



Irlim Corrêa Lima Júnior

Em metalugares: origem

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Edgar de Brito Lyra Netto

Rio de Janeiro
Agosto de 2020



Irlim Corrêa Lima Júnior

Em metalugares: origem

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof. Edgar de Brito Lyra Netto

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Profa. Luísa Buarque de Holanda

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Profa. Márcia Cavalcante de Sá Schuback

Södertörn University

Prof. Gilvan Luiz Fogel

UFRJ

Prof. Tito Marques Palmeiro

UERJ

Rio de Janeiro, 25 de Agosto de 2020

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Irlim Corrêa Lima Júnior

Obteve o bacharelado (2009) no curso de Letras Português / Grego pela UFRJ e, logo em seguida, graduou-se em Filosofia (2012) pela Universidade Católica de Petrópolis. Cursou o Mestrado em Filosofia pela PUC-Rio (2013-2015), na área de concentração de ontologia fundamental e fenomenologia, e o Doutorado em Filosofia também pela PUC-Rio (2016-2020), com uma tese versada na área de história da filosofia. Possui artigos publicados em revistas especializadas e realizou apresentações de trabalhos em eventos na área de Filosofia, inclusive na ANPOF.

Ficha catalográfica

Lima Júnior, Irlim Corrêa

Em metalugares : origem / Irlim Corrêa Lima Júnior ; orientador: Edgar de Brito Lyra Netto. – 2020.
429 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2020.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Metalugar. 3. Metafísica. 4. Evento. I. Lyra Netto, Edgar de Brito. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

À Marcella Lima.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Agradecimentos também ao CNPq, pelo auxílio que permitiu dedicação total a este trabalho.

Agradeço ao professor e orientador Edgar Lyra, expresso profunda gratidão pela acolhida e por toda sua dedicação a mim ao longo de tantos anos. Seus estudos e conselhos me conduziram durante o percurso que cobre o Mestrado e o Doutorado; suas perguntas em aula abriram o caminho desta tese; e não há como mensurar o que lhe devo por todo apoio e orientação nessa jornada filosófica.

Ao Departamento de Filosofia, com seus professores e funcionários, pelo trabalho e dedicação em levarem adiante, com alta qualidade, a pesquisa e o ensino.

Aos meus pais, Irlim e Rose, pelo amor de uma vida inteira. Aos meus irmãos, Bernardo e Lydianna, pela amizade e convívio. Um agradecimento especial ao meu amigo Felipe Gall, há anos leitor atento dos meus escritos e solícito interlocutor nas reflexões filosóficas: muitas das páginas desse trabalho e pontos percorridos devo graças aos toques de suas ideias e sugestões de leituras. Devo profundo agradecimento de leituras críticas, atenção e referências a meu amigo Felipe Medeiros. Agradeço a outros amigos que preciso mencionar aqui por compartilhar com eles desse percurso de estudos filosóficos: Manu e Milla Frossard; Rose Lima e Valéria Ragazzi; Gustavo Deister, Leonardo Souza, Pedro Afonso, Fernando Lucas e Victor Hugo. Agradeço a estes amigos que conheço desde a infância e que ao longo dos tempos instilaram em mim o amor pelo saber, que é condição do pensamento filosófico: Fabio Lobão, Ronaldo Ferrito e Jorge Ricardo. Sou grato a Fabiano Nogueira pela amizade e a quem devo a conclusão dos meus estudos em Filosofia na graduação por causa de sua acolhida.

À minha esposa Marcella, pelo amor, amizade, companheirismo, na vida afetiva e intelectual, que sempre me são e me foram tão necessários durante o período de dar à luz às ideias por meio das reflexões e da escrita: foi na vida com ela que a gestação deste escrito se realizou; foi com ela dialogando constantemente que as conexões de ideias foram engendradas.

Resumo

Lima Júnior, Irlim Corrêa; Lyra Netto, Edgar de Brito (Orientador). **Em metalugares: origem.** Rio de Janeiro, 2020, 429 p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A forma desta tese é a de um longo ensaio filosófico. Ela atravessa o circuito das eras do pensamento metafísico, tendo por questão nuclear o que nela se define pelo conceito de *metalugar*. O termo *metalugar*, presente no título do trabalho, remete a uma estrutura labiríntica, ou melhor, à forma de um palíndromo feito não com letras, mas com signos e ideias cuja escrita e articulação convidam a travessias de pensamento pelo âmago de cada era metafísica. A escrita que se desenvolve nesse ensaio excursiona por giros especulativos e possui como inspiração o escudo de Aquiles, artefato e, também ele, uma espécie de *metalugar*, cuja fabricação pelas mãos do deus Hefesto, na *Ilíada*, inaugura no Ocidente uma imagem-concepção de mundo. A tese desenha-se na similitude do escudo heféstico, plasmada para pensar forças que imperaram metafisicamente desde as origens do Ocidente, desenhando mundos (ou melhor, *eventos*) que com base nelas se definiram. Compõe-se de três capítulos: 1) *Khôra*, metalugar onde a *phýsis* ganha os traços que lhe dão contornos inteligíveis; 2) *Díesis*, metalugar de onde emerge o absoluto, onde se inscreve a dúplici composição da *natura* e da subjetividade; 3) *Sýnkhysis*, metalugar onde se verte a tradução de Babel em caos turbilhante da produção das diferenças. A *khôra* de égide platônica, a *díesis* de égide cartesiana e a *sýnkhysis* de égide babélica formam uma tríade dos metalugares. A estruturação triádica da tese, em três capítulos, não se dá por acaso. Corresponde à intuição de que cada era da metafísica vem a ser dominada por um metalugar. Cada era desenha-se sobre a superfície de um metalugar e a ela corresponde a criação de um nome. O nome é como se fosse um escudo. A tese é, em outras palavras, um metalugar que cria nomes de metalugares, a partir dos quais se fiam os conceitos fundamentais que urdem cada era. O metalugar é, em suma, onde se desenha o evento de uma era, o útero de onde se dá a eclosão do seu ser e seu devir.

Palavras-chave

Metalugar; metafísica; evento.

Abstract

Lima Júnior, Irlim Corrêa; Lyra Netto, Edgar de Brito (Advisor). **In metaplaces: origin**. Rio de Janeiro, 2020, 429 p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The form of this thesis is that of a long philosophical essay. It crosses the circuit of the ages of metaphysical thought, having as its nuclear question what is defined by the concept of metaplace. The term metaplace, present in the title of the work, refers to a labyrinthine structure, or rather, to the shape of a palindrome made not with letters, but with signs and ideas whose writing and articulation invite the crossing of thought at the heart of each metaphysical era. The writing developed in this essay tours through speculative turns and is inspired by the Achilles shield, an artifact and, also, a kind of metaplace, whose manufacture by the hands of the god Hephaestus, in the *Iliad*, inaugurates in the West an image-conception of world. The thesis draws on the similarity of the hephetic shield, shaped to think of forces that have prevailed metaphysically since the origins of the West, designing worlds (or rather, events) that were defined based on them. It consists of three chapters: 1) *Khôra*, metaplace where *phýsis* gains the features that give it intelligible contours; 2) *Díesis*, metaplace from which the absolute emerges, where the double composition of *natura* and subjectivity is inscribed; 3) *Sýnkhysis*, metaplace where Babel's translation is seen in turbulent chaos in the production of differences. The platonic aegis *khôra*, the cartesian aegis *díesis* and the babelic aegis *sýnkhysis* form a triad of the metaplaces. The triadic structuring of the thesis, in three chapters, is not by chance. It corresponds to the intuition that each age of metaphysics comes to be dominated by a metaplace. Each era is drawn on the surface of a metalugar and it corresponds to the creation of a name. The name is like a shield. The thesis is, in other words, a metaplace that creates names of metaplaces, from which the fundamental concepts that weave each era are based. The metaplace is, in short, where the event of an era is drawn, the uterus from which the outbreak of your being and your becoming occurs.

Keywords

Metaplace; metaphysic; Event.

Sumário

Introdução: As genealogias do metalugar	10
1. <i>Khôra</i>	35
1.1 Genealogia da <i>khôra</i> : a origem do metalugar entre ser e devir no poema de Parmênides	35
1.2 <i>Aeon platonicus</i>	54
1.3 Dos agenciamentos cibernéticos no cosmos platônico.....	57
1.4 <i>Exáiphnes</i> : o paradoxo vertiginoso da abruptão.....	71
1.5 <i>Khôra</i> : o metalugar da desabruptão.....	82
1.6 À sombra da <i>khôra</i> : a transvirtuação da <i>phýsis</i> na metafísica aristotélica	109
Excursão I: Ocidente, Autômato	123
2. <i>Díesis</i>	148
2.1 Excídio da <i>khôra</i>	148
2.2 Apocatástase fáustica	168
2.3 <i>Aeon cartesianus</i>	199
2.4 <i>Ex anachoresi... †cogito†</i>	201
2.5 Ignição atômica da simultaneidade monádica.....	221
2.6 <i>Inter Deus et natura, sive</i> : a disjunção como metalugar da díese	246
Excursão II: Sinédoque, Babelômnia	272
3. <i>Sýnkhysis</i>	313
3.1 Exúvias da <i>díesis</i>	313
3.2 <i>Aeon babelomnes: Sýnkhysis</i>	336
3.3 <i>Sýnkhysis litterarum</i> : glossolalias de Babel	364
Epílogo: <i>Exousía</i>	399
Referências bibliográficas	420

Comum: origem e fim na circunferência de um círculo.

(ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας.)

Heráclito, *Da natureza*, frag. 19

De tudo isso o círculo é a causa originária.

(πάντων δὲ τῶν οἰούτων ἔχει τῆς αἰτίας τὴν ἀρχὴν ὁ κύκλος.)

Aristóteles, *Mecânica*, 847b

Não há nada estranho em ser o círculo a origem do maravilhoso.

(οὐδὲν ἄτοπον τὸ τὸ πάντων εἶναι τῶν θαυμάτων αὐτὸν ἀρχὴν.)

Aristóteles, *Mecânica*, 848a

Existe pelo menos um ponto em todo sonho no qual ele se torna insondável – um umbigo, por assim dizer, que é seu ponto de contato com o desconhecido.

Sigmund Freud, *A interpretação dos sonhos*

Introdução: As genealogias do metalugar

*Flúia a corrente do Oceano /
à minha volta, espumosa, com seu murmúrio indizível.
(περὶ δὲ ῥόος Ὠκεανοῦ
ἀφρῶ μορμύρων ῥέεν ἄσπετος:)
Homero, *Ilíada*, XVIII, vv. 402-403*

Em Metalugares: Origem é um ensaio quimérico formado da mistura de uma orexia ciclópica com uma volúpia hecatônquia. Toda obra é um artefato de origens insondáveis, de modo que é impossível rastrear definitivamente a origem desse ensaio megalomaniaco. Ainda assim, há sempre itinerários marcantes no processo de criação. Como toda tese, houve um projeto inicial, que versava sobre subliminares conexões virtuais entre princípios ontológicos basilares ao pensamento metafísico e tendências cibernéticas de controle que lhes seriam imanentes desde os primórdios. O teor das indagações e uma gama de ideias hauridas desse projeto são claramente perceptíveis ao longo do ensaio, sobretudo no primeiro capítulo, onde a figura do *piloto do navio*, em grego κυβερνήτης – quem domina a *arte da navegação*, κυβερνητική τέχνη – ocupa uma posição central no pensamento platônico. Outra vertente atuando na concepção do primeiro capítulo foi o texto de qualificação no qual dissertei sobre as transmutações do ἐξάφνης, o *súbito* ou *abrupto*, que revertem aporias e paradoxos inextrincáveis em irrupção da epifania noética rumo à esfera inteligível do ser, evento que se realiza apenas pela descoberta e desbravamento da χώρα, o *domínio* onde a realidade ontológica torna-se matriz do devir.

A esse texto de qualificação escrevi ainda um epílogo, intitulado *Da composição da khôra*, desenvolvendo, de acordo com as intuições que conectavam as origens da metafísica a tendências cibernéticas de controle, uma interpretação do conceito de χώρα em Platão como intuição mais remota daquilo sobre cujo campo de força teórico seria viável rastrear uma genealogia da noção de ciberespaço, pois, de uma ponta à outra se transicionariam os domínios cartográficos de pleno controle do virtual sobre o real. Afinal, se Heidegger um dia ousou preconizar que no poema de Parmênides a bomba atômica já explodira, então menos bombástica soaria a insinuação de que no *corpus platonicus* o ciberespaço já havia sido arquitetado. Sob a ótica desse epílogo escrito outrora, a

χώρα seria, portanto, a prefiguração metafísica do ciberespaço na razão e na imaginação da metafísica – ciberespaço não somente virtual, mas também físico: é o espaço sujeito ao domínio da racionalidade e do incessante controle, a composição cartográfica que mapeia imediata e integralmente o real.

Há outras origens. Um livro, ainda sem perspectiva de conclusão, chamado *Sinédoques*, cujo estilo e forma de pensamento – gerados durante o tempo que passava transitando pela periferia carioca em trem lotado e inundado pelo vozerio incessante de vendedores ambulantes – influenciaram enormemente a escrita em torno da qual se desenvolve esse ensaio... Além disso, textos e ensaios escritos sobre temas díspares, mas que tinham um plano de fundo de questionamentos transversais contendo intuições nodais convergentes. Escritos que, por exemplo, versam sobre o conceito de φύσις em Aristóteles; as metamorfoses e conversões do dionisiaco em violência trágica em *As bacantes* de Eurípides; a duplicidade entre as noções de espontaneidade e automação inerentes à palavra αὐτόματος na poesia de Homero e Hesíodo; o delírio patogênico do sublime em Longino; a orgética como núcleo de formação da *persona* heroica na *Ilíada*; a força harpíaca de arrebatamento do pensamento rumo ao inteligível em Platão; a lógica do *fármaco* sob a patologia da vingança na *Medeia* de Eurípides; o complexo de formatação psicogênica das subjetividades pelos dispositivos tecnológicos e algoritmos na era das redes sociais e dos *smartphones*; os desdobramentos da sociedade de controle com a ubiquidade da internet e do agenciamento instantâneo do capital, traçando um diagnóstico do mundo contemporâneo à luz das reflexões de Marx e Deleuze; a ortografia cibernética da realidade como simulação de controle na leitura do conto *Memória do mundo*, de Italo Calvino; as raízes ontológicas da modernidade a partir da *Gestell* (*composição*) heideggeriana, conceito pelo qual o filósofo alemão define a essência da técnica... São esses alguns textos avulsos cujas ideias foram incorporadas à labiríntica quimera que escrevo agora.

Contudo, se houve, na fase de gestação das ideias – anterior à produção textual – um momento abrupto, um salto excêntrico de *originação epifânica*, foi um evento que sucedeu a mim fora desse âmbito costumeiramente designado como realidade, pois veio a mim como um sonho. O sonho não é lugar nenhum. A rigor não há topologia do onírico porque os sonhos são dimensões onde

experiências não são experiências, pensamentos não são pensamentos, ações não são ações, alteridades não são alteridades, a consciência não é consciência, o ego não é o ego, corpo não é corpo, sombras não são sombras, lugares não são lugares. Sonhos são portais demoníacos que podem abrir ou fechar *metalugares*, domínios que dão origens a mundos, séculos e geografias inteiras nos interstícios ocultos à realidade.

Na época que me aconteceu o sonho, passava por uma fase difícil da vida, de grandes tensões e crises constantes de ansiedade com inúmeros efeitos somáticos. Fiquei paranoico com a ideia de morrer a qualquer momento e a sensação de subitamente deixar essa vida me lancinava, muitas vezes minha mente simulando um ataque cardíaco ou dores diversas pelo corpo. Conforme melhorava no tratamento, conseguia dormir mais profundamente, pois, antes, varava a noite em estado de insônia. Certa noite, então, aconteceu-me o seguinte sonho, que narrarei resumidamente. Encontrava-me no prédio onde vivi a maior parte da minha vida, no Méier, bairro do subúrbio do Rio; só que, em vez de estar em casa, isto é, no apartamento dos meus pais, percebi que estava em outro apartamento, de mesmo andar, mas no bloco da frente, olhando, da varanda deste local, meu apartamento. Ver minha casa pelo lado de fora, por uma perspectiva outra, olhando com meus olhos mas de lugar exógeno, causou-me uma sensação de estranheza – retrospectivamente, ao recordar do sonho assim que acordei, a sensação era como que, ao olhar para minha casa do lado de fora, visualizasse uma espécie de mônada onde crescera minha substância vital, o lugar que de alguma forma se traduzia em redoma da *essência* que continha minha origem. A vizinha dona do local, subitamente, apareceu flagrando-me em seu apartamento e me ameaçou de processo por invasão. Retorqui dizendo palavras de que não me recordo. Senti sua imagem e suas palavras pesarem sobre mim como se estivesse num planeta alienígena, com gravidade multiplicada. Enfim, emergi do sono, mas, antes que abrisse os olhos e despertasse para a realidade – estando ínsito nesse *metalugar* entre sonho e realidade – ouvi, *de súbito*, uma voz dizendo a mim: *exousía*. Despertei assombrado, agitado, frenético. Ergui-me da cama correndo direto para consultar o dicionário da língua grega, pois não me recordava dos sentidos específicos da palavra, havia meses e meses que a escutara numa palestra cujo conteúdo praticamente nada gravara na memória. Fiquei completamente

perplexo pelo fato de que uma palavra que mal recordara, pertencente a um idioma arcaico cujo domínio me é limitado, ter surgido assim, do nada, sem que dela soubesse o significado, persistindo a impressão de que, nessa palavra e somente nela, possivelmente residisse a chave do enigma dessa experiência onírica na qual algo me mergulhara.

