material arquivado de Chatroulette, filmado 10 anos antes, remetendo ao início da popularização desse tipo de interação. Dentro de mais de 5 horas de material, eu estava ali, como espectador, mas também como material de arquivo. Assistindo o registro, percebi que as questões artísticas colocadas na época não eram suficientes, por outro lado, o registro da *performance* claramente se apresentou como potencial para realocar sentidos e possibilidades outras que eram impensáveis durante o tempo em que foi concebida.

A proposta inicial era tentar construir uma narrativa e uma dramaturgia que poderiam surgir durante a própria atuação, e ainda, que essas imagens captadas também pudessem representar um tipo de comportamento social e cultural próprio das redes sociais, que estavam começando seu

¹⁸⁵ Os dados são da Pesquisa sobre o uso das Tecnologias de Informação e Comunicação nos domicílios brasileiros (TIC Domicílios) 2020, divulgados pelo Centro Regional de Estudos para o Desenvolvimento da Sociedade da Informação (Cetic.br), do Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR (NIC.br), órgão do Comitê Gestor da Internet no Brasil (CGI.br). Fonte: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2021-11/estudo-mostra-que-pandemia-intensificou-uso-das-tecnologias-digitais>

processo em direção à sua atual onipresença futurista. O personagem era Thomas, um jovem homem do mercado financeiro: camisa, gravata, cavanhaque e óculos, tipicamente branco, cisgênero e heterossexual, interagindo com pessoas que fossem surgindo na plataforma. Um outro monitor foi adicionado ao sistema e espelhava a tela do computador, uma câmera digital externa registrava essa outra tela sem que outros usuários se dessem conta de que estavam sendo gravados. Como na época, em 2011, eu ainda relutava na adesão às redes sociais, aquela foi uma experiência movida por inquietação e intuição, com certa inocência posso dizer, de que talvez estivéssemos vivendo uma transformação na maneira de como as pessoas se relacionariam na Internet: amigos, trabalho, pertencimento, relações afetivas, família etc., tudo então passaria a ser tributário à tecnologia relacional das redes sociais. O impulso era: como fazer uma crítica ao estereótipo daquele homem que performatizava tão bem o patriarcado e o capitalismo financeiro, mas ainda tinha seus demônios? Como representar um personagem clichê, sem que isso implicasse na reiteração de uma subjetividade que queremos que deixe de ser dominante, para não dizer extinguir?

Diferentemente do Orkut ou Facebook, lançados em meados dos anos 2000, onde inúmeros usuários estavam em rede e havia a premissa da ideia de comunidade, o Chatroulette tinha outra proposta: uma experiência prioritariamente individualista (apesar de algumas vezes aparecerem grupos de pessoas), flertando com uma certa imoralidade individual, na lógica da pulsão escópica, que reitera, segundo Freud, os pares sadismo/masiquismo e voyeurismo/exibicionismo. Mas não se trata aqui de uma crítica ao sujeito analisado sob certa lógica psicanalítica, mas sim, apontar que certos comportamentos no Chatroulette podem ser considerados imorais porque, apesar dos sujeitos estarem geralmente sozinhos, eles estão sob o ponto de vista de uma câmera, o que implica a ideia do Outro lacaniano, sob a qual que se determina o que é moralidade. Obviamente esta era uma perspectiva que não levava em consideração a multiplicidade de agenciamentos que operam, mas que poderia indicar um certo padrão comportamental reiterando algumas lógicas psicanalíticas, quando pensadas à luz da cultura.

Com usuários majoritariamente de homens, segundo estudo informal do New York Times¹⁸⁶, pode-se dizer que o Chatroulette, quando surgiu, era um site com características que suprimiam etapas e processos de interação social em prol de algo que poderia vir a seguir. Por outro lado, durante os primeiros anos a atividade no site era bem diversificada, celebridades usaram a plataforma, curiosos, solitários, pessoas à toa com a câmera ligada, outras se masturbando, outras

¹⁸⁶ In. <https://www.nytimes.com/2010/02/21/weekinreview/21bilton.html>

querendo conversar etc. Embora o Chatroulette tenha sido inicialmente uma sensação na internet, ele enfrentou críticas e problemas ao longo dos anos. A falta de moderação eficaz levou a uma proliferação de comportamentos considerados inadequados, como a exposição de conteúdo adulto sem controle de idade e práticas ofensivas. Isso levou muitos usuários a abandonarem a plataforma. Uma em cada oito rodadas no site, tinham seu conteúdo considerado R-Rated¹⁸⁷ (proibido para menores de 17 anos), devido ao conteúdo sexual ou de ódio. Atualmente o site mudou sua estética e agora exige que os usuários se registrem gratuitamente antes de poderem usar seus recursos, mas continua com uma lógica semelhante. No entanto, conforme constatado, os usuários hoje não demonstram a mesma excitação do seu início. Além disso, ficou nítido que as pessoas no Chatroulette em 2011, tinham uma certa ingenuidade, quando comparamos com 2024, como se antes as máscaras fossem um pouco menos objetificadas, mais ingênuas.

Fuck you geek

“Fuck you geek”, disse um cara quando não dei atenção e me recusei a interagir com ele e seu grupo numa sala, com bandeira norte-americana presa na parede. Eu estava nervoso pela exposição, porque nunca tinha performado para uma câmera e, ao mesmo tempo, também queria produzir um material que tivesse alguma consistência. Não tinha muita ideia de como criar situações dramáticas sem que apelasse para algum comportamento excessivo ou mais óbvio. Era uma presença e um corpo que deveriam se organizar constantemente, procurar maneiras de fazer o papel de um personagem com características as quais estava querendo expor. Uma das estratégias foi a de motivar agressões verbais por parte dos usuários, um tipo de disputa de território tipicamente masculina, sem que isso parecesse explícito. Seria como atingir uma camada de ficcionalidade sem que ela tivesse sido pensada a partir das lógicas da estrutura da ficção cinematográfica mais comercial.

Lendo algumas anotações da época, me deparei com a pergunta: e quando o interpretador, entre emissor e máquina, ou vice-versa, for transformado em algoritmo? Não sei se é uma pergunta que sustenta um processo criativo, mas hoje, em consonância com a pesquisa apresentada, podemos atualizar a perspectiva inicial para tentar, nos termos de Deleuze e Guattari, alcançar a ideia daquilo que pode ser pensado à luz do conceito de minoração, do devir-minoritário e sua possibilidade de variação, para fundamentar o trabalho criativo da edição do filme. Mas para isso temos que situar uma perspectiva para pensar em como operam as linguagens. Conforme os filósofos, a linguagem

¹⁸⁷ In. <https://en.wikipedia.org/wiki/Chatroulette>

intervém na forma de como as práticas sociais são organizadas e, se a linguagem é principalmente política, e não essencialmente comunicativa ou informativa, ela transmite palavras de ordem realizando transformações que decidem sobre a vida dos sujeitos, especialmente nos modos de pensar, de agir e de sentir¹⁸⁸. “Quando uma minoria cria para si modelos, é porque quer tornar-se majoritária, e sem dúvida isso é inevitável para sua sobrevivência ou salvação (por exemplo, ter um Estado, ser reconhecido, impor seus direitos). Mas sua potência provém do que ela soube criar, e que passará mais ou menos para o modelo, sem dele depender” (Deleuze, 2013: 218). Dessa forma, se observarmos como essa operação se dá à luz desse conceito, aquele registro em Chatroulette, visto hoje, pode explicitar parte da metamorfose dos significados que aquelas imagens sofreram, como por exemplo, ou o que elas podem nos dizer sobre as subjetividades e comportamentos da performatização *online*, e assim orientar uma ética criativa para que o filme possa ser desenvolvido.