Os mistérios dos símbolos desse sonho repousavam nessa palavra grega: ἐξουσία, composta por derivação prefixal do acréscimo da preposição ἐκ/ἐξ – que indica *movimento de dentro para fora*, isto é, *de saída* – ao substantivo οὐσία, formado a partir do particípio presente (ὄν, οὔσα, ὄν, *sendo* ou *estando*, nos três gêneros) do verbo εἶναι, *ser* ou *estar*. No gênero neutro, a forma substantivada do particípio τὸ ὄν é o termo pelo qual se nomeia *o ente*, *aquilo que é ou está sendo*, *aquilo que se presentifica*, mais literalmente *o sendo* ou *o estando*. A palavra οὐσία, sem querer me aprofundar nos percalços da metafísica, ganhará gradativamente o sentido, na tradição filosófica, de *essência*, *realidade* ou *substância*, mas cobrirá também, por outro lado, os sentidos de *propriedade*, *bens*, *posses*, *riqueza*. De essência à propriedade, o sentido da palavra radica-se na noção de que por οὐσία deve-se compreender o solo fértil onde brota abundância de vida, nutrindo, assim, a existência com o ser e a vida com bens. No significado de essência, a οὐσία define-se como matriz poética do real de onde eclode a natureza, que cobre as coisas que são e que vêm a ser, mudando-se constantemente. A palavra ἐξουσία, por seu turno, significa: *poder de realizar algo*, *liberdade*, *poder*, *potência*, *possibilidade*, *faculdade*, *magistratura*, *autoridade*, *abundância de bens ou posses*... Se tivesse que ousar cometendo uma violência à gramática, verteria ἐξουσία como *exsência*: *exílio da essência*, *êxodo do real*, *saída do ser*, *evasão do domínio vital*.

Essa palavra, assim, desenha um movimento de exílio das dimensões do ser, de transgressões de fronteiras metafísicas, de transbordamentos para fora dos interregnos da imanência e da transcendência. Rumo aonde? No sonho via minha casa pela perspectiva exterior, meu olhar, pois, vertendo-se em metáfora de um não-lugar exógeno em direção ao solo nutriz do meu lar. Fora de casa, fora da propriedade, fora do domínio, fora da essência – onde meu corpo onírico instalava-se? Isto que eu estava sendo não seria a materialização de uma *exousía* que me atravessava? E, com efeito, nesse deslocamento, eu flexionara-me – por

ação de uma força demoníaca de tez onírica – desdobrando-me em potência exógena ao lugar que simbolizava o solo essencial onde fora gerado e nutrido. Convertera-me numa potência de exoneração de minha vida, de um estranhamento radical de lugares familiares, de desterro das raízes, expropriação para longe dos domínios maternos. Sob a força compulsória do exílio, a exclusão do lugar de origem transformou meu olhar em potência visionária da extrusão que desentranhou, desse mesmo lugar, o apalavramento da ἐξουσία, a *deslugarização* dos lugares rumo a não-lugares algures. Após o sonho, exilada do lugar originário, a minha vida, durante o longo período de gestação desse ensaio, passou a gravitar em torno do recolhimento de esforços a fim de que alguma dimensão ínsita alhures entre mim e além de mim se transformasse em veículo para conceber uma forma de pensamento ao sonho daquele poder que se imprimiu, com voz inaudita e obscura, na eclosão da palavra *exousía*. Desde então, transitando entre leituras e escritas, segui farejando por um invisível fio de Ariadne, com a esperança de que, percorrendo o árduo labirinto das intuições e de seus desertos, lograsse traduzir a onírica epifania da *exousía* em metástases insólitas de criação de pensamento. Pensar logo se me converteu em traduzir a escrita em úteros de gestação de conceitos amiúde similares aos simulacros oníricos, de transcrever na tecedura textual a incubação de algo irrastrável além das origens, de modo a sondar o insondável, pensar talvez o impensável que me obsedava pelas frestas entre sonho e realidade – verter, pois, a *exousía* em elusivo metalugar da escrita em pensamento.

Ao provocar imediatamente uma ruptura drástica com as ideias anteriores e, por conseguinte, desencadear uma mudança de curso brusca, esse evento onírico de origem insondável é que, no fundo, deu origem a esse ensaio que persegue a escrita da *exousía*, a grafia da *exsência* proscrita ao ser, o exílio das origens rumo a metalugares.¹

¹ É justo com o leitor que eu ofereça algumas palavras sobre o termo *exousía* (ἐξουσία), que cobre os sentidos acima arrolados. Corrente no grego, em Platão, ela figura em diversos diálogos, mas, para cravar mais precisamente seu sentido filosófico mais essencial nos textos platônicos, recorro ao *Primeiro Alcibíades*. Lá, as especulações giram em torno do *cuidado de si* (ἐπιμελεία ἑαυτοῦ) e da *arte/técnica da virtude* (τέχνη τῆς ἀρετῆς), possuindo simultaneamente como condições de possibilidade e metas últimas, o *governo de si* (ἄρχειν ἑαυτοῦ) e o *governo sobre a cidade-Estado* (ἄρχειν τῆς πόλεως). A consumação de modo dúplice dessa forma de vida constantemente ativa e atuante no aperfeiçoamento de si próprio só é viável com a realização na alma da σοφροσύνη, quer dizer, a *sabedoria* que possui o valor da *prudência e da moderação*. Modulando a alma do indivíduo, ao se alojar no núcleo de sua vida e de seu pensamento, esta sabedoria consiste na

Em que sentido esse escrito é um ensaio? Forjando uma estranha expressão sintética da qual lanço mão justamente como ensejo para traduzir em imagem o pensamento que se desenvolverá adiante, é um ensaio ideográfico de fabricação *cosmopoética*.

A escrita desenvolve-se nesse ensaio excursionando seus movimentos especulativos, possuindo como inspiração primígena o escudo de Aquiles, artefato

potência do intelecto em conduzir, movido pela paixão erótica do amor à verdade e à justiça, as ações, dominando desejos e paixões. No *Crátilo* (411e-412a, p. 61-62), Platão tece, para a palavra σωφροσύνη, a etimologia σωτηρία φρονήσεως (*conservação da razão* – e, por sua vez, a *razão*, φρόνησις, se derivaria de φορᾶς ῥοῦ νόησις, *intelecção do fluxo e do movimento*), de modo que a σωφροσύνη poderia ter o sentido de conservação da potência de intelecção do fluxo e do movimento – e, pensada no âmbito da ação como preservação da potência do intelecto que domina desejos e paixões, equivalente à noção de *conatus* spinozista. Mas apoderar-se dessa sabedoria não se realiza sem que o indivíduo se conheça a si mesmo, pois, como poderia possuir a ciência política de governo sobre uma multidão, sem que antes não conhecesse como comandar a si próprio? A condição da ação e da sabedoria políticas residem no γνῶθι σαυτόν, o *conhece-te a ti mesmo*, que se realiza no *cuidado de si* e na *técnica da virtude*. Ambas passam pela ascese contínua de reflexão que segue em busca do conhecimento da alma através da arte erótica e dialógica diante do amado, como se mirasse sua própria imagem mesmo refletida nos olhos da alteridade. Diz Sócrates: “a sabedoria consiste em conhecer a si mesmo (σωφροσύνη ἐστὶ ἑαυτὸν γινώσκειν)” (PLATÃO, *Primeiro Alcibíades*, 131b, p. 134-135.) Conhecendo a si mesmo, o sujeito garante a plena capacidade de traduzir suas ações políticas conforme a sabedoria e a justiça. Ao longo do texto, Sócrates recorre a três campos de analogia para pensar a σωφροσύνη: medicina (relativa ao corpo), cibernética (relativa à alma), *pólis* (confluência corpo-alma), sendo que esta tríplice exemplaridade retoma a definição do αὐτός ἑαυτός (*o si mesmo*), sendo ou *corpo* ou *alma* ou *ambos*. Na vida política, corpo e alma devem ser conectados de forma virtuosa, pois o governo dos outros passa, como dissemos, pelo governo de si, uma vez que a potência da *autarquia* é a condição de possibilidade de governo. Esse autodomínio exige o autoconhecimento, que é uma reflexão constante de si em confrontação com a virtude, de modo que a *alma* (como *vida* e *existência psíquica*) espelhe a virtude. E qual é o grande perigo de se lançar na esfera pública prescindindo-se de tudo isso? É neste exato ponto que a palavra *exousía* aparecerá várias vezes para marcar a ideia de uma *potência* que, deixada sem limites e absolutamente livre, incorre no avassalador descontrolo dos desejos e paixões: “Assim, o que precisas alcançar não é a *potência* (ἐξουσία) ou *poder* (ἀρχή) para fazer o que desejares contigo ou com a cidade, porém justiça e sabedoria. (οὐκ ἄρα ἐξουσίαν σοι οὐδ’ ἀρχὴν παρασκευαστέον σαυτῷ ποιεῖν ὅτι ἂν βούλη, οὐδὲ τῇ πόλει, ἀλλὰ δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην.)” (PLATÃO, *Primeiro Alcibíades*, 134c, pp. 146-147.) Podemos, então, compreender esse diálogo como a busca dialógica de se conter a *exousía* dentro de limites definidas pelo cuidado de si e pela sabedoria. Transgredindo tais circunscrições, a *exousía* tende a verter-se em tirania e à *hýbris* – ou seja, ao domínio do corpo sobre a alma, das paixões sobre o intelecto, fomentando a pleonexia e a sede de poder irrestrito. A virtude ética e política reside, portanto, em conter e domar a potência disso que recebe o nome de *exousía*. Haja vista ser todo o *corpus* platônico atravessado pela teorização política, a questão nuclear de sua filosofia talvez consista em fundar, com a força do pensamento especulativo, a sabedoria como *domínio* (*khôra*) que dê limites justos à *exousía* do poder político. No diálogo *Primeiro Alcibíades*, os dois únicos personagens são materializações do domínio da sabedoria (Sócrates) e da *exousía* da sede voraz de poder político (Alcibíades). A tragédia da vida Sócrates começa, bem antes do seu julgamento e condenação à morte, em ter sido incapaz de dominar o ímpeto do seu amado.

cuja fabricação pelas mãos do deus Hefesto – mestre da metalurgia e da técnica –, com a orquestração de seus autômatos agenciando tarefas coprodutivas, inaugura no Ocidente uma imagem do mundo. O ensaio desenha-se na similitude com a poeticidade do escudo heféstico, com a diferença de que em sua superfície a escrita inscreve os metalugares da trajetória do pensamento metafísico – incluso aquilo que se desenha como pós-metafísico, o qual só vigora, naturalmente, na confrontação com a metafísica. O ensaio, pois, é um escudo de Aquiles plasmado para pensar forças que imperaram durante a metafísica, desenhando mundos que se definiram com base nelas. A expressão “ensaio ideográfico de fabricação *cosmopoética*” delinea a ambição de plasmar, com o buril da escrita, a superfície textual de uma sinergia de ideias entrelaçadas na criação imagética dos mundos que a metafísica produz atravessando-os.

No escudo de Aquiles nasce o *cosmos*: o mundo surge plasmado numa superfície imagética, uma composição icônica da realidade circundada pelo eterno fluxo cíclico do Oceano, em cujas margens circulares as fronteiras do ordenamento cósmico circunscrevem, impondo limites e medida, a realidade plenamente contida em sua essência. O escudo é um gênero de metalugar prototípico que inaugurou, na poesia homérica e, por conseguinte, na tradição ocidental, uma ideia protometafísica de realidade, sob a composição ideográfica de desenhos, contornos, disposições, traços e narrativas que formam um holograma simbólico do real, a imagem que dá à luz o mundo. A imagem de mundo é a produção da protoideia de mundo, sendo o conceito um desdobramento abstrato de um campo imagético onde o real se define pela correlação de forças e pela orquestração diegética de seus ícones.

Na criação do escudo é que o poder heféstico se manifestará em sua plenitude: a potência de imprimir uma imagem que transcenda a imagem e ganhe vida graças ao movimento que lhe é transferido pela mídia poético-narrativa da voz do aedo. O escudo possui vida própria, assim como o mundo, e por isso, tanto o mundo quanto o escudo são criações poéticas dotadas de vida, sendo, portanto, *autômatos*: possuem a potência *espontânea* que lhes infunde o poder do movimento, sinal de vida. O escudo é um artefato cósmico no qual mundo se plasma na poeticidade de um autômato vivo – mesmo que em Homero a palavra

κόσμος jamais signifique *mundo*, mas *ordem, ordenação, composição*, de sorte que a noção de mundo é uma imagem protoconceitual privada de nome.

Das mãos de Hefesto e dos agenciamentos de seus autômatos, o *cosmos* não nasce, porém, como uma representação sintética da totalidade. Antes, a virtual noção de totalidade que se expressa na imagem cósmica é uma composição alegórica cênica da vida, moldada e emoldurada em consonância com as valorações viscerais da época homérica, seguindo o ritmo de suas hierarquizações e os enquadramentos sociopolíticos sob a égide das principais forças hegemônicas que regem o universo. Não vigora a esquematização da representação cartográfica, mas sim a composição de um plano iconográfico. A imagem de mundo não desenha um mapa que corresponda à realidade, os territórios ali não desenhavam senão os contornos simbólicos de uma terra inexistente, seus mares jamais seriam passíveis de ser singrados em nenhuma odisseia. Como artefato protometafísico de feição técnico-poética, o *cosmos* é a transfiguração da *vida* (ζωή) em um holograma imagético, em cujo âmbito as figuras singulares ganham, com movimento e ação, *vida* – sendo, portanto, cada qual, de modo imagético, um *vivente*, ζῶον –, integrantes de uma tessitura cósmica que compõe, em sua abrangência, a ideografia pela qual se exprime a *essência* do real, οὐσία plenamente plástica, poética, indefinível – e por isso mesmo *inominável*, sem nome, intraduzível na linguagem metafísica, sendo uma *essência* sem realidade ou substância, uma *essência inessencial*, *essência não essencializante*, a fulguração de uma vida imagética gerada pelo gesto cosmogônico de uma *exousía* heféstica, de pura poeticidade. A potência heféstica dobra os metais, convertendo-os em metalugar onde a *essência* iconográfica do real será composta sob o desenho de uma sinédoque simbólica, abarcando o mundo, o ciclo da vida e da natureza.

A imagem do mundo homérico, no escudo de Aquiles, divide-se em dois planos principais: o domínio da natureza e o domínio da vida dos mortais. Respectivamente, φύσις, domínio daquilo que se gera de forma espontânea, e βίος, o domínio daquilo que se engendra pela ação humana – não que consistam em realidades paralelas rescindidas entre si, mas dimensões que, por mais entrelaçadas que sejam, possuem dinâmicas e configurações radicalmente

diversas. A fim de não nos demorarmos em extensas citações, parafraseio a descrição da imagem do mundo heféstico estampada no escudo de Aquiles.²

Os versos iniciais insculpem o domínio da natureza, com Hefesto desenhando na superfície as imagens da terra e do mar, do firmamento, com o sol e a lua, além das estrelas, aglomeradas em suas respectivas constelações. Esse domínio, naturalmente, não é uma realidade estática, pois a composição do desenho cobre a duração temporal do dia e, com a série de constelações, as estações do ano. Um silêncio espantoso impera na descrição das imagens, a exclusão por completo das divindades – os astros carregam apenas nomes de deuses, mas não figuram como deuses. O domínio da φύσις silencia-se quanto aos deuses, não havendo para eles, na geografia heféstica, lugar no mundo. Lugares como o Olimpo, morada dos deuses que governam as estâncias da realidade, são apagados desse mapa cosmogônico, bem como o Hades, o mundo dos mortos. A cosmografia imagética de Hefesto cria a imagem do real como mundo da vida, o espaço de ideografia que é abertura da visibilidade de traços semifenomênicos. A urdidura cósmica das relações se tece na força do visível – com suas formas e narrativas – reinando sobre a realidade. A visão filosófica da natureza, virtualmente desligada de caracteres divinos, se inscreve de forma embrionária no escudo.

O domínio dos mortais enceta-se com o desenho de duas belíssimas cidades que vivem situações antagônicas: paz e guerra, as duas extremidades da situação da vida política, cobrindo, por conseguinte, o ciclo da existência coletiva dos mortais, já que ditam o ritmo das ações e das atividades relativas a cada tempo. Na cidade que atravessa o período de paz, realizava-se a celebração de um matrimônio; a multidão em polvorosa aglomerando-se no mercado da ágora, enquanto acontecia a contenda entre dois cidadãos pelo preço a ser pago por um crime de morte, exigindo ambos a intervenção de um juiz. A outra cidade vive a árdua realidade da guerra, com o cerco do exército invasor, que discute se pretendem tudo devastar ou partilhar as riquezas a serem pilhadas; não se rendendo, os cidadãos tramam uma emboscada, enquanto os demais defendem de cima das muralhas – é nesse contexto que surgem duas figuras que excedem o tamanho dos mortais, as divindades Ares e Atena, plasmadas com ouro para

² Cf. HOMERO, *Ilíada*, vv. 478-608, pp. 425-429.

refletir sua grandeza e imortalidade, guiando os exércitos no campo de batalha; narra-se a emboscada, novas divindades são mencionadas, *Discórdia*, *Tumulto* e *Morte*; seguem cenas sanguinolentas de decepamento de membros na batalha. O domínio dos humanos prossegue, mas precisamos frisar alguns elementos essenciais na composição orgânica da realidade desenhada aqui. Guerra e paz ditam o ritmo cíclico da existência dos mortais, como dissemos. A cidade da paz pode celebrar o matrimônio, confluência entre dois ramos familiares, cada qual um γένοϋς, para a transmissão de carga genética em produção de um novo gênero de seres humanos. A simbologia do matrimônio exprime a geração de vida que mantém e revigora o universo político dos mortais. O epicentro da vida humana instala-se, contudo, na ágora, a praça que é o domínio da esfera pública, da composição política, das relações jurídicas e das disputas dos conflitos de interesses. Na praça a multidão reúne-se e, mediante essa aglomeração mesma, a ágora logo se converte em mercado, quer dizer, o lugar da realização das transações comerciais, da circulação de bens e produtos indispensáveis, operações que garantem a sustentação da vida humana e a manutenção econômica que possibilita a existência da *pólis*. A outra cidade atravessa o contexto da guerra e, nesse sentido, funciona como símile e sinédoque da Troia narrada por Homero – uma Troia que não é Troia, uma inominada cidade de similitude troiana, uma composição ideográfica que assinala a situação da cidade sitiada pelos gregos, de modo que a *Ilíada* virtualmente passa a integrar o escudo. Nesse sentido, é impossível não ver no escudo de Aquiles, graças à potência heféstica, a *exousía* de Homero para além dos domínios originários circunscritos pelo plano diegético de seu poema que gira em torno da ira de Aquiles. Homero, com isso, desentranha, pela potência imagética de sua narrativa, um gesto de exílio da *Ilíada* dentro dela mesma, abrindo no escudo o metalugar onde virtualmente desenha, com o cenário de guerra, a geografia cósmica onde se desdobra sua narrativa. Na deliberação dos invasores, por sua vez, se exprime a natureza dúplice da guerra: a devastação movida por vingança ou rivalidade e a empreitada motivada por interesses econômicos. As divindades realmente só figuram nesse contexto de guerra. Excluídas do domínio da φύσις e das demais esferas da vida humana, elas, a exemplo dos astros, parecem perder sua substância divina, traduzindo-se mais como forças inumanas avassaladoras que, desde as entranhas das paixões humanas, acendem o furor bélico, catalisando os ânimos para a guerra. Ares e

Athena, além das demais divindades, são mais figuras simbólicas que personagens reais.

Longe dos territórios da cidade, cenas agrárias desenham-se, reconectando os labores humanos aos ciclos da natureza: a lavoura da terra pelos agricultores guiando carros de bois; um rei carregando seu cetro enquanto inspeciona, plenamente satisfeito, a ceifa de seus campos por seus servos; uma vinha onde rapazes e moças recolhem o doce fruto que dará origem ao vinho, enquanto um jovem, no meio deles, entoa com sua voz melodiosa o *hino de Lino*³; e leões, enfim, atacando de surpresa os rebanhos de certos pastores. A cisão virtual do domínio da natureza e do domínio humano interrompe-se com essas cenas do campo, embora não por completo, afinal o campo é onde as heterogeneidades das duas esferas persistem, mas rege-se uma articulação que orchestra em conjunto suas ações e seus ritmos. Realiza-se uma *sinergia* entre as dádivas da terra e a obra humana, geração natural e produção civilizatória.

Apesar do campo se constituir como tessitura em cuja superfície se lavram relações entre tais domínios, salvaguardando, porém, suas diferenças, é a composição formada nos versos finais que desenhará profundas conexões, plasmando similaridades e ressonâncias que realizam a confluência entre ambos, com a fusão virtual entre a potência da poesia e a potência oceânica. Esse espelhamento só se verifica lançando nosso olhar para as imagens que finalizam a produção do escudo:

*Plasma um recinto de dança, ainda, o fabro de membros
[robustos
mui semelhante ao que Dédalo em Cnosso de vastas campinas
fez em louvor de Ariadne, de tranças venustas.
Nesse recinto mancebos e virgens de dote copioso
alegremente dançavam [...].
Ora eles todos à volta giravam, com pés agilíssimos,
tal como a roda do oleiro [...].
Cantava entre todos o aedo divino,
ao som da cítara, ao tempo em que dois salteadores a um tempo
cabriolavam, seguindo o compasso no meio da turba.⁴
Plasma, por fim, na orla extrema do escudo de bela produção*

³ Retomaremos a referência ao hino de Lino no texto de conclusão da tese.

⁴ “Cantava entre todos o aedo divino, / ao som da cítara, ao tempo em que dois / salteadores a um tempo cabriolavam, seguindo o compasso no meio da turba.” (vv.604-606) Estes versos, desde a Antiguidade, eram considerados interpolações tardias por acréscimo de versos extraídos da passagem da *Odisseia*, IV, v.17ss. Optamos pela conservação por conta de sua beleza, mas em nada prejudicaria a reflexão desenvolvida aqui caso os retirássemos, posto que o poético já se realiza na dança e na música, que acontecem mesmo sem a presença de um aedo cantando.

a poderosa corrente do Oceano, que a terra circunda.
 (έν δὲ χορὸν ποίκιλλε περικλυτὸς ἀμφιγυήεις,
 τῷ ἵκελον οἶόν ποτ' ἐνὶ Κνωσῶ εὐρείῃ
 Δαίδαλος ἤσκησεν καλλιπλοκάμφῃ Ἀριάδνῃ.
 ἔνθα μὲν ἦῖθεοι καὶ παρθένοι ἀλφεσίβοιοι ὀρχεῦντ' [...]
 οἱ δ' ὅτε μὲν θρέξασκον ἐπισταμένοισι πόδεςσι
 ῥεῖα μάλ', ὡς ὅτε τις τροχὸν ἄρμενον [...]
 τερπόμενοι μετὰ δέ σφιν ἐμέπετο θεῖος ἀοιδὸς
 φορμίζων ἄοιδῶν δὲ κυβιστητῆρε κατ' αὐτοῦς
 μολπῆς ἐξάρχοντες ἐδίνεον κατὰ μέσσοις.
 ἐν δ' ἐτίθει ποταμοῖο μέγα σθένος Ὠκεανοῖο
 ἄντυγα πὰρ πυμάτην σάκεος πύκα ποιητοῖο.)⁵

O poder heféstico plasma dois últimos *lugares*: o *coro*, χορός, um recinto de dança à semelhança do que Dédalo, construtor do famoso labirinto de Creta e arquétipo mitológico do mortal que domina com maestria a arte e a técnica – a τέχνη –, produziu em honra à Ariadne; e o Oceano, Ὠκεανός, rio de fluxo eternamente cíclico que circunda o mundo e, portanto, desenha as fronteiras do real. O *coro* é um dedálico lugar cravado no centro do escudo e, destarte, simboliza o epicentro labiríntico do domínio humano. Lá nesse labirinto de pura virtualidade, instala-se a dança de jovens girando como a roda do oleiro, traduzindo-se em imagem da vida humana em sua plena efervescência; e instala-se, no meio da multidão, o divino aedo, figura sinedóquica do próprio Homero – talvez ele também ali narrando a *Ilíada*, inclusive a fabricação do escudo com um aedo divino desenhado no coro cantando... –, de modo que o escudo é, a seu modo, uma mônada contendo infinitos mundos compactados em sinédoques poéticas... Digressões à parte, o coro é o *lugar* onde a música se funde às palavras do aedo, o canto divino ao som da cítara, de sorte que a poesia é *lugar* dedálico da gênese do mundo humano, o epicentro de seus acontecimentos e ações, o núcleo do devir que move e remove a realidade humana, a οὐσία eternamente móvel e mutante da vida dos mortais. A poesia são as águas que fazem girar o domínio da vida humana à semelhança da roda do oleiro.

Ao plasmar o Oceano na borda circular do escudo, o poder heféstico dá acabamento ao mundo inominado como um pleroma cósmico, definindo as fronteiras do ser como o fluxo perpétuo de águas que eternamente circundam o mundo. O Oceano carrega um nome divino, mas privado de substância real de

⁵ HOMERO, *Ilíada*, XVIII, vv. 590-594; 599-600; 604-608, pp. 330-332. Modificamos a tradução a tradução de Carlos Alberto Nunes a partir do texto grego da *Ilíada* retirado da seguinte edição: MURRAY, A. T., *The Iliad / Homer*.

divindade. Sua imagem simboliza a força oceânica do eterno retorno do devir; as bordas em cujo leito gira a *megapotência* de uma força que dá gênese ao pleroma cósmico, o mundo. Basta recordarmos que, segundo a poesia homérica, é a força oceânica a origem de todas as coisas, a gênese do real, pois é a fonte originária de onde surgiram os deuses e, portanto, do mundo como um todo.⁶

A figura oceânica circunscreve o real sob o domínio de uma *ciclogênese*, a força ciclogênica do fluxo eternamente cíclico do devir. A geografia do mundo é plana, mas não significa que o real seja imóvel, pois a força oceânica compõe as fronteiras do ser no eterno fluxo do devir, potência que gera vida ao gerar movimento, que gera poesia ao girar os seres.

A arte heféstica plasma o coro e o Oceano como os lugares de gênese do domínio humano e do domínio da natureza. A vida humana instala-se na substância móvel da poesia, nosso *húmus* nasce nesse domínio que, pela voz do aedo, inclui a música e a dança; a οὐσία da φύσις eclode na ciclogênese do oceânico, origem do real.

Se o escudo é o metalugar onde o real é plasmado, o coro dedálico simboliza o núcleo desse metalugar, que funciona como o epicentro do domínio humano. As semelhanças de movimento entre o coro e o oceano instituem entre ambos uma ligação profunda, como se do centro às bordas e vice-versa se tecesse um cordão umbilical de transfusão de fluxos, movimentos e energias. Esse cordão é o fio invisível da ligação entre poeticidade da vida humana e as forças ciclogênicas do devir, ambas confluindo e se fundindo nessa irradiação virtual. O *murmúrio indizível*⁷ da força oceânica, reverberando na voz do aedo e no som da cítara, é a fonte da gênese da poesia, da dança e da música. Na voz do aedo ecoa o estrondo do oceano; e em seu canto flui a potência oceânica. A roda do coro gira o fluxo ciclogênico e, simultaneamente, é girada por ele: o coro é o núcleo do ciclo poético do que reverbera na força oceânica ressoando-a e sendo por ela girado. A

⁶ “[...] o Oceano, [que é] a origem dos deuses (Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν)” (HOMERO, *Ilíada*, XIV, v. 302). Sobre esse tópico disse Platão: “[...] Homero, na tragédia, quando diz: ‘Oceano, origem dos deuses, e a mãe Tétis’, está a afirmar que todas as coisas nascem do fluxo e do movimento.” (PLATÃO, *Teeteto*, 152e, p. 207).

⁷ Conforme os versos de epígrafe desta introdução: “Fluí a corrente do Oceano / à minha volta, espumosa, com seu murmúrio indizível.” (περὶ δὲ ὅος Ὠκεανοῦ / ἀφρῶ μωρμύρων ῥέεν ἄσπετος:) Homero, *Ilíada*, XVIII, vv. 402-403, p. 258.

dança e o fluxo são movimentos que dinamizam o pleroma cósmico urdido no escudo.

O coro e o oceano são lugares *hipostáticos* que materializam a matriz energética de cada domínio (respectivamente, o humano e o natural); cada domínio corresponde a uma essência – οὐσία, em sentido não metafísico – que integra o pleroma cósmico, o real transfigurado em ícone plástico, puro plano da vida simulando-se em imagens. Cada hipóstase é um domínio que abre virtualmente uma infinidade de seres, ações, acontecimentos e diferenças. Entretanto, para que essa infinidade imagética enfim se conclua, e, com isso, se traduza em vida, é absolutamente crucial que a sinergia entre o coro do poético e a força genética do devir se *consubstanciem*, que se consuma o nexo umbilical de comunhão ciclogênica – que se realize, pois, entre eles uma σινουσία, *convergência de domínios* agenciada por uma transfusão de forças.

Das fronteiras ciclogênicas do oceano e do epicentro dedálico da poesia irradiam as forças que grafam o real. A plástica composição ideográfica do real, contudo, não paira no vazio, mas grava-se num metalugar, o escudo. O escudo é o metalugar onde se plasma o pleroma cósmico, é a superfície que cria a abertura uterina onde se inscrevem domínios, essências, agenciamentos, forças, energias, seres, acontecimentos, paixões, ritmos, poderes, relações, erupções, virulências, tempestades, vidas. Vidas imagéticas que, por se moverem por si mesmas graças aos influxos poéticos das forças ciclogênicas que geram vida, dão vida ao mundo originado na superfície de um útero metálico, o metalugar do escudo.

A gênese oceânica dos deuses na poesia homérica só se converte em criação de mundo, em imagem do real, no escudo de Aquiles. O plasma do fluxo oceânico, portanto, requer a potência heféstica, que domina artes e técnicas, para convertê-lo em geração de mundo. A ciclogênese do oceânico, assim, só dá origem ao pleroma cósmico na potência heféstica de dobrar a matéria e imprimir-lhe formas e movimentos, mas nada disso pode assomar sem que o escudo se fabrique como metalugar para desenhar no ideograma da realidade o pleroma cósmico. Essa potência heféstica não é senão consanguínea à potência metafórica – diegética e imagética – da poesia homérica. A voz do aedo divino funde-se, assim, à performance da obra metalúrgica. O metalugar onde se plasma o real se

desdobra nessa dúplici poeticidade de fusão entre a voz e obra, texto e técnica: criação poética que dá gênese a mundos⁸.

Em metalugares: origem é um ensaio-artefato, uma obra formada pela confluência de forças ciclogênicas e dedálicas, um labirinto de ciclos e reciclagens criando nomes de metalugares. O nome do ensaio é, de certo modo, uma ciclogênese labiríntica, uma vez que possui a forma de um palíndromo. *Em metalugares: origem* reverte-se, pois, em *me giro, ser: a gula tem-me*.

Por si, esse título, simultaneamente uno e duplo, não explicita nada, restando em mistério. Uma justificativa somente poética não seria, contudo, suficiente: por que a tese recebeu especificamente este nome? Há principalmente dois motivos. O primeiro é pelo fato da palavra *metalugar* ser o principal conceito

⁸ Após tudo isso, poderiam insistir em me perguntar: o que, afinal, é um metalugar? E que lugar tem o metalugar na filosofia, ainda mais a contemporânea? É a mera gênese de um nome? Um estranho arcaísmo arquiconceitual? Uma metáfora poética? Uma ficção metafísica? As dimensões mais marginais do pensamento filosófico, beirando ao mítico, ao onírico, ao indecifrável? Ponho estas questões, novamente, como quem também reconhece desconhecer os limites da filosofia e do seu próprio pensamento. Confesso que, passados anos de itinerário filosófico, permaneço nas imediações da ignorância de Sócrates: só sei que nada sei do que possa ser filosofia, e talvez permaneça a vida inteira girando na órbita desse buraco negro que é não saber o que nos faz pensar. Nem Kant, afinal, soube nos ensinar o que é filosofia, de modo que reconheço não ser ninguém para me investir da autoridade de defini-la. A autoridade é o poder da *exousia* do pensamento, que, no caso, pertence exclusivamente à escrita. A princípio, sempre me bastou que se realize o pensamento num lugar para que aí se revele a realização da filosofia, tanto que me apaixonei pelo pensamento filosófico, aos quinze anos, com uma obra de poesia, a *Divina Comédia*. Ainda assim, mesmo numa resposta mal esboçada – e nada além disso sou capaz de oferecer ao leitor –, posso pressentir o que seja filosofar: ser atravessado por este evento extraordinário e estranho, a potência do pensar que nos transporta a um núcleo poético de onde jorram constelações de ideias e criações de mundos, como diriam pensadores como Platão e Benjamin. Esse evento nada fixa além do signo da obra. *Abyssus abyssum invocat*: a criação só é realmente plena quando a voz do escritor intercala-se no silêncio das águas sobre a face do abismo. A propósito, anelando dar ao leitor alguma última metáfora para poder pressentir o que é o metalugar, em sua relação com o pensamento filosófico, recorro à *Divina Comédia*. Lá, os filósofos banham-se no êxtase de habitar o limbo, esse lugar sem lugar que é um oásis de pensamento, que fica às margens do plano escatológico da vida e da história: nem inferno, nem purgatório, nem paraíso, nada definido. Lugar nenhum, mas que não é utopia ou distopia; lugar anômalo, estranho, o limbo é um buraco instalado na criação divina. E não seria, afinal, precisamente o limbo o “metalugar” dantesco da filosofia? Não é no limbo que o poético e o filosófico se confundem para que a potência do pensamento se dobre e desdobre num mesmo ponto de origem marginal às origens, de onde começa a trajetória de Dante? Para o poeta medieval, talvez não se posa pensar a fundo a própria vida e o mundo sem, antes, atravessar as dimensões do limbo. Assim, *sub specie extratemporalis*, a filosofia nada é senão o limbo como metalugar do pensamento abismando-se nas margens da criação.

que a atravessa. Ora, esta palavra, *metalugar*, eu a fabriquei justamente no momento de criação desse palíndromo que antecede à tese. A segunda razão de escolher esse palíndromo para ser o título é que, de certa forma, a própria tese, da maneira como foi construída, funciona como um palíndromo: não um palíndromo de letras, mas sim de ideias e conceitos, de forma que todo o percurso da escrita se constrói de forma circular e cíclica, abrindo a possibilidade de até ser relida ao contrário (na medida em que há uma série de intuições apenas plenamente expostas no fim que são determinantes desde o início). Assim, o fato do título ser um palíndromo é indicativo da forma peculiar do próprio ensaio. Enfim, além do fato de toda a tese girar ao redor da questão do metalugar (e, por extensão, dos metalugares), há também a ideia de que o metalugar é onde se abriga o evento de origem do ser e do devir em cada época do pensamento ocidental atravessado pela metafísica. Também neste sentido se justifica o conteúdo do palíndromo, já que, à luz da metafísica, ser e devir se originariam do metalugar. Não pude, portanto, pensar em título mais adequado, sendo que a própria tese funciona como uma forma de desdobrar o palíndromo, *explicando* seus signos semânticos constitutivos, que contêm, potencialmente, inúmeras ideias e conexões em estado comprimido.