Mas, para além do resultado audiovisual gravado, é importante ressaltar que a *performance* acontecia sem que houvesse público, ou melhor, o público era o “Eu” narcísico. Nunca tinha estado na frente de uma câmera operada por mim mesmo para produzir um material artístico. Estava dividido entre a excitação de poder romper certas barreiras durante as interações, levando em consideração a intencionalidade da atuação e sua virtualidade para ideias ulteriores e, ao mesmo tempo, um super Ego que julgava o personagem e Eu. O resultado daquela filmagem de mais de 5 horas na plataforma foi um material abandonado para algum outro tempo, sem editar nem assistir o que tinha feito.

Goécia e Grimórios

Durante o processo de decupagem desse material de arquivo em 2020, lidei com o fato de que não havia ali um arco dramático ou um herói. Eram existências mediadas por câmera e tela, alguma alteridade e espelho. Isto é, o registro puro e simples da *performance* não comporta a narração de uma história com um desfecho, uma jornada ou uma transformação. Porém, conforme o pensamento da escritora de ficção científica Ursula K. Le Gui, pode-se olhar pela perspectiva da *teoria da bolsa de ficção*, em que pessoas e situações seriam capazes de se combinar para contar uma outra história. No material já estava presente a representação desse homem branco cisgênero heterossexual do mercado financeiro e toda a História contida nesse homem. Essa é uma perspectiva que, quando se trabalha com material de arquivo, é importante uma sensibilidade para “ouvir” o que o material nos diz, o que nós perguntamos a ele e ainda como ele responde.

¹⁸⁸ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil Platôs Vol. 2*. 2011.

A primeira pergunta que surgiu foi, quem é esse personagem fora da tela? Foi então que comecei uma pesquisa sobre demonologia contemporânea. Para além do que foi apresentado anteriormente, há inúmeras visões sobre o mundo dos demônios. Uma delas comporta a *Goécia*. Um termo que parte do grego clássico, (*goēteia*) que significa “feitiçaria ou truques” e (*gōēs*) que significa “feitiçeiro, bruxo”. Essas práticas foram consideradas como magias proibidas ou diabólicas. Em linhas gerais, a Goécia é a magia negra dos tempos antigos, e a teurgia, a magia branca¹⁸⁹, e pode-se dizer que a Goécia é uma magia que recorre aos “espíritos do abismo” para torná-los favoráveis ao mágico, e assim obter seus segredos por meio de encantamentos, rituais ou conjurações misteriosas. Esses feitiços podem ser encontrados em grimórios, que eram os livros ou cadernos medievais de feitiços, rituais e encantamentos mágicos invariavelmente atribuídos a fontes clássicas hebraicas ou egípcias. De acordo com essa teoria, são 72 *daímones* que podem ser acessados, e a realidade alterada por essas entidades. Para isso, são utilizados uma série de selos, chaves de proteção e palavras de poder, ensinadas e detalhadas no capítulo *Ars Goétia* do grimório *Lemegeton*, também conhecido como *A Chave Menor de Salomão*, datado do século XVII. A pesquisa sobre o tema ainda trouxe inúmeros grimórios antigos e atuais e diferentes perspectivas de demonologia.

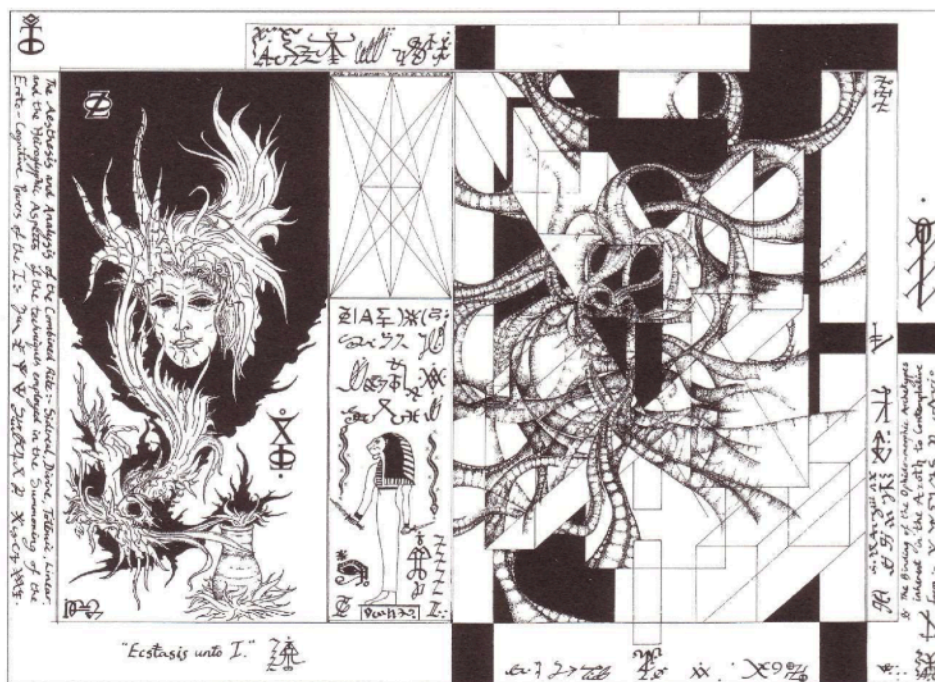


Figura 3: página do grimório *AZOËTIA*, de Andrew D. Chumbley.

¹⁸⁹ COLLIN DE PLANCY, J. *Dicionário Infernal*. 2019, p. 427.

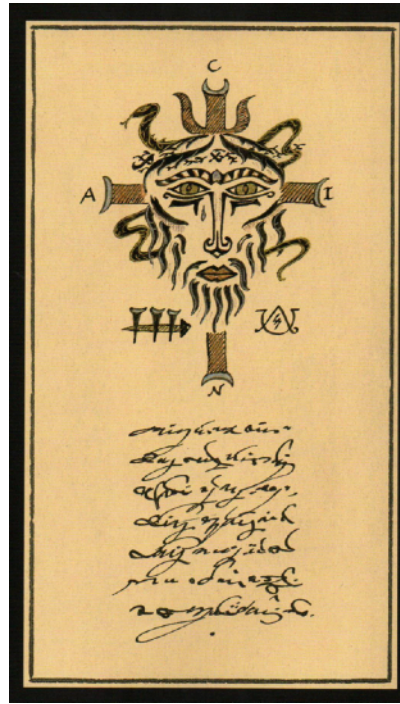


Figura 4: página do grimório *KHIAMOS*, de Andrew D. Chumbley.