E não somente a forma anversa do palíndromo se justifica, mas também sua forma inversa (*Me giro, ser a gula tem-me*). E isto por três razões: 1) se pensarmos na gula como expressão da voracidade que me fez atravessar com a tese milênios de pensamento; 2) se pensarmos, mais profundamente, que o próprio espírito ocidental é desde as origens, em Homero, impulsionado por uma *voracidade furiosa* (como procurarei mostrar com a figura do autômato nos textos de excuro); 3) se pensarmos estruturalmente, a forma anversa do palíndromo funciona para cobrir o arco da tríade dos capítulos, mas a forma inversa (na medida em que coloca a questão da gula como símbolo da voracidade que impulsiona o que subjaz à figura do autômato em direção à apreensão da vida humana, do mundo e da natureza) funciona para expressar a estrutura da tese pensada a partir dos excursos, que tematizam precisamente a voracidade que arrasta a mente ocidental.

O palíndromo é uma ciclogênese labiríntica – e nesse sentido, a tese mesma um *dedálico oceano*, um fluxo circular de ideias e pensamentos

percorrendo os meandros não lineares do pensamento. Este, inexoravelmente, inscreve-se na voracidade de desenhar um escudo heféstico dos desdobramentos da metafísica ao longo das eras. A tese é, assim, um metalugar que cria nomes de metalugares, e em cada metalugar se fiam os conceitos fundamentais que urdem cada era. O metalugar é onde se desenha o evento de uma era: é o útero de sua *eventuação* – o evento de onde se dá a eclosão do ser e do devir –, onde o feto de um pleroma – o real – é incubado e gerado.

A complexidade é imanente à feição labiríntica. Assim como Hefesto deu traços dedálicos ao coro que irradiava a potência sonoplástica do divino aedo, assim também convergiram e fundiram-se linhas de forças diversas trançando-se entre si. As linhas de força principais, muitas delas hauridas dos textos avulsos supramencionados, são: o metalugar da *khôra* platônica e suas *metástases* – transmutações que disseminam sua dominação sobre o real – em metalugares heterogêneos; as transmutações do *exáiphnes* (a *subitaneidade* essencial à filosofia platônica) em outras formas de *abrupção*; a inoculação de tendências cibernéticas nos fundamentos da metafísica e os desdobramentos dessa relação até à composição do ciberespaço; a figura do *autômato* como tensão pendular que existe entre *espontaneidade* e *automação*, constituindo o nó crucial da dobra entre natureza e técnica, *phýsis* e *tékhne*.

Esse último ponto é a razão pela qual intercalei os capítulos com dois excursos supramencionados (respectivamente, de nome: *Ocidente, Autômato*; e *Sinédoque, Babelômnia*), que introduzem temas cruciais ao desenvolvimento da tese, recuperando também ideias hauridas do escudo de Aquiles e do ateliê de Hefesto. Os excursos centram-se no problema do autômato, em cujo âmago se dá a tensão entre o espontâneo e o automático, o vital e o maquínico. O autômato é onde se realiza a gênese do humano – uma espécie de *protoconceito metantropotécnico* a partir do qual se forjará uma imagem-essência do humano, que se introjeta no pensamento ocidental e, portanto, na metafísica. Ademais, o autômato é a figura arquetípica para pensar a natureza artificial do poder estatal e a natureza anômala do capital. A tríade antropomorfia, Estado e capital forma a composição *metantropogênica* que constitui a *mônada ocidental*, estabelecendo sob essas figuras basilares as insígnias das linhas de força que tecem infinitudes de mundos possíveis a partir de seus próprios desdobramentos.

A estruturação triádica da tese, em três capítulos, tampouco, se dá por acaso. Esta estrutura impera pela intuição de que cada era da metafísica vem a ser dominada por um metalugar. As eras da metafísica são relativas ao domínio de um metalugar específico, de maneira que seriam três: a era sob a égide do metalugar platônico; a era sob a égide do metalugar cartesiano; e, finalmente, a era sob a égide do metalugar babélico. Cada era desenha-se sobre a superfície uterina de um metalugar, que nada mais é que a criação de um nome. O nome é um escudo. O nome de um metalugar pode vir à luz em seu tempo, e este foi o caso da metafísica platônica, erigida, segundo a interpretação que empreendemos, no conceito insólito de $\chi\acute{o}\rho\alpha$, *khôra*, que traduzimos por *domínio*⁹. A *khôra* aparece como metáfora arquiconceitual da captura da produção da natureza enquanto útero de composição conectiva do ser com o devir, do inteligível com o sensível.

Durante a era cartesiana, relativa aos tempos modernos, nenhum nome se confeccionou para traduzir o metalugar por onde singrava o pensamento. Os conceitos de *natura*, *substantia*, *realitas*, *subjectum*, *objectum* ou de *absoluto* não são senão planos ou estâncias que se inscrevem no metalugar. Ao metalugar da era cartesiana daremos, por razões que desenvolveremos na ocasião oportuna, o nome de *díese*, $\delta\acute{\iota}\epsilon\sigma\iota\varsigma$ – o *interstício* ou *intervalo* como metalugar onde se inscrevem a substância, o absoluto...

À era contemporânea, que nome dar? Perscrutar o nome do próprio tempo é da uma arrogância absurda. De fato. A escusa que, de improviso, poderíamos oferecer é que esse texto com que o leitor se depara é apenas um ensaio. Correto. A questão, porém, não se resolve tão facilmente, afinal, o rigor de pensamento logo se desfaria diante dessa atitude ensaística. Gerar o nome de sua era exige a poeticidade de uma *exousía* – não a expulsão do contemporâneo para fora de si, mas, antes, provocar o *deslocamento metafórico* que o desencrava de sua terra de origem para que, no exílio, descubra o nome pelo qual se traduz a si mesmo. Dentre todos os possíveis, não há, talvez, nenhum outro nome sob o qual se

⁹ Apesar de ser muito distante do que procurei pensar a respeito da *khôra*, vale a menção (a título de quitação de dívida de referência bibliográfica) ao texto de Derrida intitulado *Khôra*. Mas se em todo caso contraímos inconscientemente qualquer dívida com o texto de Derrida, é bom recordar que este jamais quitou sua possível dívida com a atenção que Heidegger dá à *khôra* em sua preleção sobre o pensamento heraclítico (cf. *Heráclito*, p. 342ss). Se Derrida deixa em aberto sua dívida com Heidegger, também assim procedo com ambos. Transportados das *endoxas* da vida rumo aos pensamentos, diriam os antigos que essa metáfora vertiginosa chamada pensar significa inexoravelmente sonegar imemoráveis e impagáveis dívidas com juros sobre juros.

identifique melhor a substância infinitamente quimérica do contemporâneo além do de Babel. Desentranhar o metalugar desse nome exigiu que eu extirpasse o contemporâneo da οὐσία babélica, digo, do nome Babel e de suas origens. A *exsência* do contemporâneo irrompe através da tradução do nome de Babel: o exílio de Babel na *onomatogênese* de sua tradução, que é a tradução do intraduzível. Fora preciso escavar a tradução de Babel – e a tradução de Babel é *sýnkhysis*, a *vertência/confusão*, o nome pelo qual traduzo, seguindo os vestígios arqueográficos da ruína de Babel na *Septuaginta*, o metalugar babélico do contemporâneo.

A tese, portanto, é composta de três capítulos: 1) *Khôra*, o metalugar onde a *phýsis* vai ser plasmada com traços que a desenham com contornos inteligíveis (a *khôra* platônica reverbera não só o metalugar do escudo de Aquiles, mas também o *coro* dedálico de Hefesto, tendo como ponto de convergência entre a esfera ideográfica do inteligível e a esfera oceânica do sensível); 2) *Díesis*, o metalugar anônimo de onde emerge o absoluto, onde se inscreve a face obversiva do real, a dúplice composição da *natura* e a subjetividade; 3) *Sýnkhysis*, o metalugar onde se verte a tradução de Babel em caos turbilhonante da produção das diferenças. A *khôra* de égide platônica, a *díesis* de égide cartesiana e a *sýnkhysis* de égide babélica formam a tríade dos metalugares.

Finalizarei a tese com o epílogo chamado *Exousía*, que é um metatexto sobre a forma triádica dos capítulos, expondo a estrutura triangular e circular da tese. Cada metalugar até então funcionou como uma espécie de escudo de Aquiles que produzi para desenhar cada era da metafísica. A tese é em suma um metalugar que abarca os três metalugares: o da *khôra*, o da *díesis* e o da *sýnkhysis*. Abarcando os três metalugares, a própria tese é o metalugar dos metalugares (sendo este também chamado de *exousía* – e, portanto, tanto a origem onírica da tese, quanto o fim que a conclui, revelando sua estrutura). Nesse sentido, o texto de epílogo constrói-se como um metatexto deste ensaio revelando a estrutura triangular dos metalugares e, além disso, seu movimento circular, que faz do todo um circuito palindrômico. No epílogo, pois, a tríade dos metalugares compõe o triângulo dos infinitos mundos possíveis dominados pelas dobras e pelos eventos da trajetória da metafísica.

Duas considerações importantes para me justificar ao leitor: a primeira relativa ao estilo da linguagem, incluindo o aspecto lexical, e a segunda à relevância do repensar o percurso do pensamento metafísico sob a perspectiva desse arquiconceito estranho que é o metalugar.

Seguindo as reflexões de Longino, a escrita deste ensaio busca se desenhar pela regência do sublime, não do belo (o qual possui a medida da perfeição e da clareza). O sublime é expressão de uma poética monstruosa e paradoxal; e é por força da anomalia dos questionamentos que tal estilo se desdobrará em consonância, procurando dar contornos aos saltos, giros e vertigens da complexidade que desejo pensar sob o nome de cada metalugar. A escrita mesma mira incorporar as dobras e os desdobramentos dos metalugares, suas dissoluções através das eras, suas irrupções abruptas, suas voragens vertiginosas e mistérios indecifráveis. Reconheço que a coisa soe, como ouvi de alguns interlocutores, barroca, labiríntica, complexa ao extremo, quando não beirando à alucinação... Acolho a crítica, mas, em contrapartida, redarguo que é por ter como motor do pensamento os metalugares – que, sob os auspícios das metáforas platônicas, excedem aos conceitos, extravasando para os domínios do inefável – que a regência do estilo sublime aqui se instala como intenção a ser perseguida, de modo a dar à luz um pensamento que é, por natureza, insólito. Reconheço, ademais, que a modalidade discursiva do sublime, que tomo por inspiração, é necessariamente imperfeita, como se equivalesse a uma critatura tipo o centauro, fugindo tanto à perfeição da forma humana quanto à de um cavalo, constituindo-se como a síntese da incompletude de ambos, assumindo simultaneamente, pois, uma dupla imperfeição. Mas é exatamente essa privação de perfeição, permeada de incompletudes mórficas e ontológicas, que define o centauro como figura de uma potência colossal que abre o campo da imaginação ao pensamento além da realidade fática. E quem deseja pensar centauros, como um dia pretendeu Nietzsche e como eu aqui faço sob o nome dos metalugares, não deverá também consumá-los de alguma forma na escrita? De modo semelhante, a complexidade labiríntica dos metalugares materializa-se no estilo mesmo da linguagem e através dela se revela. Escrevo, portanto, um ensaio dotado de uma monstruosidade de estilo, cheio de dobras e disformidades, que deseja dar forma, mesmo quando entremeada de anamorfoses, aos séculos contidos nas dobras dos metalugares.

Pela sublimidade da linguagem é, então, que intento pensar a mônada ocidental, a qual, mesmo atualmente, continua a envolver, com tênues e violentas formas de dominação, o mundo como um fantasmagórico hecatônquiros. Vivemos numa época de célere corrosão da mentalidade ocidental, que propaga o advento de um mundo multicultural em que abroham narrativas as mais variadas, impelidas por torrentes de movimentos epistêmicos de desconstrução e descolonização. Nesse cenário de desaparecimento terminal das metanarrativas da tradição filosófica metafísica, que relevância ainda resta em pensar a trajetória do seu pensamento, cápsula imaterial em que se encerra aquilo que se cifra pelo tão enigmático nome de Ocidente?

Para além das multilateralidades culturais, o horizonte histórico do nosso planeta ainda instala-se no marco zero de uma monstruosidade ocidental. Se não mais como *terminus ad quem*, mas como *terminus a quo*. Afinal, quem em tempos de ampla dominação política, econômica e tecnológica dos ditames gerados pela *ratio occidentalis*, que se constitui como infraestrutura do mundo contemporâneo, ousaria dizer que é obsoleto pensar a trajetória desses sistemas, bem como a arqueologia conceitual de suas ontologias? O mundo se desocidentaliza no mesmo grau de intensidade em que a dominação ocidental se espalha além dos limites estreitos da ocidentalidade, sofrendo fagocitoses múltiplas e irrevogáveis no mundo inteiro. Não que a multiplicidade cultural com isso se apague, mas seus mundos são acometidos inexoravelmente por perturbações profundas, que provocam metamorfoses e recomposições conformes aos imperativos das novas modulações dos sistemas de domínio.

A noite do mundo não existe sem ser o rastro de um atravessamento solar que conserva o calor de sua luz mesmo durante sua ausência no horizonte. A metáfora precisa ser bem entendida. Não é uma ode à mônada do Ocidente como se fosse expressão da solaridade do mundo, longe disso. Trata-se de reconhecer o diagnóstico de dominação que atravessa os tempos. Não se apaga do horizonte a razão ocidental, como não se apaga, com toda desconstrução possível, o império tecnológico das máquinas gerenciando a informação que circula em nosso mundo, bem como o sociometabolismo do capital impulsionando todos esses processos como sujeito automático que a tudo agencia. O destino da mônada ocidental nunca reduziu-se a ser, desde seus primórdios, a conservação de uma

substancialidade etérea como lastro de um etnocentrismo absolutista. Antes, o destino – ou o próprio devir – desta mônada, como campo de força, é a explosão virulenta que, se disseminando pelo mundo, infecta a imanência de cada partícula de ser, cada processo de constituição das singularidades, absorvendo a pluralidade do mundo da vida através de nexos infraepistêmicos de determinações ontológicas. O devir ocidental sobrevive aos seus estraçalhamentos pelo mundo afora, deixando como herança um oceano de infinitos mundos possíveis agenciados, para recorrer a outra analogia, por suas “cargas genéticas de programação intrínsecas”, que se alteram e se reescrevem contínua e diferencialmente em cada fibra de realidade. A relevância deste ensaio, pois, repousa em repensar a mônada ocidental ao pensar o que, com estranheza, diviso como os metalugares da metafísica. Com isso, buscarei justificar os movimentos de escrita e pensamento que inscrevem o que atravessa os tempos, mesmos os atuais, sem ser jamais suficientemente pensado.

E para dar lugar a algo que resiste a ser pensado, criam-se os metalugares: aí se escavam os eventos silenciosos dos tempos, que diagramam séculos inteiros. Pensar os metalugares representa fincar pés onde não podem ser fincados: nisso que excede as dimensões terrestres, do que no horizonte nunca se declina e jamais se revela, que é imagem ígnea da linguagem que move o mundo mesmo durante a noite, quando dormem as almas mergulhadas no calor úmido de seus mundos particulares; quero dizer, fincar os pés heracliticamente nisto, no rio de fogo da flama solar, que atravessa as imensidões do espaço e do tempo. Toda forma de pensamento que agora tencione se aproximar desse domínio heliotrópico tão arcaico e tão ainda vigente à luz do contemporâneo soa como arcaísmo ou, quem sabe, contaminado por um delírio onírico ou por uma linguagem confusa. Mas é na dimensão do inóspito que lança sinais a voz oracular. Talvez, tudo o que aqui se escreve não seja mais que isso: oráculos mergulhando as mãos nas vísceras dos tempos passados para vislumbrar futuros do pretérito imprevisíveis, imbuídos do escopo principal de pensar o não-lugar onde nossa era instala-se.

A morte da metafísica pertence a um mundo que não pode superar a metafísica como horizonte. O deserto do real contemporâneo, tão vivo em múltiplas narrativas cheias de vida, assemelha-se, com efeito, ao de uma famosa fábula de Jorge Luis Borges, em que a cartografia de um vasto império logra a

perfeição de criar mapas tão extensos quanto os territórios que intencionam representar, coincidindo ponto por ponto com tais territórios, culminando finalmente num mapa do império que cobre o império inteiro, absovendo cada singularidade. As gerações pósteras, considerando inútil a atividade cartográfica, abandonam o mapa, cujas ruínas jazem despedaçadas no deserto. A obsolescência do mapa, no entanto, parece resultar do fato de que, uma vez mapeado, o império ele mesmo sofreu uma silenciosa e terrível mutação. O mapa físico torna-se prescindível no instante em que a totalidade do império, mapeada, vira de súbito cartografia. A pele cartográfica fora então absorvida pela carne viva do império, tornando-se este imediata e espontaneamente um mapa vivo. O império devém em mapa, e o mapa em império. O mapa já não mais cobre o império uma vez que o império se descobriu um mapa. O mapa representativo só virou ruína porque o império transfigurou-se em sistema orgânico de automapeamento compulsório. O deserto inóspito que abriga as ruínas do mapa não é senão o deserto do real – a consumação do império sob a cifra do domínio da realidade. E se as gerações atuais, em transgressão dos tempos com a mente ocidental, descartam para o deserto as ruínas do antigo mapa metafísico, é porque não perceberam que o próprio império da imanência, com sua multiplicidade variegada, não extrapola os limites de ser, também ele, um devir desértico desse plano cartográfico. Pois, nos meandros dos tempos, a tradição metafísica nada mais fez do que materializar por conceitos a arte cartográfica, expandindo os limites dessa infinita cartografia até que os extremos do império se confundissem com os mapas. Quem sabe seja preciso novamente olhar para as ruínas fragmentárias desse mapa esquecido: quem sabe, talvez, devamos mirá-lo como quem pretenda fitar no espelho a si mesmo carregando atrás de si, como pano de fundo e horizonte, a paisagem árida de sua época; quem sabe, subitamente, não possamos também vislumbrar nas ruínas cartográficas, ainda que vertiginosamente e por entre reflexos, as ruínas desse nosso império há muito extraído dos mapas.

Em Metalugares: Origem, pois, é o ensaio de uma *exousía* que se multiplica criando metalugares. É uma potência da escrita que se verte em metástases onomásticas, pois consiste na *exsência* escritural que se urde na criação de nomes de metalugares, cada um deles também *exsências*. Assim, o ensaio é *exousía* em dois sentidos: no plano da escrita e no plano dos desdobramentos conceituais. A escrita é, enquanto ação de *exsência*, um processo de autocriação inominável de abertura como dinâmica para a produção de *exsências*. As *exsências* são, por seu turno, gerações onomásticas de metalugares que são desdobrados pela escrita traduzindo-se em composições de realidade ou mundo. A intuição do metalugar é o gesto de *exousía*: desentranhar o pensamento da essência vital para a eclosão de uma palavra, uma *exsência* que abre horizontes através dos metalugares.

Me giro, ser: a gula tem-me. Mutações e metástases que me atravessam transfiguram-se em seres ideográficos, quer dizer, em figuras sinérgicas que singram entre ideias e imagens. Durante o processo de escrita, forças ciclogênicas explodiram alimentando a voracidade de uma gula cosmo-fágica ou, mais precisamente, ontofágica: uma fome que devora mundos, realidades e conceitos. A orexia que me domou desde as profundezas de um metalugar onírico, de onde emergiu a palavra *exousía*, é a força ciclogênica que me moveu a escrita para além do ser e que a arrastou para além das origens nesse ensaio que se fabrica à imagem e semelhança do escudo heféstico, só que dessa vez não pretendendo plasmar uma superfície onde se traduza em imagem o mundo; mas sim a voracidade em criar nomes de metalugares – dimensões uteriais – que dão origem a eventos metafísicos onde se imprimiram eras e mundos.

A palavra *exousía* desaparecerá daqui por diante ao longo da obra, retornando apenas no texto de epílogo, mas as intuições dos metalugares sempre giram ao seu redor. A palavra metalugar, uma das traduções virtuais da *exousía*, surgiu-me simultaneamente à criação do palíndromo que dá título à tese, como disse antes. Conforme fui tecendo ideias a respeito da *khôra* platônica e suas *metástases khóricas* (a que chamarei adiante de *metakhóresis* ou *metacorese*), vi que a palavra que inventara antes, *metalugar*, exprimia perfeitamente a ideia que tinha do conceito de *khôra* e, ademais, cabia ainda como uma tradução poética para a *exousía*: cada metalugar, assim, é uma *exousía*, e a *exousía*, um metalugar.

Se a palavra metalugar originou-se da criação do palíndromo que dá título a este ensaio, todo o ensaio, portanto, move-se ao redor do palíndromo e do sonho da *exousía*. Nas viragens e nas voragens, nas voltas e reviravoltas, nas idas e retornos, nos ciclos e reciclagens, no devir e no revir, *Em metalugares: origem* é um dedálico palíndromo feito não com letras, mas com os signos das ideias, em cujas margens ciclogênicas da escrita nomes são gerados para criar exílios do pensamento nos metalugares.

1. Khôra

Assim a origem se apaga como um insondável declínio.
 (τὸς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.)
 Parmênides, *Da natureza*, frag.8, v.21

1.1 Genealogia da *khôra*: a origem do metalugar entre ser e devir no poema de Parmênides

O ser é a égide da divindade inominável. É, pois, na epifania inefável dessa deusa ignota que sobrevém a revelação do ser. Com efeito, o poema *Da natureza*, de Parmênides, dirige o pensamento àquilo que, pela via natural da vida e do tempo, ambos sob o jugo do devir, é impensável: o ser. Urde-se o plano da narrativa em primeira pessoa, a de um narrador-personagem que empreende uma viagem divina até a deusa sem nome. Não idêntico à *persona* de Parmênides, tampouco um personagem fabricado com caracteres definidos, o narrador é um *ego* metafórico vazio e abstrato, um meio de transporte noético sem face e sem nome através do qual o pensamento se translada à dimensão imperscrutável do ser. Um sujeito de pura indeterminação: privado de identidade, essa unidade egoica, irrastrável nas sinuosidades e singularidades das experiências, é a forma pela qual se performatiza a transmutação do pensar em dinâmica de traduzir-se em receptáculo que se potencie a receber em si o impacto da epifania do ser, conferindo contornos inteligíveis ao real. Sem essa transmutação, a viagem divina não se realiza e nem se credencia o pensamento a pensar o impensável. O sujeito ignoto é um espelho da deusa ignota: o sujeito sem face espelhando a epifania de uma face em branco, o inominado espelhando o inominável. Ao refletir a deusa, o sujeito ignoto transforma-se em interface metafísica do pensar absoluto que se dimensiona e se abriga na esfera noética do ser.

Assim, guiado num carro incandescente por éguas impetuosas rumo à morada do divino, âmbito da transcendência da pura inteligibilidade envolto em figuras e símbolos poéticos e imaginativos, após penetrar nos umbrais das veredas da noite e do dia, cujo portal é vigiado pela Justiça (Δίκη) – potência do equilíbrio e da justa medida –, o narrador-personagem do poema *Da Natureza* é conduzido por uma μοῖρα benfazeja à presença da deusa inominada. A *môira* cinge à deusa o

sujeito ignoto, que avança como auriga sendo transportado às dimensões extraterrenas por δαίμονες, forças demônicas que efetuam a travessia entre o plano mortal e o divino. Mais que uma mera entidade, seja una ou tríade, a *môira* representa a força inexpugnável e inextrincável que fia a tessitura do destino como a cadeia dos eventos no desdobramento do tempo, seja a urdidura do tecido global da vida, seja a partilha e arranjo dos acontecimentos singulares, distribuindo-os em quinhões específicos e individuados, tal como se fossem nós e trançados entre as linhas desse vasto tecido. Na ação dos demônios que propulsionam e pilotam essa passagem à região do divino, cumpre-se o desígnio da *môira* de que o véu da noite se retire ao olhar do auriga e que assome diante de si, em esplendor, a deusa, a fim de que esta lhe ofereça como dom a revelação de uma palavra sagrada, *mythos*, grávida do *intrépido coração da verdade persuasiva*:

1 É preciso dizer e pensar: o sendo [é] ser: pois ser é,
 2 e [o] nada não é; isto eu te comando a compreender.
 (1 χρῆ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι,
 2 μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.)¹⁰

A palavra sagrada – *mythos* – nesse contexto é a revelação do *ser*¹¹. No original, a estrutura frasal do primeiro verso segue uma construção paratática, difícil de ser deslindada, de modo que, para torná-la compreensível, faz-se mister uma dose de violência linguística e interpretativa no momento de traduzi-la, apelando para a introdução de assíndetos. O mito abre o plano do ser com o imperativo de uma necessidade, tal como a força de uma *môira* determinando o destino, que se impõe diante do sujeito que empreendeu a viagem: *é preciso dizer e pensar* (χρῆ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν). Nisso, subliminarmente, efetua-se uma verdadeira conversão da linguagem e da mente do sujeito perante a potência de uma epifania que se desvela aos seus olhos e ouvidos, transformando radicalmente sua compreensão do real: *o sendo [é] ser: pois ser é* (τ' ἐὸν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι). *Ser* se flexiona de forma dúplice, o que resiste à tradução: ἔμμεναι e εἶναι, respectivamente formas dialetais eólica e jônica do infinitivo do verbo *ser* em

¹⁰ PARMÊNIDES, *Da Natureza*, frag. 6, vv. 1-2, p. 30-31. Tradução modificada.

¹¹ No fragmento 2 a deusa já havia apresentado ao viajante as duas vias: “uma, para o que é e, como tal, não é para não ser, / é o caminho da Persuasão – pois segue pela Verdade –, / outra, para o que não é e, como tal, é preciso não ser, / esta via, afirmo-te que é uma trilha inteiramente insondável; [...]. (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, / Πειθοῦς ἔστι κέλευθος – Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ –, / ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι, / τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρόν·)” (*Idem, ibidem*, frag. 2, vv. 3-6, p. 22-23) Apesar dessa apresentação inicial da via do ser, é apenas no fragmento 6 que o ser se revela enquanto a única dimensão do acontecimento do real.

grego. Decorre isso de uma mera razão estilística, por causa da métrica? Ou haverá uma razão mais profunda? Sendo-nos possível o pensamento excursionar por divagações especulativas, com o intento de penetrar nos recônditos da morada metafísica, podemos tomar como ponto de partida, para a compreensão, o seguinte: em τ' ἐὸν ἔμμεναι, o *ser* cumpre, de acordo com nossa tradução, a função de predicativo do sujeito: *o sendo [é] ser*; em ἔστι γὰρ εἶναι, cumpre a de sujeito: *pois ser é*. A princípio, isso não parece significar absolutamente nada, mas pode ser uma chave de leitura para interpretarmos como que o ser, nessa dupla flexão linguística, se dobra em acontecimento do *haver*. A oração “o sendo [é] ser” não significa simplesmente, conforme o entendimento regular da tradição metafísica, *o ente é ser*. O particípio do verbo ser, τὸ ἐόν, não indicaria nenhum ente singular ou categoria genérica ou transcendental que contém todos os entes. Traduzimos por *o sendo* precisamente para exprimir a noção de acontecimento que atravessa o real como um todo, fluindo a cada instante, jamais como categoria abstrata, mas sim como aquilo em que se produz e se desenha, no *sendo*, a dinâmica da multiplicidade e do tempo, de forma que o *sendo* é a expressão ontológica da deusa para revelar a essência “energética” do devir traduzida à luz do acontecimento do ser. Deste modo, o sendo seria uma noção metafísica, perspectivada sob a dimensão desse acontecer, na medida em que desde o todo até cada singularidade tudo só há enquanto *está insito na vigência desse sendo*, o que abrangeria integralmente “as aparências que precisavam manifestamente ser, atravessando tudo através de tudo (τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα).”¹² O sendo é a permanência de um perpassar que perpassa o fluxo ininterrupto das aparências, permanência, a princípio, não de uma estância fixa e imutável, algo definível ou entitativo. A permanência do sendo é a alocação da multiplicidade do devir nas dimensões ontológicas da constância do haver real; as aparências, portanto, sendo engolidas pelo arco do acontecimento do ser, fora do qual é impossível haver algo. Nenhuma aparência pode se descolar do sendo, pelo contrário; só há tempo jorrando abruptamente no trâmite do perpassar do sendo, sendo que é indivisível. Assim, quando a deusa anuncia que *o sendo [é] ser* (τ' ἐὸν ἔμμεναι), ela revela a essência do sendo nas dimensões metafísicas de um haver ser, indexando o fluxo do devir, alojado espectralmente no sendo, ao

¹² *Idem, ibidem*, frag. 1, vv. 31-32, p. 20-21. Tradução modificada.

âmago absoluto do acontecer em sua indivisibilidade e de sua atemporalidade. Por isso que logo em seguida vem a explicação: “pois ser é, / e [o] nada não é (ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν).” O nada é o radicalmente impensável pois negaria de forma absoluta o âmbito do ser. Fora do ser, nada é possível: não há nada, o nada não há. A fórmula *ser é* significa simultaneamente: 1) *há ser*, lendo o verbo ἔστι em sentido “existencial”; 2) *ser é [o sendo enquanto sendo, uma vez que o próprio sendo é ser]*. Ao soar a expressão divina como *há ser* se desvela diante da mente do personagem humano a epifania do haver ser como unidade inefável do acontecimento indivisível que reúne e integra a realidade numa única esfera atemporal, a do ser. Mas, por outro lado, esse ἔστι γὰρ εἶναι ressoa também como *pois ser é*. Fazendo elisão da pontuação encontraríamos a seguinte oração composta: *o sendo [é] ser (ἔμμεναι) pois ser (εἶναι) é*. Há uma mudança de posição do infinitivo do verbo ser (predicativo do sujeito > sujeito), reforçada por uma mudança de variação linguística (ἔμμεναι > εἶναι). Essas mudanças podem ser pensadas como o sinal de uma metafísica transformação no dimensionamento do real sob a perspectiva transcendental do ser. Primeiro, instalando o sendo no evento supremo do ser, englobando o devir nessa esfera de oniabrangência (*o sendo [é] ser*). E, então, *pois ser é: é* não uma essência, algo definível, não uma identidade, um princípio, um conceito, um conteúdo, mas sim algo de mais simples e inefável: o ser é o sendo enquanto sendo, isto é, enquanto acontecimento ininterrupto e indivisível da esfera pura haver, em cujo “interior” as aparências atravessam sem cessar. Nisso o ser, pois, retorna ao sendo, mas desta vez como a apreensão intelectual do acontecimento do haver ser irradiando a fulguração do sendo. Não há sendo sem ser nem ser sem sendo. Na primeira oração o sendo é alocado na posição de sujeito para que o infinitivo ἔμμεναι, predicando-o, realize a indexação do sendo – aquilo cujo translado refere-se à dinâmica do tempo, do que é em vigência – à esfera atemporal e absoluta do ser. Na segunda oração, o sendo desaparece, talvez se tornando o predicado virtual do *ser é*. Substantivado, o ser é simultaneamente a expressão do acontecimento do haver, dação abrupta e sem fundamento, indicado pelo verbo ἔστι; e também exprime aquilo que necessariamente precisa ser reunido na linguagem e no pensamento ao circuito perpétuo do sendo, se considerarmos que o sendo seria aí um predicativo elíptico ἐόν. Sob essa compreensão, ser e sendo constituem uma dupla face de algo que poderíamos chamar de plano metafísico do acontecer, que

reúne, num movimento circular de eterno retorno e desdobramento, ser e sendo. O sendo é infletido à esfera do ser, ao passo que o ser há de sempre se flexionar à dinâmica do sendo. A razão pela qual o ser sofre uma *metamorfose* (ἔμμεναι > εἶναι) é o vestígio dessa perspectiva circular: o ser é transmutação do sendo no horizonte em que o tempo e o devir são suspensos perante uma absolutez indivisível e atemporal; por outro lado, o ser não se essencializa, não assume nenhuma identidade absolutamente heterogênea em relação ao sendo, e no momento de sua alocação na função de sujeito a mutação do ser em outra forma aponta que essa absolutez é sempre e necessariamente flexionada na tensão temporal do sendo, o que não concede ao ser se seccionar em absoluto do devir e nem que o ser mesmo constitua uma estância radicalmente outra. O ser é mutação metafísica do sendo em ser e do ser em sendo – e nessa relação não há brecha para que o ser fixe uma essencialidade para si diversa do sendo, por isso sua forma infinitiva é mutável, dualmente fluida, pois o ser é a eclosão dessa dúlice flexão, dobrando a atemporalidade eterna do acontecer em acontecimento que faz jorrar o devir no transcorrer das manifestações.

Mas como é possível a dupla flexão do ser, uma vez definido que seus predicados são constituídos de forma radicalmente metafísica e transcendente, exprimindo-se, no geral, em traços tão abstratos como indivisibilidade, invisibilidade, inteligibilidade, imaterialidade, imobilidade, imutabilidade e estaticidade?

1 Ainda uma só palavra resta da via
 2 como [ser] é: sobre esta há muitos *sinais*:
 3 que sendo ingênito também é indeclinável.
 4 Pois é um *todo monogêneo, impassível e sem meta*;
 5 nem nunca *era*, nem *será*, pois *é agora um todo junto*,
 6 *uno, contínuo*; pois que *origem sua buscarias?* [...]
 22 Nem é divisível, pois é todo homogêneo: [...]
 25 por isso, *é todo contínuo*: pois *sendo a sendo* acerca.
 26 Além disso, imóvel, *nos limites das grandes ligaduras*,
 27 *é sem princípio, sem cessação*, já que *origem e declínio*
 28 muito longe se extraviaram, rechaçou-os a *fé verdadeira*.
 29 *O mesmo no mesmo permanecendo, sobre si mesmo jaz*,
 30 *E aí permanece firme*, pois a *poderosa Necessidade*
 31 *mantém nas ligaduras do limite, entrelando-o ao seu*
redor,
 32 porque é a *Norma ser o sendo inteiro e sem término*. [...]
 42 Além disso, por um *limite extremo*, *é completado*
 43 *Totalmente, semelhante à massa de esfera bem redonda*,
 44 *do centro ao todo igualmente tenso*, pois nem algo maior,
 45 nem algo menor é preciso existir aqui ou ali. [...]