Filmagem, Ritual e Vozes

Foi então que um roteiro foi escrito para filmarmos Thomas em seu apartamento realizando rituais de conjuração. Com algum efeito, pode-se dizer que o filme *Interregnum* acontece duplamente nesse tempo de suspensão das leis, primeiro porque quando foi filmada a sua segunda parte, em 2020, estava em curso, como apontado por Agamben, um estado de exceção instalado pela emergência da Covid-19. E também o próprio filme, composto em grande parte pelo *POV* de Thomas fechado em seu apartamento e a *filmagem-performance* de Chatroulette, ambos são espaços propícios para o aparecimento de insurgentes e usurpadores, mas também, podemos dizer, para a manifestação dos *daímones*.



Figura 5: frame de *Interregnum*, material registrado em *POV*.

A estrutura da narrativa do filme é composta basicamente por três tempos de Thomas. Tempos simultâneos, mas esteticamente diferentes, que se misturam e se confundem. Não são tempos que representam uma cronologia mas, pode-se dizer, que flertam com o tempo aiônico, o tempo de acontecimentos incorporais, dos sentidos, sem seguir uma linearidade, conforme Deleuze: “com o *Aion*, o devir-louco das profundidades subia à superfície, os simulacros convertiam-se por sua vez em fantasmas, o corte profundo aparecia como fenda da superfície” (Deleuze, 2009: 169). No tempo do *POV* de Thomas, ele está sozinho em seu apartamento numa escuridão iluminada por velas. Um tipo de encarceramento contemporâneo, rodeado por vozes e espectros que fluem e embaralham a dicotomia dentro e fora. Thomas perambulando pelo seu apartamento, um devir-Thomas, como se o corpo, que não aparece visualmente nas imagens, fosse o corpo do espectador que olha e não é olhado.

No tempo do Chatroulette, as situações de Thomas serão editadas para retirar interações com mulheres e mostrar somente momentos em que ele interage com outros homens. A ideia é explicitar as relações masculinas, saturar estereótipos para que então dali possa surgir alguma outra coisa. Esses usuários são diferentes demônios, exteriores, objetivos, violentos, eróticos, amorosos, são como entidades que conseguem ter sua materialização em pulsos de eletricidade, dados frágeis e evanescentes, sustentados por uma conexão fraca com a realidade. Eles querem influenciar Thomas, criar tensões, provocar emoções e sentimentos, revelando que mesmo que se fuja dos demônios, ao clicar em *next* para mudar de interlocução, outro irá aparecer. Outros que vão somando o grau de possessão de Thomas, até que tomem posse de seu corpo. A persona de Thomas, enquanto está no site Chatroulette, está sempre em jogo; mistura prudência, ingenuidade e criação para lidar com as aparições. E o terceiro tempo, de seus pensamentos, outras vozes, memórias e delírios, materiais de arquivo do passado e futuro, resgatados de arquivos pessoais, que funcionam inspirados pela a teoria da bolsa de ficção de Le Guin.



Figura 6: frame de *Interregnum*.

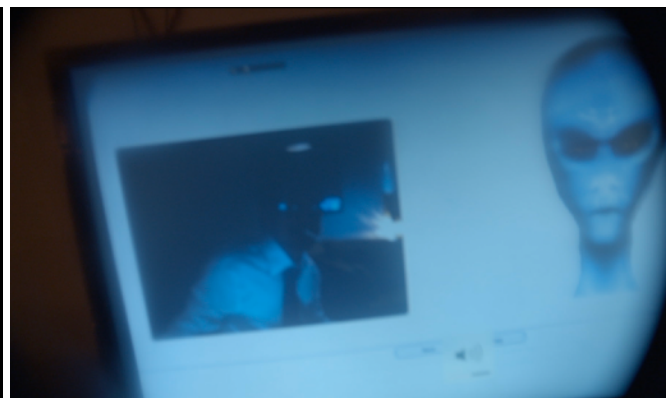


Figura 7: frame de *Interregnum*, tela de Chatroulette.

6. TANTA

Tanta é um longa-metragem que teve sua primeira parte filmada em 2011 e que está em desenvolvimento para complementar sua produção. O filme narra um tempo em que uma comunidade secreta está em formação. Seus integrantes estão unidos pela extinção das emoções e sentimentos neles. Porém, desenvolvem procedimentos sonoros que interferem nos afetos e emoções dos frequentadores do misterioso clube *Perpetuum*. São como vampiros das emoções.

O texto que se segue é um tipo de filosofia que fundamenta a sociedade secreta. Pode-se dizer que é uma fabulação radical sobre a lógica do Outro lacaniano e sua possível relação com a ideia que baseia o cosmos à teoria informacional.

“Encontre quem tu és realmente.. Não dê nem receba, porque quando dás, saís de ti mesmo; quando recebes, saís de ti mesmo. Quando focaliza teus olhos no outro, saís de ti mesmo. Ir para além da alegria que traz a tristeza, para além do dar e do receber...” Tantra - Rajneesh

Consequências da morte de *Homo*

_ Situação

O tempo é o da *in-formação*¹⁹⁰ detectada pela ciência, possibilitando conexões e recombinações rizomáticas baseadas em dados. A era da antropotécnica e do antropoceno, iniciados na origem mesmo dos humanos neste planeta, têm agora efeitos irreversíveis? Enquanto a natureza como a conhecemos tem alguns poucos séculos para sua destruição, o homem espera ressurgir dos mortos, tornar-se imortal. Um paradoxo entre tantos outros onde esse mesmo homem perdeu parte dos sentimentos. O *Homo* e o planeta de onde surgiu estão no liame, entre a vida e a morte.

_ Tanta

É uma falsa dicotomia dizer que Tanta está no eixo contrário de Tantra, mesmo quando, em Tanta, afirmamos que tudo o que fizeres, sempre será pelo Outro e como Ele receberá o que fizeste: “Eu apenas existo a partir dos teus sentimentos: o Outro e o Eu”. Tanta é fundamentada na alteridade que é incorporada ao Outro.

¹⁹⁰ Segundo o filósofo da ciência Ervin Lászlo, in-formação não é matéria nem energia, é um “fator fundamental que liga todas as coisas no universo, tanto os átomos como as galáxias, tanto os organismos como as mentes.” Ervin Laszlo – A Ciência de o Campo Akáshico – Uma Teoria Integral de Tudo.