50 Aqui cesso para ti *um discurso fiável e um pensamento*
51 *acerca da verdade.*

(1 μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
2 λείπεται ὡς ἔστιν ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
3 πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρον ἔστιν,
4 οὔλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἠδ' ἀτέλεστον·
5 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
6 ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ [...]
22 οὐδὲ διαιρετόν ἔστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον [...]
25 τῷ ξυνεχές πᾶν ἔστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.
26 αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
27 ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
28 τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.
29 ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτὸ τε κεῖται
30 χούτως ἔμπεδον αὐθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη
31 πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τὸ μιν ἀμφὶς ἐέργει,
32 οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι. [...]
42 αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί
43 πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
44 μεσσόθεν ἰσοπαλές πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
45 οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆ ἢ τῆ. [...]
50 ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
51 ἀμφὶς ἀληθείης¹³

A última palavra sagrada da deusa sobre a via do *ser é* – que vale tanto para a compreensão sob a alternativa do *há ser* como para a do *ser é sendo enquanto sendo* (radicalmente diversa do ente enquanto ente, uma vez que a perspectiva do ente direciona-se e delimita-se pela noção de forma ou substância, de caráter entitativo) – tem como meta arrolar os predicados fundamentais dessa dobra¹⁴ ἔμμεναι > εἶναι em cujo circuito o ser se dá a acontecer. Predicados aqui não designam qualidades que se agregam ao ser, apenas expressam, como *signos* ou *sinais* (σήματα), a essência epifânica e absoluta de seu acontecer, o que, contudo, só pode ser vislumbrado graças à intuição noética que transporta a mente para o domínio *do discurso fiel e do pensamento que se acercam à verdade*. Dentre os predicados que se ressaltam no texto, *ingênito e indeclinável* – ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον – definem o acontecimento do ser instalado numa espécie de

¹³ PARMÊNIDES, *Da natureza*, frag. 8, vv. 1-6; 22; 25-23; 42-45; 50-51, p. 37-41. Tradução modificada.

¹⁴ A questão da dobra do ser procede das interpretações de Heidegger sobre o poema de Parmênides. Contudo, enquanto Heidegger toma como nexos fundamentais do ser a dobra entre *ser e ente* (ἔμμεναι e τὸ ἐόν, respectivamente), procuramos pensar que a dobra já se instala na duplicidade infinitiva do ser (ἔμμεναι / εἶναι). Nesse sentido, o τὸ ἐόν (*o ente* ou *o sendo*) é um desdobramento infinito do ser – acontecendo em sua imanência – como abertura ontológica eterna para a “ulterior” eclosão da φύσις.

“A dobra somente vem à luz na medida em que se pode prestar atenção ao ἔμμεναι do ἐόν, ao ser do ente. Pois é assim, no âmbito dessa dobra, que chega à vista o que aqui unicamente resta inquirir: que é o ente no seu ser?” (HEIDEGGER, *Que chamamos Pensar?*, p. 190)

duração eterna, sem gênese, origem, e também sem declínio, sem que venha findar ou sofrer qualquer tipo de degeneração. Com isso nega-se a noção de passagem de tempo, de mudança, como se, perante, à absolutez eterna do ser, o devir simplesmente se evolasse do real. *Impassível* e *sem meta* (ἀτρεμὲς... ἀτέλεστον) – negações para a ideia de movimento – o plano do ser de imobilidade e imutabilidade transcendentais é definido como uma inteireza monôgenea (οὐλον μουνογενές), ou, caso desejássemos aglutinar a expressão numa só palavra que sintetizasse essa qualificação, diríamos que esse plano se constitui numa espécie de *holomonogeneidade*. *Holomonogêneo*, o ser é o gênero inteiro e indivisível da unicidade abarcando absolutamente toda a dimensão do sendo, por isso o ser é *uno* e *contínuo* (ἓν, συνεχές). Gênero, contudo, não em sentido de uma categoria abstrata ou um puro conceito; antes, a noção de gênero vincula-se à ideia de gênese só que determinada pela noção de integralidade e de unicidade que lhe são agregadas no verso do poema. Desta forma, ser é gênero único e indivisível da vigência do sendo, ele é, pois, a gênese absoluta do acontecimento. Ingênito, é a origem única do haver. Dada essa definição absoluta ao plano do ser, perdem o sentido as noções temporais de passado e futuro (*era* e *será* – ἦν... ἔσται), mesmo até de presente, pois a temporalidade do *vũn ἔστιν ὁμοῦ πᾶν* (*agora é todo junto*) não exprime nenhuma representação pontual de tempo, nenhum instante ou momento. O advérbio não indexa o acontecimento ser ao tempo presente, mas antes o tempo presente e finito e toda e qualquer presença definível à indivisibilidade eterna da vigência do ser sob o signo do modo de uma simultaneidade homogênea, indiferenciável. O sujeito do *vũn ἔστιν* é o ser, e com isso não é o ser que declina temporalmente em modo finito, mas antes o modo infinitivo imprime uma modalização atemporal à força do acontecimento expressa no *ἔστιν*, de forma que o *agora* é então fixado numa atemporalidade em que se irradia a vigência do ser como simultaneidade eterna. O ser é *agora todo junto* significa que ele é a esfera suprema da simultaneidade eterna do acontecer indivisível que sempre se instancia no sendo. O ser é preenchido por inteiro pelo sendo: por onde quer que se percorra o círculo da simultaneidade eterna do ser, só se descobre o sendo como seu invólucro metafísico. De sendo a sendo, o ser é envolvido, constituindo o sendo como as *grandes ligaduras* (μέγαλοι... δέσμοι) que definem os limites da imanência eterna do ser. Essas ligaduras reportam-se à dimensão do sendo como fundamento da conexão metafísica do ser atravessando,

sorvendo e abrangendo a totalidade para dentro do acontecimento da unicidade relativa à esfera do ser. Se o ser é comparado, de fato, à esfera bem redonda (εὔκυκλος σφαίρη), o sendo representaria os pontos metafísicos que traçam as dimensões do interior da esfera, bem como preenchendo o ser de massa e volume. Na dimensão do sendo não há diferenciação, posto que toda diferença é um corte ontológico que quebra com o ser e o sendo para que o real se traduza em aparências distinguíveis. Daí que essa conexão, que tece para o ser um preenchimento total de sendo, representa o fundamento de sua homogeneidade absoluta. *O mesmo permanece no mesmo* porque é sempre *o sendo que jaz sobre o sendo*, de modo que não há na esfera do ser diferenciação entre planos, camadas, posições ou pontos. Não há distinção de graus na dimensão do sendo, o sendo atravessa a esfera do ser, e nela o centro irradia-se através de todas as conexões, o centro englobando a esfera como um todo, bem como difundindo-se por cada região e ponto de seu interior. O *limite extremo* (πεῖρας πύματον) é a própria absolutez do ser em negação radical do nada. Essa extremidade é que limita infinita e eternamente o ser como esfera única do acontecer. A *poderosa Necessidade* (κρατερὴ ἀνάγκη) é o signo da conexão global e local do sendo através da qual o ser se perfaz numa rede infinita, sendo a *necessidade* os vínculos que constituem a esfera absoluta do ser.

Nesses contornos e dimensões traçados por seus predicados, finda-se a esfera do ser, na qual a linguagem e o pensamento se circunscrevem ao redor da epifania da verdade. De princípio, a deusa elucidara que há duas vias radicalmente opostas: a via do *ser é*, que imprime o real sob o domínio do acontecimento único e absoluto do ser; e a via do *não-ser não é*, aquilo que é expressão do impensável e do impossível. Entre essas duas vias absolutas, *tertium non datur*. Entretanto, diante da negação radical do nada e da afirmação absoluta do ser, o mundo evanesce da mesma forma que o devir. A suspensão do mundo promove uma desativação da natureza, o que geraria, como consequência imediata, uma grave crise: como um poema filosófico que versa sobre a natureza – supostamente intitulado *Da natureza* (περὶ φύσεως) –, tematizando, implicitamente, sob o conceito de *phýsis*, a geração e o vir a ser, pode sustentar-se na aniquilação da natureza sob a intensidade suprema do sol da verdade? A matéria de que trata é a

de sua impossibilidade? Com a aurora ingênita do ser desponta um niilismo metafísico que dizima o tempo e a vida?

A epifania do ser fulmina o mundo, e, com isso, a *phýsis* torna-se inviável. Assoma o real, some a realidade. Porém, os mortais, criaturas bicéfalas, trafegam como hordas indecisas em nenhuma das duas alternativas, forjando para si mesmos uma espécie de vereda anômala interposta entre ser e nada, domínio das aparências fugidias, vagabundeando nesse estranho extravio entre opiniões enganosas, em nada críveis. E a razão fundamental disso é que, apartado da potência demônica do pensar que transcende à esfera do ser, o vulgo entrevê a desagregação do sendo instituindo em seu cerne um antagonismo dilacerante.

51 [...] a partir daqui aprende *opiniões*
 52 de *mortais*, ouvindo o *ilusório mundo* de *minhas palavras*.
 53 Pois *estabeleceram duas perspectivas* de *nomear formas*,
 54 *não sendo suficiente nomear apenas uma, no que estão*
 [extraviados].
 55 Em *contrários cindiram o corpo* e *puseram sinais*
 56 *separados uns dos outros: de um lado fogo etéreo da flama*,
 57 *tênue, muito leve, o mesmo que si mesmo em toda parte*,
 58 *mas não o mesmo que o outro, sendo este, em seu turno, por*
 [si mesmo]
 59 *as contrariedades, noite desconhecida, corpo denso e*
 [pesado].
 60 *Eu te falo este transmundo em toda semelhança*
 61 *para que nunca nenhum dos mortais te supere em*
 [perspectiva].
 51 [...] δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
 52 μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
 53 μορφὰς γὰρ κατέθεντο δὺο γνώμας ὀνομάζειν
 54 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν, ἐν ᾗ πεπλανημένοι εἰσιν,
 55 τὰντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
 56 χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
 57 ἥπιον ὄν, μέγ' [ἀραιὸν] ἑλαφρόν, ἐωυτῶ πάντοσε τωῦτόν,
 58 τῶ δ' ἑτέρῳ μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κάκεῖνο κατ' αὐτό
 59 τὰντία νύκτ' ἄδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθέες τε.
 60 τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,
 61 ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.¹⁵

É inverossímil a suposição de que, após encerrar o discurso verdadeiro da via do ser, logo em seguida a deusa encetasse uma fala enganosa de modo que o viajante se instruisse na arte de produzir opiniões loquazmente insuperáveis, capazes de torná-lo um mestre impossível de ser ludibriado e passível de ludibriar a multidão acerca da natureza das coisas. Se fosse assim, a segunda parte do

¹⁵ PARMÊNIDES, *Da natureza*, frag. 8, vv. 51-61, p. 39-41. Tradução modificada.

poema estaria condenada a se constituir como exercício mais ou menos fracassado de pura verborragia, decaindo a deusa que cuida da verdade numa espécie de sofista *avant la lettre*.

Ao inverso, a fala da deusa tramita numa outra frequência que não é a mesma das opiniões dos mortais bicéfalos, pois não diverge em grau somente, mas é um gênero discursivo outro mesmo. Ao dizer que o viajante deve aprender as opiniões dos mortais, esse aprender, expresso pelo verbo *μανθάνω*, significaria mais especificamente nesse contexto *reconhecer*. Isto é, caberia ao sujeito mortal reconhecer as opiniões dos mortais ao ouvir *o ilusório mundo* das palavras a serem ditas pela deusa. Poderíamos de início suspeitar que a deusa, então, conforme-se em tecer uma fala enganosa que explicasse, com certo grau de persuasão, a realidade aparente. Contudo, incorreria não passar de ilusionismo retórico essa fala, quando, na verdade, a deusa demonstra profundo desprezo pela forma com que o vulgo fabrica suas opiniões. O vulgo possui, pois, a modalidade da *dóxa* lastreada na inconstância das aparências como *perspectiva* (*γνώμη*) vã e falaz para discorrer sobre a realidade. Por seu lado, agora a deusa há de apresentar outra *perspectiva* (*γνώμη*), só que insuperável, a partir da qual o sujeito deverá reconhecer a insensatez das opiniões e perspectivas dos mortais. Não se dá que a deusa mimetize o dizer dos mortais, mas como pode ser seu discurso algo mais que enganoso se suas palavras não costuram nada além de uma *ordenação/mundo* (*κόσμος*) ilusório?

Mundo ilusório (*κόσμος ἀπατηλός*) pode ser interpretado em dois sentidos: 1) o *mundo ilusório* é a matéria a ser abordada pelas palavras da deusa, é a *realidade das aparências*, aquilo que aparece em vigência quando obstruída a visão do ser – ou seja, não que as palavras da deusa produzam um mundo artificial através de explicações fictícias, mas sim que a fala sobre o devir é necessariamente um modo discursivo de versar sobre um mundo que não se abriga ao sol da verdade (o horizonte do ser); 2) o *mundo ilusório* pode ser lido nas entrelinhas como o *mundo do sem caminho*, isto se, mesmo que forçando talvez um pouco, restituíssemos o adjetivo *ἀπατηλός*¹⁶ a uma possível etimologia com

¹⁶ Em seu livro *Mestres da verdade na Grécia arcaica*, o helenista francês Marcel Dettiene reflete sobre o substantivo *ἀπάτης*, que dá origem ao adjetivo *ἀπατηλός*, ao defender que o poeta Simônides se constituirá como um mestre da *ilusão* (*ἀπάτης*), rompendo com a tradição da inspiração poética da revelação (*ἀλήθεια*) das musas. Como alguém que dominaria a arte do

πάτος, que significa *caminho, estrada, via*, do que a significação de enganoso para ἀπατηλός decorreria de uma mais originária, que assinalaria, graças ao alfa privativo, uma *privação de caminho*. Nessa segunda interpretação, o mundo aparentemente ilusório não designaria exatamente um mundo de ilusões, mas sim um modo através do qual se viabilizaria a excursão do pensamento nos meandros paradoxais da *natureza*, mesmo na ausência de caminho. Se a bifurcação existente entre a via do ser e do não-ser não oferece uma terceira alternativa para pensar o devir, a deusa necessita fabricar em sua fala uma forma de romper o impasse dessa lógica instituída pela absolutez do ser. Se não há via para retornar do ser ao seio da *physis*, então sua fala exige embrenhar-se, sintonizando-se aquém da precisão do pensar verdadeiro e aquém do rigor do discurso crível, no território selvático dos fenômenos. Deste modo, a aporia intransponível diante do devir é contornada através das palavras que fazem irromper um *mundo impérvio*, expressão sob a qual podemos compreender κόσμος ἀπατηλός. O mundo impérvio é uma *ordenação de teor doxográfico*, em que se plasma, de forma poética, uma *perspectiva* passível de converter a essência paradoxal da natureza em uma composição grafada à luz de relações inteligíveis.

A perspectiva do vulgo esbarra precisamente no óbice da privação de inteligibilidade às suas palavras; por esta razão, suas opiniões – sua doxologia

ilusionista, Simônides veria sua poesia mais próxima das artes plásticas, como se o fazer poético consistisse em compor, com suas técnicas peculiares, imagens através das palavras – e de fato há fragmentos de seus poemas em que recorre à analogia entre poesia e artes plásticas como pintura e escultura. Assim, em Simônides a ἀπάτης substituiria a ἀλήθεια, o artifício suplantaria a inspiração, e o poeta finalmente se libertaria do jugo da musa. Detienne cita o verso de Simônides para tomá-lo como ponto de mutação para o paradigma da ἀπάτης como nova forma de saber que dominará a concepção de saber e verdade: τὸ δοκεῖν καὶ τὴν ἀλήθειαν βιάται – *a aparência (o aparecer) é mais forte que a verdade*. O mestre da ilusão, na visão do helenista francês, é quem se afirma na potência da dóxa contrariamente à verdade. Contudo, na assimilação do δοκεῖν à ἀπάτης, a contraposição desta com ἀλήθεια não necessariamente tem valor absoluto, como se tratasse da oposição entre mentira e verdade, ou ilusão contra realidade. O aparecer da ἀπάτης de Simônides não quer dizer que a ilusão ou a falsidade é mais forte que a verdadeiro. A ἀπάτης não é o mesmo que ψεῦδος. A “ilusão” da *tékhnē* poética é mais potente que a inspiração das Musas reveladora porque se constitui na potência do aparecimento imagético, e não por substituir o real por aparências enganosas. Esse poder envolve o encantamento e, também, a persuasão como efeitos, mas não significa que se possa reduzir sua força originária de visualização a um simples ilusionismo. A potência de produzir o aparecimento (a que podemos chamar de ἀπάτης *qua* τὸ δοκεῖν), ao transpor as coisas para o domínio e a vigência do imagético na poesia, é mais potente que a revelação por privilegiar a transmissão das mesmas produzindo-as e reproduzindo-as num modo de configuração imagética, preterindo a predominância da narratividade mítica e a performance discursiva do *lógos* na ágora. Assim, mesmo em Simônides a ἀπάτης jamais significa *ilusão* ou *mentira*, é, antes, a *dóxa* que traduz aos mortais a realidade em visualização imagética composta pela arte poética, expondo com mais poder de mostraçãõ a *phýsis* dos seres do que a inspiração das musas ou o discurso na esfera pública. Nesse sentido, a ἀπάτης significaria, em primeiro lugar, a produção de *dóxa*.

tagarela e míope – inscrevem-se de modo confuso, inverossímil, errático. A perspectiva da deusa supera poeticamente o paradoxo, franqueando ao devir ascender a um nível de racionalidade mesmo que doxográfica – quer dizer, esmerando-se em inscrever-se à imagem e semelhança da instável similitude tão prolífica em diferenças efêmeras que é o âmbito do devir.

Conta a deusa que os mortais estabeleceram uma dupla perspectiva de nomear formas, extraviando-se amiúde em nomear apenas uma. *Nomear forma* significa, em primeiro lugar, fabricar, através do ato de nomeação, um signo apto a capturar na semovência instável do devir um elemento mórfico determinado, como se a linguagem fosse capaz de, fotografando o real, apreender formas, o que o entendimento comum faz o tempo inteiro, julgando ser verdadeiro, quando, na verdade, não há nem forma ou substância que resista à desconstinuidade total e aniquilante das coisas em meio às deiveniências¹⁷. No caso específico desse excerto, *nomear forma* aponta para uma captura intuitiva que segue em busca de um fundamento, que postulará um princípio originário de onde ecloda a realidade, ou seja, a designação de uma *arkhé* como fundamento da *phýsis*. Os mais celerados defenderiam a hipótese de uma única forma – tese monista, seja ela de caráter filosófico ou não –, mas a deusa enveredará pela conjugação de dois princípios a que os mortais, ainda que inaptos para congraçá-los de maneira coerente, intuíram com certa lucidez, ainda que em estado de embriaguez que lhes é característica: o *fogo etéreo* e a *noite desconhecida*. Se a dupla perspectiva dos mortais consiste em estabelecer esses dois elementos, só que numa relação deficitária, pois sempre os separam e jamais conseguem conectá-los, a perspectiva insuperável da deusa visa em sua fala a combinação coerente e equânime de ambos, a fim de projetar uma imagem mais evidente que permita entrever o funcionamento metabólico das forças que geram e gerem a natureza.

Toda essa morfologia constrói-se, claro, com o eclipse do ser, mas, além disso, com a criação de um rasgo no sendo, gerando nele o antagonismo dilacerante dessas forças. Nos versos 55-56 do fragmento 8 a deusa denuncia que os mortais efetuaram uma *cisão no corpo* (δέμας) *estabelecendo sinais* (σήματα) *divididos* uns dos outros. Causa estranheza de imediato isso: de que corpo se fala – corpo no singular –, porquanto a esfera do ser revele-se incorpórea, imaterial?

¹⁷ Cf. PARMÊNIDES, *Da natureza*, frag. 8, vv. 51-61, p. 39-41.

Corpo (δέμας) é metáfora da dimensão global do sendo, que reúne em si as ligaduras (δέσμοι) que constituem a unicidade indivisível da massa esférica do ser, abrangendo, pois, o real por inteiro. A palavra *corpo* não possui aqui um sentido tangencial, mas sim o sentido formal de um *plano desenhado por uma unidade estrutural através de diversas ligações*. Transpondo para o ambiente das especulações parmenídicas, o *corpo do ser*, a massa esférica bem redonda, é um compósito metafísico da simplicidade indestrinçável das ligaduras do sendo. Realiza-se nesse corpo uma cisão, uma crise que parece a princípio ser cometida pela *dóxa* dos mortais em fender a simplicidade indivisível dessa unicidade em forças contrárias, instituindo para cada elemento um signo distintivo – luz/fogo *versus* trevas/noite. Dizemos que parece ser cometida pela *dóxa* porque, de fato, não é ela que efetua a cisão do corpo do ser; o que realiza essa cisão é algo outro, que ainda deixamos inominado; a *dóxa*, artifício discursivo do vulgo, apenas intui e reconhece esse rasgo metafísico que acontece no ser.

Na cisão, a unicidade desse corpo é decomposta numa dualidade antagonica de signos rompedores com a *Norma* (θέμις) que determina ao sendo ser eternamente *holomonogêneo*: em outras palavras, derroga-se a norma suprema de que o sendo constitua o gênero único da gênese eterna do real em sua inteireza. Agora, então, o antagonismo de forças dilacera o corpo do sendo, destruindo suas ligaduras. Fende-se o ventre imutável do sendo com o ato de pôr signos que retirem de suas entranhas o devir. Essa fenda no sendo gera necessariamente um hiato intransponível no próprio sendo, radicalmente separando, em primeira instância, ser e devir; e, em segunda, as forças antagonicas do sendo, assinaladas como fogo e noite. A fissão que ocasiona a divisão do absolutamente indivisível é marcada pela cisão (κρίσις) que produz a separação (χωρίς). Rasga-se o corpo do sendo para desentranhar um antagonismo de potências que possam gerar o devir. Porém, essa crise, tal como vem expressa nas opiniões do vulgo, rescinde as forças como instâncias opostas e separadas – o advérbio *χωρίς* sublinha que contra essa separação parece não haver nenhum remédio, nenhum domínio capaz de reunir as forças antagonicas e integrá-las numa relação que represente, de alguma forma, o dinamismo vivo da natureza. Separadas as forças, é impossível aos mortais forjar para o devir uma imagem de seu metabolismo geneticamente ontológico que faz gerar a realidade.

Entretanto, nos versos 60-61 a deusa por fim enfatizará que doravante – supostamente, pois, por todo o decorrer da obra – suas palavras versarão sobre *o transmundo em toda semelhança* (τόν... διάκοσμον εἰκότα πάντα), de modo que nenhuma perspectiva dos mortais sobrepuje o sujeito que se coloca na condição de aprendiz, escutando e meditando as palavras da deusa. A fala da deusa não simula a fala dos mortais, mas sim a emula a fim de que a supere. O pensamento e a linguagem do ser estão fora de jogo, porque a cisão com a esfera do ser é irreparável, tendo-se rasgado o indivisível. Todavia, se a deusa ingressa no impérvio da *dóxa*, das imagens produzidas através das palavras para produzir uma forma de acercar-se da compreensão realidade, ela busca superar a perspectiva dos mortais no seu problema fundamental: a separação da *dóxa* na dupla perspectiva que desconecta a nomeação de formas em antagonismos, sem produzir conexões frutíferas de modo a assinalar a realização do devir. A fala da deusa visa a conexão do corpo da *totalidade*, porém, dessa vez, não mais esse corpo corresponde à massa esférica do ser, porque, dentro da perspectiva que enfoca a realidade, a norma do sendo foi revogada. Sua fala visa o corpo da totalidade enquanto corpo do devir: eis que, portanto, sua missão é a de constituir, através de relações seminalmente dialéticas, uma doxografia que, em abolição do antagonismo radical, conecte as forças contrárias, de forma que elas se unifiquem numa imagem semelhante à performance da natureza. O critério de similaridade é inerente ao teor doxográfico da fala da deusa; enquanto a verborragia leviana dos mortais não passa de uma pseudodoxia – opiniões estéreis e falsas, incapazes de desenhar com consistência o vir a ser –, a perspectiva insuperável é, cunhando um neologismo para exprimir isso, uma *doxodiceia*¹⁸: as palavras geram uma justa

¹⁸ Forjamos aqui o neologismo *doxodiceia* para diferenciar a modalidade da *dóxa* que se manifesta pelo *épos* (fala) da deusa em antagonismo à modalidade da *dóxa* vã das palavras confusas dos mortais. *Doxodiceia* diz ao mesmo tempo (1) a *dóxa* da *dike*, a opinião que provém da justiça, ou (2) a *dóxa díkaia*, a justa *dóxa*, a opinião ajustada (segundo algum critério de equilíbrio, de medida, de veracidade ou similaridade). *Doxodiceia* pode ser lida como uma forma de ortodoxia, no sentido de uma correção da *dóxa* ou de exprimir a noção de uma *dóxa* correta, contudo quisemos evitar o termo ortodoxia por duas razões precípuas: a) a fim de não se sobrepor automaticamente uma interpretação da *dike* como ὀρθότης (*correção, adequação* etc.), termo caro à filosofia platônica em sua compreensão da verdade; e (b), ademais, não se confundir o que chamamos de *doxodiceia* com o conceito platônico de *opinião correta* (ὀρθή δόξα), fundamental no *Mênon* (com efeito, ali chega a ponto de alegar Sócrates: “Logo, em nada a *opinião correta* é menos proveitosa do que a ciência.” – οὐδὲν ἄρα ἤττον ὠφέλιμὸν ἐστὶν ὀρθὴ δόξα ἐπιστήμης. PLATÃO, *Mênon*, 97c, pp. 100-101). Naturalmente, é possível tecer relações entre a *doxodiceia* parmenídica e a ortodoxia platônica, percebendo naquela a descoberta de uma modalidade de ajuste da visão opinativa de modo a compreender o plano do devir ou das aparências. Contudo a *doxodiceia*, mesmo que possa ser assumida como genearca da ortodoxia platônica, não se lastreia

opinião similar às entranhas da natureza, fiando-se na busca de superação dos antagonismos produzidos pelas opiniões frágeis dos mortais. Essa perspectiva divina sobre o devir se apropria dos ingredientes doxológicos desse antagonismo, mas seu desejo é transcendê-lo; com a conexão dos elementos mórficos do fogo e da noite, a meta é erigir uma visão poética e filosófica que se transfigure em morfologia do devir. Mediante essa modalidade discursiva que designamos de *doxodiceia* – a dóxa ajustada pela visão noética da deusa guardiã da justiça – as palavras são hiperpotencializadas a se tornarem símiles das entranhas da natureza – como se as palavras fossem transportadas por demônios até o útero da *phýsis* e de lá emergissem como ícones que representam sua fisiologia em alto teor de similaridade.

Mas o que é, pois, esse *transmundo* (διάκοσμος) em que as palavras querem penetrar e que sofregamente desejam expressar? A tradução *transmundo* para διάκοσμος soa, com efeito, artificial e deveras anacrônica, apesar de poética e, de alguma forma, abrir a possibilidade para intuirmos algo de mais profundo acerca da matéria do divino discurso doxográfico. Pode-se traduzir διάκοσμος por *ordenação* ou *organização* cósmica, ou talvez até *transordenação*, de modo que o mundo ou o universo (κόσμος) fosse concebido como uma realidade dotada de disposição em ordem, sendo-lhe inerente uma força que a compusesse de modo não aleatório e caótico. O κόσμος é o que a *phýsis* produz. Dentre os vários problemas presentes nas opiniões do vulgo é que elas jamais chegam a representar de forma lúcida como essa ordenação se produz. A própria cisão do corpo do sendo em forças antagônicas irreconciliáveis é uma das razões que esterilizam seu modo de pensar, pois o hiato que sobrevém no cerne do devir jamais é transposto. A deusa, porém, tece em suas palavras um *mundo impérvio* (κόσμος ἀπατηλός), que é expressão também para uma *ordenação do impérvio*. O impérvio é precisamente essa divisão que habita o plano do devir, de modo que a ordenação do impérvio representa ao mesmo tempo: 1) o ato de ordenação que se realiza nesse hiato conjugando as forças do devir; 2) o que é produzido nesse processo metafísico, a saber, o mundo como composição morfológica da natureza.

nas definições epistêmicas de um plano inteligível de configuração eidética, como em Platão. A influência não se dá antes de uma incomensurável transmutação de pensamento.

Se κόσμος ἀπατηλός representa essas duas realizações que se dão no hiato do sendo – quando declinado em devir –, o διάκοσμος apontaria para o domínio desse hiato inominado e inominável onde a conexão entre as forças do devir se consumariam e a natureza ganharia contornos inteligíveis. A expressão διάκοσμος se referiria em primeira instância à ordenação cósmica urdida pelas palavras doxográficas divinas, qual se a deusa assumisse o lugar de uma Penélope – símile mortal da *môira* – fiando com ícones verbais um discurso, sob a intenção de representar o misterioso processo de conexão entre fogo e noite para a produção do devir. No entanto, para além dessa consideração imediata, διάκοσμος designaria o não-lugar metafísico no qual se realiza tanto a cisão do ser (κρίσις) quanto a separação (χωρίς) das forças do devir. Não são as opiniões dos mortais, como enfatizamos acima, que realizam a cisão e a separação, antes, as opiniões apenas espelham esse estado de coisas que move as aparências, cuja superfície fenomênica é produzida pela cisão e pela separação que ocorrem nesse hiato inominável, uma espécie de *transmundo* aquém do ser e além do devir, uma dimensão anômala interposta entre a esfera da unicidade absoluta e da multiplicidade turbilhante de diferenças. Por último, διάκοσμος designaria o processo que se realiza no útero dessa dimensão: aquilo que se produz no âmago dessa fenda, desse hiato, força abscôndita que faz tanto da cisão do sendo a produção do devir, quanto da separação antagônica a conexão para a produção das singularidades. O *transmundo* ou *diacosmose* é uma expressão quimérica que alude ao interstício metafísico como zona de produção do devir.

- 1 Umãs são mais estreitas, repletas de fogo sem mistura,
 - 2 Outras, face àquelas, de noite; ao lado jorra um lote de flama;
 - 3 e *no interstício entre* estes <há> uma *força demônica* que a tudo *pilota*:
 - 4 pois tudo – o hórrido parto e a cópula – ela comanda [...].
- (1 αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο,
 2 αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἴεται αἴσα·
 3 ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερναῖ·
 4 πάντα γὰρ <ἦ> στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιός ἄρχει)¹⁹

Na morfologia do devir composta pelas forças antagônicas do fogo e da noite, a luz se insinuava lá desde os últimos versos do fragmento 8 como a face da mesmidade, como signo da produção de semelhança e de identidade; ao passo que a noite seria a face da contrariedade: produção das diferenças. Conectando esses

¹⁹ PARMÊNIDES, *Da natureza*, frag. 12, vv. 1-4, p. 48-49. Tradução modificada.

dois elementos tem-se um esquema elementar para representar o processo de geração do devir. Todo esse processo complexo de conexão e tensão entre as forças é designado como *o hórrido parto e a cópula* (στυγεροῖο τόκου καὶ μίξις). A *cópula* (μίξις) é a relação sexual, a união íntima entre as duas forças antagonísticas; *o hórrido parto* (στυγερὸς τόκος) é o dar à luz como resultado da concepção semeada nessa união, após o período de gestação. Por que o parto, o nascimento, é caracterizado como hórrido? Talvez porque, sob o olhar da deusa guardiã da epifania do ser, todo o vir a ser é um signo nefasto, já que, em cada singularidade gerada, a norma do ser é rompida e, portanto, sua indivisibilidade é destruída em uma nova aparência. O devir é hórrido porque rasga e dilacera as ligaduras do sendo em sua conexão ao ser. Cada vir a ser é produção de devir e, por conseguinte, é uma *outra* cisão do sendo. Sexo e parturição são metáforas fisiológicas para simbolizar a conexão que supera os antagonismos radicais, em gestação da dinâmica da natureza. Contudo, nada disso se realiza de forma imediata: existe a necessidade de um *interstício* metafísico em cujo ventre essas forças possam ser promiscuamente imiscuídas, em formação da totalidade (πάντα), que é o mundo que abrolha do impérvio. A realidade aparente de fluxo inconstante de mutação incessante, o mundo, é gerada no útero do impérvio, num *interstício* alocado metafisicamente no hiato entre as forças. Literalmente esse ἐν μέσῳ significa *no meio*; só que mais do que sugerir um ponto intermédio, esse *no meio* é um domínio metafísico que não é nem a esfera do ser e nem o plano do devir. É uma zona intersticial: o útero da *diacosmose* e da lógica de ordenação que produz a realidade.

Nessa matriz transcendental em que se gera a natureza, há uma força *demônica* que realiza um agenciamento entre ser e devir, bem como entre luzes e trevas. O δαίμων não representa uma entidade consciente que conduziria o interstício. Não é uma divindade ou semidivindade que habita o interstício e que o comanda com inteligência. A potência demônica é força de expressão para a passagem que esse útero opera entre todas as dimensões ontológicas, de uma instância a outra, conferindo ao agenciamento o teor vivo de uma ordenação inteligível. É nesse útero que a esfera indivisível do ser é cindida, para que, das entranhas do holomonogêneo sendo, jorrassem as forças do devir. O interstício é, pois, a força demoníaca de cisão do ser em devir. De outro lado, é a mesma zona

de intervalo que também vai conduzir as forças antagônicas do fogo e da noite – identidade e diferença, mesmo e outro – para a produção do fluxo de singularidades que preenchem de forma concreta a realidade. A potência demônica *pilota* a transordenação (*diacosmose*) do devir: da união ao parto, passando pela gestação. União, gestação e parto são processos cosmogônicos que se realizam no interstício, que são absolutamente indetermináveis cronologicamente. Geração e degenerescência constituem ininterruptamente o fluxo da natureza, o processo de produção da multiplicidade que não estanca jamais. *Pilotar* (o verbo em grego é κυβερνάω) designa a ação de *dirigir um navio*. Isso confere à *pilotagem* realizada pela potência demônica um sentido de uma *condução com direcionamento*. Se a *cibernética* (κυβερνητική) entre os gregos era como se denominava a arte da navegação – a pilotagem de um navio –, então se assinala à doxografia divina em Parmênides a ideia de uma cibernética que realiza a produção da natureza traduzindo-se em ordenação de mundo. A irrupção do devir não é um acontecimento cego e caótico, mas também não é uma programação teleológica. O processo de geração da natureza e do mundo obedecem a uma lógica de *transordenação demônica* imanente ao interstício: essa zona uterina entre ser e devir é onde forças antagônicas se conectam em formação diacósmica de um pleroma ordenado, o mundo.

Por detrás da interface da natureza, *o interstício* (ἐν μέσῳ) é o domínio da produção do devir e é aí que reside o enigma da gênese da natureza, completando a transição da primeira parte do poema de Parmênides, reservada ao ser, para a segunda, dedicada à natureza. Esse intervalo metafísico é o útero em que ser se converte na eclosão do devir. A zona intersticial é a origem do devir que se apagou como um insondável declínio.

A doxografia divina singra aparentemente à deriva das aparências no oceano do império, marcado pela privação de norma. Para simular com similaridade a produção fisiológica do fluxo do devir, as palavras da deusa expressam-se sob uma inspiração poética e imaginativa, com certa proximidade ao frenesi apolíneo, cuja visão onírica manifesta o real de forma oracular, ambígua,

como se entre sonhos. Todo plano diegético do poema é construído pela experiência metafísica do narrador-personagem em seu traslado por forças demônicas à presença da deusa inominável. O nome do sujeito é um enigma: no fundo, essa indeterminação é um sinal de que a subjetividade se hiperpotencia por inteiro através da ação entusiástica de forças demônicas anônimas e incógnitas, convertendo o sujeito não somente em metáfora de contemplação da epifania do ser, mas também na perspectiva insuperável que penetra junto com a deusa no interstício onde é gerado, entre as potências noturnas e diurnas, o devir. O sujeito ignoto é, pois, a expressão do arrebatamento do pensamento (νόημα) à esfera absoluta do ser e da perspectiva (γνώμη) à zona de geração da natureza.