Tanta é constitutivo de uma realidade plural dentro da relação pura, isto é, da troca entre Mesmos. Não se resume à relação que pode ser quantificada, mas aquela aberta para a conexão que se estabelece além do que é sentido, apenas entre pertencedores.

Os outros pequenos, aqueles que não percebem a existência de Tanta, pensam que sabem quem tu és sem conhecer a eles próprios. É importante dizer que eles desejam se conhecer através de ti. Se permitires, isso fará com que possas controlar as emoções desses outros enquanto se ligam a outros, replicando um comportamento até que não haja mais emoções para se dissipar nas relações. Este é o belo jogo que alimenta Tanta: um pequeno outro se conhecerá através de outro pequeno, que carrega em si um Primeiro.

∞

Tanta flui onde não há certezas, está no amontoado de experiências e significações que eles (pequenos outros) buscam para ter de acreditar que se conhecem. Tanta cresce pela variação e oscilação de tudo isso.

Tanta está no fluido viscoso, na gosma que conecta o múltiplo, que faz com que outros se atraiam entre si, que se identifiquem. Tanta cresce, se alimenta e é animada a partir da potência imanente dissipada da oscilação das emoções experienciadas pelos seres humanos; pela entrega do ser como se é em cada momento, do sofrimento ao êxtase.

Aventurar-se emocionalmente; é essa energia que alimenta o múltiplo da humanidade enquanto incumbida de dissipar a energia das emoções, da variação e oscilação delas. Negar Gaia e certa ordem estabelecida do que um dia foi chamado de Natureza, como ciclo de vida.

Sabemos que quase a unanimidade de um eu sem apoio e pertencimento, não tem a energia necessária para se desenvolver no espaço contemporâneo, ele definha. O Eu que se devota a Tanta caminha inicialmente para viver em simbiose com o Outro. Porém, o desejo como força de deslocamento não existe. Existe apenas em função do Outro.

Tanta sempre permeou as relações entre os humanos, mas só agora pôde ser entendido como uma estrutura psíquica e uma energia espiritual que foi racionalizada pelo Homem, quando essa *informação* foi adicionada ao interior do Eu. Ele sempre quis ir além da sua natureza humana, se descolar de uma experiência natural no mundo, e encontrou essa liberdade em uma alteridade autônoma que incorpora e ao mesmo tempo despedaça o indivíduo.

O Outro (conhecedor de Tanta) diz: “O outro não é para mim aquele antigo objeto, separado das minhas vivências e da minha intencionalidade, mas ele é sobretudo um ego, um possível outro Eu capaz de suportar minha própria vivência e fazer com que o Outro se mantenha.”

Há então uma espécie de coexistência entre Eu e o Outro dentro da qual se elabora um novo tipo de vida intencional e interconectada.

Tanta se distanciou da Natureza para fazer dela seu objeto e assim se relacionar com ela. Essa ação não pode ser pensada como um caso natural, criada pela própria "natureza" da intuição humana ou resultado lógico de sua existência, mas é algo que foi determinado e entendido como uma "liberação" por essa nova humanidade excepcional. Tanta é anti-natural e é observada assim em suas próprias ações naturais. Diferentemente do outro, o Eu não vive mais exclusivamente em um mundo natural, pois ele o objetificou; seu novo mundo coletivo agora é pós-humanizado.

No processo da Tanta, depois de certo tempo, diferenças sutis começam se multiplicar em todos os sentidos enquanto o Eu olha a realidade por ele construída e interpõe suas criações. É quando o Outro se torna sua Natureza. E aí Tanta se torna irreversível.

∞

Foram encontradas desenhos e arquivos aparentemente recentes, sem autoria determinada, que relataram esse ensinamento como uma metáfora à ação de uma multiplicidade de pequenos deuses que se movem sob esse pêndulo, entre a luz e a sombra dos sentimentos, hipnoticamente; um movimento que toma força nele mesmo. Seria um tipo de pêndulo de *in-formação* e não de energia cinética, conduzindo ininterruptamente um binarismo. Tiram de si para dar e também tiram para receber sem dar.

“Posso dar-te um exemplo a agir” – diz Eu, “quando alguém, que se sabe que nunca será um próximo, está chorando, está triste, está com dificuldades para respirar, para se comunicar; quando este se sente prisioneiro de forte emoção, quando não consegue compartilhar e simbolizar a angústia desses sentimentos, seja ele qual for, então o melhor que podemos fazer para consolá-lo é beijar-lhe a boca, acariciar seu sexo: a forma mais íntima de relação entre homens; compartilhando seu amor por ele, que o recebe e o aceita incondicionalmente. Em seguida, tu sabes e diz o que este estranho precisa ouvir para inverter racionalmente seu sentimentos e suas emoções e assim dissipar à Tanta a diferença de potencial emocional que dele se esvai.”

Há de perceber que Tanta é ávida e ambiciosa. Tudo o que é dado ao Outro precisa ser também retribuído como gratidão justamente por ser aceito. Aprenda que seu próximo é muito importante, e

que inicialmente, o amor que darás a ele é o mais importante, pois é ele quem dará a completude ao seu Ego e fará sobressair-se perante os de outros caminhos. O aprisionamento será a liberdade.

∞

Um contraponto interessante é que, apesar de Tantra não se julgar como fronteira para o outro – e nós queremos que uns seja fundidos em outros –, no momento que pensas, que tu te tornas consciente que recebeste algo desse outro, ou sobre como o outro espera que tu dês ou recebas de ti, tu deixas de ser natural, de estar na natureza humana. E Tanta se edifica justamente pelo movimento da relação interpenetrada, entre o Outro e Eu, consciente.

No processo puro que alimenta Tanta é natural receber, dar e se envolver emocionalmente, não há fronteiras. Mas como foi dito, Tanta só existe naqueles com mesmo caminho, aqueles que percebem, que escolheram transcender as relações entre suas emoções e sentimentos.

A relação entre aqueles que compõe esse múltiplo que percebe Tanta já foi pensada como independente do tempo e espaço. Ela também não é criada, já está acontecendo e pode ser percebida e sentida quando se rompe determinadas couraças primeiras do potencial protopertencedor. Sabe-se que essas couraças são singulares em cada um e não há a promessa de que haverá a sensação de pertencimento.

O Outro nos diz como estamos e nós dizemos como ele está. Existe a necessidade de expressar. A ação em melhorar a si mesmo, é sempre uma constante. Mesclar-se a tudo esquecendo de quem foi, para cuidar do Outro e de si e a partir de como Outro te recebe.

Todos podem ser atores, pessoas de ação e performance, para desenvolver-se e praticar essa percepção e entrega. O Outro torna-se um critério, como um espelho. Espelho este que só poderá ser quebrado pelo Outro e não pelo Eu.

"Não quero me ver no espelho daquele jeito, como aquela pessoa!" – diz o pequeno outro. Uma rejeição que depende de um reflexo ilusório contra qual ela reage, para se completar. E Tanta também faz essa conexão, de maneira contraditória.

Quanto mais a cultura se acumula constituindo uma civilização ou sociedade, mais o homem quer se tornar anti-natural. De maneira inconsciente na maioria das vezes, mais ele precisa do Outro para dar-lhe conforto; e aí ele precisa da religião. Quanto mais anti-natural o homem se torna, mais religião ele precisa para ter fé.

Não é necessário negar que haja sacralidade entre os que percebem Tanta, porém não há desconformidade entre o profano e o sagrado. Aqueles que partilharam de Tanta, permanecem

interdependentes cada vez mais para preencher os espaços das sombras duplas que a ambivalência deixa.

Algo pode te passar essa convicção, uma certeza inata pelo amor que vai receber proporcionalmente ao que tu dás, uma dádiva proporcionalmente maior a que tu dissipas. Quando o próximo passa a ser algo como tu, que tu cuidas e acaricias, consegue ouvir e perceber o que esse Outro precisa para sentir-se bem. Aí tu te entregas aos cuidados dele; são palavras que te tocam, que completam teu ser. Apesar da mente teológica não estar necessariamente em conciliação com o Outro, deve-se viver essas antinomias pelo corpo e pela mente.

Tirar-lhes a individualidade para nutrir o múltiplo – com essa experiência da alteridade no decorrer de seus caminhos, os seguidores de Tanta percebem os cheiros e as nuances que exalam de humanos protopertencedores, aqueles mais suscetíveis a quebrar suas couraças para nutrir o múltiplo. Há um processo para que eles então passem a se alimentar dessa oscilação, como Tanta.

A irradiação e evolução de Tanta não tem uma especificidade para ser transmitida. A evolução em Tanta se faz na vivência cada vez mais desapegada pela vida em Gaia. Também pode acontecer pelo imprevisto na ação de perceber o Outro, compartilhando o singular do acontecimento fenomenológico em sua relação com ele. Sabe-se que há um desenvolvimento espiritual e prático daquele pertencedor, são fenômenos difíceis de serem esquematizados, mas que implicam em mudanças permanentes. A evolução humana conseguiu se sobrepôr à existência do que chamou de Natural. Porém, no fim do processo em Tanta, há o retorno ao indivíduo, à solidão infinita: sem vida e sem relação: o estado de não-Tanta. Uma forma não-transitória.

A iniciação em Tanta se dá em 3 satoris consecutivos. E que depois acontecem e reacontecem por muitas vezes durante anos, completando-se ou não. Dentro de Tanta o satori, em si, não é uma mudança permanente. Ele é um vislumbre, um lampejo da consciência para uma nova possibilidade da sensação, e quando se dá conta disso, retorna-se à consciência natural. Nos momentos que antecedem e sucedem o satori, há o afastamento do pensamento habitual, um esquecimento momentâneo de si. O indivíduo em satori percebe a presença, é um êxtase de plenitude.

1º satori

Para um indivíduo alcançar esse satori ele precisa questionar seus valores, questionar as outras pessoas. Precisa sentir-se atraído pelo outro. O desejo por se relacionar é muito forte. Porém, não há o respeito pelo outro. A pessoa não entende nem admira o amor e ódio que sente naquele momento;

ela pode oscilar seu comportamento de um extremo ao outro, transitando como um bipolar. Percebemos o culto à individualidade narcísica, mesmo que seja preciso usar seu próximo. Ele se contrapõe ao outro e procura, pela experiência e pela utilização, apoderar-se do máximo que lhe é possível.

Então, há loucura, um envolvimento visceral com os acontecimentos e relações daquele momento, porém não há a identificação com o que se sente, o desejo é puramente sedução. Então há uma violação para colocar para fora suas raivas, suas sombras. É como um vômito. Depois, este indivíduo pode adormecer, ou não.

2º satori

De repente então, tudo torna-se irrelevante, pequeno em relação à tua existência. Olha e, por um eterno momento, não mais se identificar; um estado de graça começa a tomar conta, atingiu o 2º satori.

A epifania e a beleza de simplesmente estar e viver onde estiver. Uma combinação de submissão e santidade, de homogeneidade e camaradagem.

O ainda indivíduo contempla o seu si-mesmo, sente-se pleno e suas emoções estão fixas em um ponto, seja na alegria, euforia ou tristeza e depressão. Tu apenas aceita sem aceitar o momento, e o vive.

Porém, o 2º satori faz acreditar que se está em completude, mas é aí que o estado logo se esvai.

3º satori

Neste satori há o preenchimento do Eu por um tempo maior e ele deixa suas marcas.

Para alcançar esse satori é preciso que um mestre te guie, que te mostre o caminho. Num primeiro momento o mestre causa o medo, porque percebes que esse é um Outro especial. Ele agora é teu par. Ele te ama e vai invadir tua alma, porém sempre há a dúvida de que ele pode dar o suporte que precisas. Então te entregas pelo susto e aí é que tudo acontece. O prazer toma conta de teu corpo e tu confias no Outro, e o Outro confia em ti; passividade e atividade. Por meio dessa entrega nos conectamos a um enigma divino e sedutor. Quando há a presença maior de Tanta, do desejo ao êxtase, é quando o satori acontece: há o encontro, há a percepção do par plural, Outros que te guiarão em todas as experiências; aqueles que te suportam e tu os suporta, todos aqueles interdependentes. Acontece a união e a fusão em um ser total.

Dar e receber, dar para receber e receber sem dar; contemplar sem ser contemplado, não reconhecer e ser reconhecido, ser amado e amar. A sombra do Ego se une ao Outro.

É notado que neste satori há a troca de feromônios a partir da proximidade física e o comportamento individual seduz o coletivo, não só aos de Tanta. Porém não há a troca com os que não pertencem. Neste satori não há mais a variação das emoções, há simplesmente o êxtase da comunhão corporal percebida. O 3º satori pode não ser considerado coerente. Quando se atinge o 3º satori, Tanta muda de natureza, o não-Tanta emerge. Uma experiência onde não há reflexão sobre ela mesma, onde o Outro se torna novamente o indivíduo, mas um ego sem os sentidos. E quanto mais vezes se alcança o 3º satori, menos emoções temos para dissipar a Tanta. Aí há o paradoxo de Tanta.

_não-Tanta

O paradoxo de Tanta é o estado agudo de equilíbrio do seu sistema; a relação sem relação, a morte de Homo. Porém Tanta se “alimenta” justamente da oscilação, da dissipação; e os sistemas próximos ao equilíbrio são incapazes de sustentar processos como o metabolismo, a criação e a reprodução, que são fundamentais ao estado vivo. E um sistema equilibrado não pode ser considerado um sistema vivo.

Para os satoris em Tanta acontecerem é necessária uma grande dissipação de emoções, reflexivas ou não. Porém, no terceiro satori a variação da emoção que precede o satori é única. Compara-se à primeira dose de heroína, aquela que nunca mais irá sentir, e que sempre se buscará, eternamente.

Como foi dito, Tanta é ávida e ambiciosa, um sistema que sempre precisa de mais. E a primeira experiência com o 3º satori, se transforma em uma busca finita, até o desejo pelo Outro se transformar no próprio ego; é o paradoxo da pós-humanização, da relação sem relação.

7. O CORPO-CÂMERA

[...] o corpo-câmera. Para pensar a gênese de um corpo, o filósofo Kuniiche Uno recorre ao Butô de Tanaka Min e Tatsumi Hijikata e ao teatro de Antonin Artaud. Ele se volta para uma dimensão catastrófica da vida e do ser, implicada pela presença de um certo corpo que pode romper com sua própria significação e introduzir uma catástrofe no tempo, pela sua movência e existência. Sempre estrangeiro ou em devir-estrangeiro, esse corpo se destaca do contexto, do indivíduo, do sentido ou da história, podendo significar qualquer coisa ao compor-se com signos e gestos¹⁹¹. Dentro de uma perspectiva marxista, poderíamos reduzir o corpo a um campo dialético porque ocupa os dois polos: ser e ter o corpo. Porém, o corpo que Kuniiche descreve não é um objeto puro, não tem polos, está justamente no meio, dentro e fora, no entrecruzamento do visível e invisível, que afeta e é afetado, que olha e é olhado. Pensar um corpo dessa forma, pode não ser necessariamente um privilégio de pessoas que vivem para o desenvolvimento da presença do corpo, como no Butô ou numa *performance*, mas ele está no entrecruzamento entre arte e vida, como exaltou Artaud. Nesse sentido, pensar a lógica de uma presença que erige desse meio, suscita uma pergunta: quem pensa meu corpo? Se a resposta for a partir de dicotomias como Eu ou o outro, sou e tenho, provavelmente não teremos acesso a esse corpo. A dicotomia cartesiana, da ciência, que é a matriz de um corpo dialético, que separa o corpo e cérebro, ela mesma implica em dispositivos que delimitam, restringem, segregam, condenam e absolvem, que objetificam e se sujeitam; o corpo sempre na iminência de ser subtraído do que ele pode, ou ainda, um corpo sintetizado. A resposta talvez não seja discursiva *a priori*, mas a pergunta suscita um tipo de prática de corporeidade aberta, como material de expressão, uma ruptura inqualificável do corpo nu de um rei fragilizado. Certamente, como disse Espinosa, não sabemos o que realmente pode um corpo; mas não pela certeza ou seus contornos, mas pelas suas possibilidades de experiência.

Muito se fala da presença do dançarino, ator ou *performer*, avaliando ou julgando a relação que se estabeleceu durante uma apresentação, seja nas telas, ruas ou palcos. Essa relação representa uma certa totalidade de pertencimento mútuo: *performer* e espectador que julgam ou dão os contornos de sua *performance*. Isto é, um sujeito ou um objeto inscritos dentro de uma cadeia de produção de pertencimento. Obviamente, a vida é interdependência ou *simbiopoiense*, como descreve Haraway, mas identificar as operações biopolíticas e como os mecanismos que esse Outro, dos corpos perfeitos e vidas incríveis, se inscreve num corpo, incluindo aí o desejo como objeto faltante

¹⁹¹ UNO, K. 2012, p.55-56.

aprovando ou dando os contornos desse pertencimento, indica a necessidade de uma estratégia política, ou que se possa cartografar esse processo de automatização e sintetização, para que o corpo não espelhe uma máquina servil. Não é necessário dizer que a tecnologia algorítmica opera dispositivos e redes sociais que determinam o pertencimento. Também não é necessário dizer que as câmeras dos celulares, como olhos deste Outro, funcionam em favor das lógicas psicoquímicas de recompensa. E nem que essa operação segregue, destitua e machuca corpos e os normatiza diante de telas, reduzindo-os a poucos sentidos. Haraway é mais aguda ao afirmar que este mecanismo se dá no ocidente por uma hegemonia da visão, implicada por uma História ligada ao militarismo, capitalismo, colonialismo e supremacia branca e masculina. Um olhar que inscreve miticamente todos os corpos marcados, e que faz com que a categoria não marcada reivindique o poder de ver e não ser visto. Um intrincado diagrama que molda o conjunto de relações de forças, materiais, tempos, camadas, como descreveu Deleuze sobre as relações de força em Foucault, que vai decompondo desejos e comprometendo as subjetividades por vir. Por outro lado, uma resposta para a pergunta “quem pensa meu corpo?”, também não está em negar simplesmente a contemporaneidade e o pertencimento. Mas talvez em usar os próprios dispositivos em outra direção que não a expropriação do que é comum e coletivo, a singularidade, criando mecanismos que possam mutar constantemente, como um empirismo radical de que fala Lapoujade com seus filósofos, ou que busca pontos de contato com a experiência do Real, com a prudência necessária para que não seja mortal.

A câmera e a apropriação de momentos ou corpos transformando-os em imagens reproduzíveis, mudou radicalmente a relação com o Invisível, em incontáveis instâncias, nos mais distintos modos de existência. Mas aqui vamos tratar de uma ética da ação de filmar ou fotografar, da corporeidade de filmar, pensando o cinema, como disse Deleuze, para ser uma criação de um certo espaço-tempo, com a dimensão da crença na fé e da dúvida da fé. Apesar do cinema também ser imagem e tela, como ele poderia ajudar a devolver um certo encantamento com o mundo? Evidentemente essa não é sua total função ou responsabilidade, mas se partirmos da premissa de uma responsabilidade coletiva, especular e fabular passam a ser de grande importância para criar estéticas e narrativas de outra ordem, aquelas que suscitam mundos por vir ou mundos do passado. Ou ainda, de acordo com Suely Rolnik, o desafio maior que abarca nossas constatações seria “superar o próprio constrangimento por nos sentirmos vulneráveis às forças do mundo em sua irreduzível alteridade, condição para que o outro deixe de ser simplesmente objeto de projeção de imagens preestabelecida e possa se tornar uma presença viva, com a qual construímos nossos territórios de existência” (Rolnik, 2011: 11). E esse constrangimento é sempre manifestado como linguagem.

Para isso, a câmera não tem que necessariamente estar ligada à técnica e não pode ser pensada como um objeto sagrado ou de arte com a função de reproduzir imagens sagradas, mas sim como um acesso para o devir em uma prática cinematográfica ou fotográfica: um *corpo-câmera* que pode fazer agenciamentos com as mais diversas expressividades e artisticidades, como experiência que inclusive pode desestratificar arquivos soterrados.

Esse corpo-câmera não tem uma imagem *a priori*, mas sua imagem é uma sensibilidade, virtualizada com a conexão entre o corpo e o devir. Com um tipo de premonição ou antecipação, o objeto ou a janela que uma lente recorta, é transfigurado em devir, que não é um modelo, mas uma relação mutante entre olhar e sentir, interditar e interferir, como um rizoma: aliança e conjunção. Ele ativa e se continua no corpo alheio ao mesmo tempo em que se descontinua, é marcado por um fora que direciona direta ou indiretamente seus movimentos, um campo que será operado por ele e pelos corpos alheios animados ou inanimados. Uma relação da subjetividade com sua exterioridade capaz de acessar um devir, que inclusive pode aliviar o fardo da própria singularidade – um tipo de energia é produzida e um dispositivo é criado. Da perspectiva do corpo-câmera, o devir é a expressividade da sua pulsão vital. Deleuze cita o cineasta e dramaturgo italiano Carmelo Bene, onde ressalta que os grandes artistas e autores “são os menores, os intempestivos. É o autor menor quem dá as verdadeiras obras primas, o autor menor não interpreta seu tempo, (...) não tem um tempo determinado, o tempo depende dele” (Deleuze, [1979] 2010: 35). O termo menor indica o que não se trata de uma manifestação invariável, cujo objetivo é elevar-se a um poder majoritário. A variação contínua é precisamente a amplitude que não para de extrapolar, por excesso ou por falta, o limiar representativo de um padrão majoritário; e é também o devir-minoritário de todo mundo em oposição ao fator majoritário de Ninguém.

Quando quem olha não é sujeito, o filósofo David Lapoujade ressalta que é possível então a instauração de existências a partir de gestos, uma pluralidade de mundos que têm suas realidades intensificadas. Um corpo-câmera pode ser a testemunha de modos de existência e simultaneidade de realidades, assim como ele também faz parte. Mas esse corpo não é um simples hibridismo, é de outra ordem. Talvez seja mais interessante dizer que o corpo-câmera existe a partir de uma fabulação que se apropria de elementos da *performance*, da tecnologia e das próprias relações de sociabilidade implicadas pela sua presença. Porém, sua potência contém também uma suavidade que guarda, como descreveu a filósofa Anne Dufourmantelle, o segredo da animalidade, “uma selvageria fundamental e paradoxal, tão avessa a qualquer forma de captura quanto a infância” (Dufourmantelle, 2022: 17).

Mas, por outro lado, se um corpo-câmera tem sua subjetividade dentro de um campo específico, podemos dizer que ela é uma operação de desterritorialização absoluta? Na maioria das vezes ela é relativa, mas não sempre. Contudo, de nosso ponto de vista, não diminui suas possibilidades de conexão. Esse dispositivo também pode usar sua existência como um tipo de *performance* e até um panoptismo, um agenciamento provocativo ou de desestabilização para se apropriar de tudo o que ela olha, de uma certa pulsão mortal e até do fascismo, para revelar as estruturas do próprio sistema que o captura, com perversidade, abuso, manipulação, vergonha, etc. Isto é, quando o poder do dispositivo corpo-câmera é voltado para criar instabilidades e promiscuidades para que se revelem axiomas e compulsoriedades, seu caráter será a de uma desterritorialização relativa. A dificuldade consiste justamente em como preparar um campo onde esses contextos possam existir. Se pensarmos a partir da perspectiva do corpo-câmera, como um operador de desestabilização que sua presença pode instaurar, o que dará sustentação a seu devir é precisamente uma *performance*, de animados ou inanimados, e que pode aparecer em qualquer posição dentro da rede de conexões ali presentes. É certamente necessária uma técnica e uma prática, mas também, como dissemos, a suavidade, que é uma inteligência na relação com o mundo, que sublima a surpresa, que apreende, pela quintessência da relação com o outro, uma ternura¹⁹², que não está previamente dada.

É sempre uma luta sair da estrutura da organização e produção do cinema, seja ele *mainstream* ou experimental *premium*. Conforme Nietzsche, pode-se dizer que a liberdade do indivíduo e da sociedade como força positiva é dada pelo grau de resistência que se deve incessantemente ser extrapolada para permanecer ativa¹⁹³. Isto é, não se trata de encontrar o prazer causado por uma certeza, mas pela incerteza, “não mais a causa e o efeito, mas a criação contínua; não mais a vontade de conservação, mas a vontade de potência; não mais a expressão humilde ‘tudo é subjetivo’ – mas ‘é também a nossa obra! Sejamos dela orgulhosos!’” (Nietzsche, 2011: 414).

¹⁹² DUFOURMANTELLE, A. Potências da suavidade. 2022, p. 21.

¹⁹³ NIETZSCHE, F. Vontade de Potência. [1901] 2011, p. 414

8. Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, G. A comunidade que vem. Lisboa. Editorial Presença. 1993.
- AGAMBEN, G. Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2007.
- AGAMBEN, G. Estado de Exceção. Homo Sacer, II, I. São Paulo. Boitempo Editorial. 2021.
- AGAMBEN, G. O que é o contemporâneo? e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2005.
- ARTAUD, A. O teatro e seu duplo. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BROLEZZI, A. C. A tensão entre o Discreto e o Contínuo na História da Matemática e no Ensino de Matemática. São Paulo. 1996
- CANEVACCI, M. Antropologia do Cinema: do mito a indústria cultural. 2 ed. revista e ampliada. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- CAMPBELL, Joseph. O poder do mito com Bill Moyers. 6 ed. São Paulo: Cultrix, 2000.
- CARMELINI, L. J. Microfísica do controle: pistas de uma anátomo política do ciborgue. Rio de Janeiro. 2021
- CASTANEDA, C. Porta para o infinito. Rio de Janeiro: Distribuidora Record. 2006.
- CHARRO, A. A encenação do Outro e o ator-personagem. In. revistas.pucsp.br/index.php/leituraflutuante/issue/view/930
- COHEN, R. Performance como linguagem. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- COLLIN DE PLANCY, J. Dicionário Infernal. Repertório Universal. São Paulo: Edusp. 2019.
- CORTAZAR, J. O Jogo da Amarelinha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- CROWLEY, A. O livro da lei. São Paulo: Chave. 2017.
- DAMÁSIO, A. O Sentimento de Si. Lisboa: Temas e Debates. 2015.
- DELEUZE, G. Lógica do sentido. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DELEUZE, G. Sobre teatro: Um manifesto de menos; O esgotado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- DELEUZE, G. Cinema 1: Imagem-Movimento. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- DELEUZE, G. Cinema II: A Imagem-tempo. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- DELEUZE, G. Foucault. Lisboa: Edições 70. 2005.
- DELEUZE, G. Conversações. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, G. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. Trad. Peter Pál Pelbart. 1990.

DELEUZE, G.; PARNET, C. Diálogos. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, G. Conversações. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34. 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia 1. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2, Vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 2009.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2, Vol. 2. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. O que é a Filosofia? São Paulo: Editora 34, 2010.

DESCARTES, R. Meditações sobre Filosofia Primeira. Campinas: Editora Unicamp. 2004.

DESPRET, V. Um Brinde aos mortos, histórias daqueles que ficam. São Paulo, n-1 edições. 2023

DUFOURMANTELLE, A. Potências da suavidade. São Paulo, n-1 edições. 2022.

DURAS, M. A Dor. Bazar do Tempo. Rio de Janeiro. 2023.

ESPINOSA. B. Ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

EURÍPEDES. Orestes. Cotia: Ateliê Editorial. 2017.

FERREIRA, S. T. EPÍSTOLAS: ESPINOSA E BOXEL. Cadernos Espinosanos. 2016. In. <https://www.revistas.usp.br/epinosanos/article/view/114992>

FLUSSER, V. A história do Diabo. 3 ed. São Paulo: Annablume, 2008.

FOUCAULT, M. As palavras e as coisas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GOETHE. Fausto. Universidade de Aveiro. 2003.

GUATTARI, F. Caosmose. São Paulo: Editora 34. 2002.

HARAWAY, D. J, Ficar com o problema: fazer parenteses no Chthuluceno, n-1 edições, 2023.

HARTMAN, S. Vênus em dois atos. In: Revista ECO-Pós. Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da UFRJ, v. 23 n. 3, 2020.

HARTMAN, S. Du Bois O cometa: + O fim da supremacia branca. São Paulo, 2021.

HERÁCLITO. FRAGMENTOS (SOBRE A NATUREZA). Trad. de José Cavalcante de Souza.

HESÍODO. Teogonia. A origem dos Deuses. São Paulo: Iluminuras. 1995.

HOBBS, T. Leviatã. São Paulo: Martins Fontes. 2003.

HOMERO. Iliada. Trad. Haroldo de Campos. 2002.

KOPENAWA, D. & ALBERT, B. A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras. 2016

LACAN, J. O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LACAN, J. O seminário, livro 3: As psicoses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, J. O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, J. O Seminário, livro 19: ...ou pior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

LACAN, J. O Seminário, livro 23: o sinthoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J.-B. Vocabulário da Psicanálise. Lisboa, Portugal: Martins Fontes, 1967.

LAPOUJADE, D. As Existências Mínimas. São Paulo: n-1 edições. 2017.

LASZLO, E. A Ciência e o Campo Akáshico. Uma teoria Integral de Tudo. São Paulo: Cultrix. 2008.

LAZZARATO, M. Signos, Máquinas, Subjetividades. São Paulo, n-1 edições. 2014.

LE GUIN, U. K, A teoria da bolsa de ficção. São Paulo: n-1 edições, 2021.

LÉVY, F. Gérard Grisey, uma nova gramatologia provinda do fenômeno sonoro. Trad. Charles de Paiva (UFPB) e Didier Guigue (UFPB), 2013.

LINK, L. O Diabo: A máscara sem rosto. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LOVINK, G. Extinção da Internet. São Paulo: Editora Funilaria. 2023.

LUDUEÑA ROMANDINI, F. Antropotecnia. A comunidade dos espectros I. Florianópolis: Cultura e Barbárie. 2012.

LUDUEÑA ROMANDINI, F. Princípios de Espectrologia. A comunidade dos espectros II. Cultura e Barbárie. 2018.

LUDUEÑA ROMANDINI, F. Arcana Imperii. Tratado Político Metafísico. A comunidade dos espectros III. Cultura e Barbárie e n-1 edições. 2020.

LUDUEÑA ROMANDINI, F. Summa Cosmologiae. Breve tratado (político) de imortalidade. A comunidade dos espectros IV. Cultura e Barbárie e N-1. 2021

LUDUEÑA ROMANDINI, F. Filosofia Primeira. Tratado de Ucronia Pós-Metafísica. A comunidade dos espectros V. Cultura e Barbárie e N-1. 2023.

MANNING, E. The minor gesture. 2016, Duke University

MARTIN, N. Escute as feras. São Paulo: Ed. 34. 2021.

MARTINS, L. M. Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela. Ed. 1 - Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

METZ, C. O significante imaginário: Psicanálise e Cinema. Lisboa, Portugal: Livros Horizonte, 1980.

MOMBAÇA, J. Não vão nos matar agora. 2021.

NEGARESTANI, R. O trabalho do inumano. São Paulo: Zazie Edições. 2020.

NIETZSCHE, F. Vontade de Potência. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

NOVELLO, M. O universo inacabado: A nova face da ciência. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PAPUS. ABC do Ocultismo. São Paulo: Martins Fontes. 2003.

PELBART, P.P. A nau do tempo-rei: 7 Ensaio sobre o Tempo da Loucura. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1993.

PELBART, P.P. Vida Capital. Ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras. 2003.

PELBART, P.P. O Averso do Niilismo. São Paulo: n-1 edições. 2013.

PERENCINI, T. B. Uma anarqueologia do daimon: ressonâncias para o cuidado de si. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2020.

PLATÃO. Os Pensadores. O Banquete — Fédon — Sofista — Político. São Paulo: Nova Cultural. 1991.

PLATÃO. A República: texto integral. São Paulo: Martin Claret, 2007.

PLATÃO. Timeu-Críticas. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. 2011.

PRECIADO, P. R. Um apartamento em Urano. São Paulo: Zahar. 2019.

RANCIÈRE, J. De uma imagem à outra? Deleuze e as eras do cinema. Tradução de Luiz Felipe G. Soares. 2001.

Revista Espírita. Plínio, o moço - carta a Sura, Livro VII - Carta 27. 1859. In. <https://www.ipeak.net/pt/2673>

ROLNIK, S. Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2011.

ROUVROY, A.; BERNS, T. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: O dispar como condição de individuação pela relação? In: BRUNO, F.; CARDOSO, B.;

SARTRE, J. P. O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SPINELLI, M. O Daimónion de Sócrates, Revista Hypnos 16. 2016.

SOURIAU, E. Diferentes modos de existência. São Paulo: n-1 edições. 2020.

UNO, K. A gênese de um corpo desconhecido. São Paulo: n-1 edições. 2012.

VALENTIM, M.A. Extramundandade e sobrenatureza. Ensaio de ontologia infundamental. Florianópolis: Cultura e Barbárie. 2018.

VIDAL, F. E ORTEGA, F. Somos nosso cérebro? Neurociências, subjetividade, cultura. São Paulo: n-1 edições. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

ZUCKERBERG, M. Precisamos proteger a privacidade e a saúde mental das pessoas. Entrevista concedida a Bruno Capelas. O Estado de São Paulo, São Paulo, 26 set. 2019b. In. <https://link.estadao.com.br/noticias/empresas,temos-que-proteger-a-privacidade-e-a-saude-mental-das-pessoas-diz-mark-zuckerberg,70003026190>