O nome da deusa não é *Verdade* (ἀλήθεια), mas pertence à sua identidade que, se desvelando em cuidados pelo pensar e o saber, sua mente se direcione à verdade por amor desejoso do saber. Assim, nada obstante sua natureza inominável, é-nos possível imaginar que no texto parmenídico ela fosse idealizada sob o arquétipo de Atena, deusa cuja gênese, porquanto nascida da cabeça de Zeus, é expressão capital da essência da intuição noética divina que apreende o real, o ser em sua verdade. Aos mortais que excursionam por potências demoníacas às regiões da metafísica, ela revela, em seu escudo que carrega no centro a cabeça da Medusa, a epifania do ser que petrifica o real sob o signo absoluto da eternidade. Com efeito, na mitologia, o escudo de Atena, designado como *égide*, fora forjado por Hefesto, deus demiurgo que manipula as potências ígneas das artes técnicas e, em especial, a metalurgia. Potência ígnea da técnica, o deus demiurgo fabrica o escudo da deusa em cuja superfície se guarda o mistério do inefável.

Mas, por detrás do fulgor imobilizador do ser, a guardiã esconde a efígie da égide, dimensão tênue em que se desenha o interstício de um metalugar que é o ventre da geração do devir, da natureza e do tempo. A natureza, âmbito do fluxo dos aparecimentos, não irrompe da esfera *holomonogênea* do ser de forma abrupta e imediata. Da dobra do ser se desdobrando em sendo, a natureza se origina através da força diacósmica, demoníaca e cibernética de um metalugar, *o interstício* entre ser e devir. A *phýsis* é produção poética da conexão de forças antagônicas no cerne do sendo (noite e luz) gerando no metalugar identidades e diferenças, unidades e multiplicidades, o fluxo do devir e a trama da realidade. A

égide é a efígie invisível e enigmática do metalugar, o útero de onde irradia o transmundo. Sem o metalugar não há evento: a união e o horrível parto. No interstício, o devir é produzido por uma força *diacósmica*, e então a gênese dos eventos eclode. O metalugar é o rasgo entre ser e devir, o que produz e agencia o tempo e a natureza, pilotando-os ao conferir-lhes ordem. No metalugar intersticial a natureza é mundificada, tornando-se a ordenação cósmica do império.

Ofuscado pela epifania do ser, o metalugar do interstício é, pois, a égide inefável da deusa contra as potências paradoxais e abruptas do devir, antídoto contra as potências que ameaçam declinar a natureza em caóticas torrentes de mutação e movimentação instáveis. As intempéries e turbulências paradoxais e caóticas são suplantadas pela *eventuação* do metalugar como fenda no sendo em produção do devir, guiando e pilotando o tempo à luz de inteligibilidades doxografáveis.

Eventuação é o evento do metalugar como zona de originação do devir. É o plano supremo em que a absolutez indivisível do ser se conecta à diferenciação e à mutação da natureza, inoculando-se como matriz que produz o devir suplantando o hiato, a separação, a fenda. O metalugar é a cisão que dobra o ser em devir cindindo o sendo e é o útero que gera a natureza. O metalugar é onde o ser se dobra em devir.

Inspirado pelos delírios oníricos da intuição parmenídica do metalugar, Platão forjará o conceito de *χώρα*. A *khôra* platônica é uma conjuração poética oriunda dos êxtases em intuir esse interstício, uma zona metafísica anômala que intervém para remediar e supplantar a cisão (*κρίσις*) e a separação (*χωρίς*). Sob os contornos poéticos desse conceito fundamental, Platão semeará em seu pensamento uma filosofia do evento: o útero matricial de onde eclode devires e mundos.

1.2 *Aeon platonicus*

Subliminarmente, Platão corrige o curso da viagem rumo à epifania do ser corrigindo no percurso o nome ignoto da deusa que o desvela. Agora, o nome impronunciável dessa divindade obscura gravita ao redor da verdade. O

acontecimento epifânico da ἀλήθεια é desmembrado com a cisão da palavra numa díade rizomática de destinação do devir ao ser: ἀλήθεια²⁰, a *errância divina*, assinalando uma trajetória itinerante de transição do turbilhão caótico do fluxo das aparências para a transcendência das dimensões ontológicas do real. A verdade assumindo o status de uma *viagem divina*, isto não é um simples trocadilho, apenas um jogo de palavras. É um rastro precioso que se veste de jocosidade, mas cujos vestígios resguardam um labiríntico método de ascender o pensamento à epifania, ainda que esses rastros não permitam perfilar uma via minuciosamente definida.

A viagem divina pode ser dita de múltiplos modos. A viagem divina como uma viagem cujo curso e/ou destino é a transcendência; sob outro olhar, a viagem divina como a viagem da divindade, equivalendo o adjetivo do adjunto adnominal, declinado no nominativo, como substituísse o substantivo θεά, *deusa*, que viria, se tivesse sido usado, no genitivo, hipótese que poderia encaminhar para a interpretação do adjunto adnominal como um sucedâneo para o genitivo, o que abriria para a discussão se teria valor subjetivo ou objetivo: no primeiro caso, a viagem do divino seria a experiência visceral de um arrebatamento que faz transcender a fagulha demônica – e, portanto divina –, que reside no pensamento de interface humana, à epifania; em caso de um genitivo objetivo, a viagem se reportaria a uma travessia do pensar ao plano divino do ser.

De qualquer modo, a verdade seguirá a via de uma radical experiência do pensamento de *transladação divina do sendo*: de transicionar o real à absolutez eterna e inteligível. O sendo é transladado via intelecção à dimensão de uma eternidade de resplendor transcendente, deslocamento, pois, do sendo à parábola solar do inefável de teor divino.

Sob a correção do nome da deusa, a verdade sofre uma ulterior correção, convertendo-se também na própria *correção e adequação* do olhar epistêmico, para que o poder dialético hiperpotencie a energia noética da intelecção em se tornar um campo propício para o advento do θαῦμα abrupto da epifania do ser, um instante súbito – o ἐξαίφνης platônico – que transporte a mente ao êxtase de contemplar o ser em si mesmo, só que não mais a esfera indivisível do haver absoluto, mas sim transmutado em plano do inteligível intuído como dimensão

²⁰ Cf. PLATÃO, *Crátilo*, 421b, p. 119.

hiperurânica das essências que fixam identidade e estabilidade ao fluxo constante do devir. Nesse itinerário extático, a verdade converte-se em ὀρθότης, *correção*, *adequação*, *correspondência*: signo e ícone de uma profunda ortografia do real, corrigido à luz da inteligibilidade.²¹

Da *ortografia* assoma a tessitura eidética da transcendência como modelo eterno de produção da realidade. O mundo, pois, converte-se em relações inteligíveis mediante a ascensão do olhar noético até outra esfera do ser, superior à natureza e ao devir, de onde o olhar filosófico apreende os paradigmas que configuram a realidade sensível à semelhança refratária e diferencial da esfera inteligível. A epifania da verdade é o plano epistêmico no qual a superfície sensível do mundo mostra-se delineado pelo horizonte da cognoscibilidade eterna. A tessitura das ideias e dos gêneros supremos constituem as essências formais e matriciais que são os princípios e os modelos de geração da realidade aparente, através de uma relação enigmática de participação com o mundo suprassensível e de obscura relação taumaturgica de causalidade pela ação cibernética da inteligência divina que, na qualidade de força demiúrgica, parece plasmar o mundo sensível. A esfera do cognoscível em Platão não responde mais pela epifania noética da absolutez indivisível do ser. A razão disso é que da unicidade abstrata do sendo não há como se divisar uma matriz de inteligibilidade do devir. Se a filosofia platônica fixa-se como princípio fundacional a unicidade, não haveria como transferir à natureza uma ideação que a transfigurasse em dimensão cognoscível através de nexos relacionais que conjugam unidade e pluralidade numa mesma composição eidética. Em contraste com Parmênides, a epifania do ser em Platão representa a intuição noética da trama multissegmentada e hierárquica como um constructo eterno que franqueia a compreensão formal dos fenômenos. A linguagem do pensamento, por mais que seja veiculada por êxtases e arrebatamentos rumo à transcendência das ideias, erige-se sob uma perspectiva dialética de afixar o véu das aparências em órbita dos conceitos formais e fundamentais, plano das essências que definem o horizonte de inteligibilidade do

²¹ Cf. HEIDEGGER, *A teoria platônica da verdade*, pp. 215-250. Nesse texto, Heidegger, com base na interpretação da alegoria da caverna, percebe aí o instante decisivo de uma profunda transformação da ἀλήθεια grega em ὀρθότης (*correção*), ganhando assim, graças à metafísica platônica, o sentido epistemológico de verdade como adequação ou correspondência. Até certo ponto seguimos a leitura heideggeriana, só que procurando, como se verá adiante, definir de que forma se produz, no âmbito da *khôra*, a ortografia do real.

ser. O uno é um dos gêneros da constelação da multiplicidade, não a absolutez do indivisível. Assim, a epifania da verdade de antemão divisa a unicidade na constelação da divisibilidade. O uno é *atomizado* na composição estrutural das ideias, é um órgão do corpo ontológico da matriz do ser, não a unicidade *atômica* do sendo. O ser em Platão é um gênero imediatamente conversível em vigência e força de estruturação das essências singulares, constituindo estas, pois, a configuração fixa e imutável do sendo como horizonte de incubação ontológica e cognoscível das singularidades.

A herança de Parmênides recai sobre Platão, porém, o legado é inevitavelmente alterado: se a esfera do ser é transfigurada no plano do suprassensível, o interstício, sorrateiramente incorporado ao pensamento platônico, não sofre menor transmutação. Com essas profundas metamorfoses, Platão dá ignição a uma nova fase, fagocitando o ser e o interstício parmenídicos. A metafísica irrompe de uma assombrosa *ontofagia*. Designamos por *aeon platonicus* a era da metafísica marcada pela fundação platônica de geração e construção do devir no útero abscondido de um interstício, a $\chi\omicron\rho\alpha$: metalugar de um *domínio* que dá à luz a esfera da natureza e que viabiliza, outrossim, a ascensão do pensar à transcendência inteligível do ser.

1.3 Dos agenciamentos cibernéticos no cosmos platônico

O ser é a arquigrafia imóvel da eternidade, o signo metafísico de uma cifra absoluta que se divisa como matriz única e indivisível do acontecimento de haver acontecimento, acontecer da plenitude monogênea do real. O ser é o holograma no qual se criptografa a integralidade do devir como a unicidade indivisível. Acontecer invisível indivisível de haver o sendo, eis o ser. No entanto, para se transportar o pensamento do círculo desta absolutez para as dimensões da multiplicidade e da mobilidade da natureza, Parmênides rasgara o véu da ontologia, flexionando sua escrita do patamar da linguagem abstrata do ser para uma poética que se adaptasse à dinâmica do devir, dando contornos doxogramáticos aos fenômenos, inscrevendo-os em explicações assombrosas e assombradas por uma demoníaca força cibernética, a fim de, não obstante com

certo grau de poeticidade, conferir-lhes inteligibilidade. A *dóxa* fixa uma imagética, um semblante em que a *phýsis* reluz.

Contraposta à personagem do viajante anônimo e demoníaco do poema de Parmênides, desbravador do interstício como metalugar, deparamo-nos com a enigmática figura de um *ego* obscuro cuja linguagem cifrada inscreve o real em adágios abstrusos e paradoxais. Assim, sob uma constante e inarredável contradição, o pensamento heraclítico inscreve-se pela voz e pela escuta de alguém que captura a linguagem cósmica que se imiscui ao fluxo das aparências. Imagens como a guerra, a discórdia e a tensão são pareadas com suas antíteses, sem que possamos decidir se o *lógos* que os engloba e os atravessa consiste numa reunião acolhedora ou, antes, numa conglomeração que os cinge como uma multidão que convulsiona. A constância dessa lógica paradoxal que faz do todo um *cosmos* sofrer, em contrapartida e ao mesmo tempo a seu favor, o assalto repentino do acontecimento inesperado, que está em constante “aproximação (ἀγχιβασίην)”²² e que incide como um raio, cujo efeito de transformação revigora a perpetuação desse misterioso *poder logístico*. “Transmutando-se, repousa (μεταβάλλον ἀναπαύεται)”²³, escreveu Heráclito, assinalando que essa potência devenida retira do devir turbilhonante sua própria força de manutenção. Em outro fragmento, sugere a forma com que essa natureza criptografada em devir relaciona-se com o múltiplo da realidade que sofre o fluxo constante das mudanças: “Todas as coisas dirige o raio (τάδε πάντα οιακίζει κεραυνός)”²⁴. A ênfase, na fabricação dessa imagem, recai naturalmente na figura do raio, o sujeito dessa ação que, relampejando, atravessa e conduz todas as coisas, o todo, o *cosmos*. Todavia, o que fica obliterado nesse enfoque, por justamente permitir ser afetado em demasia pelos efeitos desse clarão, é a ação verbal, com todas as nuances imagéticas que lhes são intrínsecas: o verbo οιακίζειν, que significa *dirigir* ou *governar*, deriva do substantivo οἶαξ, cuja acepção é *timão* ou *leme*. Resgatar essa relação faz-nos penetrar na tessitura dessa metáfora e, por conseguinte, aumentar a resolução de sua imagem. Auscultar o *lógos* é deixar-se contaminar pela concordância ou homologia de “ser tudo um (ἔν πάντα εἶναι)”²⁵,

²² HERÁCLITO, *Heráclito: fragmentos contextualizados*, frag. 122, p. 130-131.

²³ *Idem, ibidem*, frag. 134, p. 138-139.

²⁴ *Idem, ibidem*, frag. 115, p. 152-153. Tradução modificada.

²⁵ *Idem, ibidem*, frag. 50, p. 126-127.

estrutura sintática que ao mesmo tempo em que predica aglutina a unidade do um à multiplicidade de todas as coisas como elementos intercambiáveis entre si: a totalidade é um; o um é a totalidade. Não há, a rigor, princípio algum que possa demonstrar a origem, pois o processo da derivação ou da originação de um ao outro é da ordem da eclosão simultânea e espontânea:

Conexões: completas e não completas, convergente e divergente, consonante e dissonante, e *de todas as coisas um e de um todas as coisas*. (συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συναῖδον διαῖδον ἐκ πάντων ἓν καὶ ἕξ ἐνὸς πάντα.)²⁶

A pluralidade exponencialmente infinita de conexões é a essência da dinamização do real – e nisso elimina-se peremptoriamente a singularidade de um único evento conjuntivo como dimensão onibrangente. Não há uma *conjunção unificante* que atravesse e conecte o plano da realidade, aqui não vige a esfera do sendo. Transcorre no devir apenas miríades de *conexões* (συνάψεις): é na multiplicidade e a não na unicidade que se tecem e se destecem nexos *sinápticos*, simultaneamente completos e incompletos, convergentes e divergentes, consonantes e dissonantes. A unidade é princípio e efeito da multiplicidade, assim como a multiplicidade é princípio e efeito da unidade. Ambos são cooriginários e epígonos dessas paradoxais conexões turbilhonantes que os reúnem e os ligam a partir dos jogos de oposição de seus predicados inconciliáveis. E se Heráclito por um lado assevera que o *cosmos* não foi produzido por deus algum e que é e será um fogo *sempre-vivo*²⁷, assinala que, dentre as coisas lançadas ao acaso, o *cosmos* é a que resplandece com a maior beleza²⁸. Retornando, então, à imagem do raio, o que é designado por tudo ou todas as coisas (πάντα) consiste na totalidade que as reúne em sua contrariedade e pluralidade, em relação ao que o raio exerce sua potência em todo seu fulgor. A relação entre ambos os termos é o da *direção*, pois a imagem que se desenha retira sua carga expressiva do verbo que indica a ação de dirigir uma nau com o leme. Eis, pois, a cena: o raio, num só golpe, subitamente atravessa as conexões do plano genético do devir e confere sentido e

²⁶ *Idem, ibidem*, p. 132-133. Modificamos a tradução *conjunções* por *conexões*.

²⁷ “O cosmos, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre-vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se (κόσμον τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶον ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεσσόμενον μέτρα).” (*Idem, ibidem*, frag. 30, p. 134-135)

²⁸ “De todas as coisas lançadas ao acaso, a mais bela, o cosmo (σάρμα εἰκῆ κεχυμένον ὁ κάλλιστος ὁ κόσμος).” (*Idem, ibidem*, frag. 124, p.134-135).

direcionamento ao rumo cego da multiplicidade, de modo que a paradoxal lógica imanente do devir, que sobrevém à múltipla conjuntura deveniente, assegure, nada obstante de modo inefável e misterioso, a medida, a manutenção, a harmonia... configurações provenientes, porém, da mesma diferença radicalmente fulminante que é a própria pulsão que gera incessantemente o *lógos*.

Se em Parmênides, o ser se declina em devir rescindindo-se da eternidade imutável através do interstício, em Heráclito o metalugar é inteiramente obstruído pela fenda ínsita na abruptão do raio, evento fulgente na fugacidade de uma fulminação que se dá entre o *lógos* que conduz o processo e o fluxo ininterrupto da multiplicidade, do devir, da diferenciação constante, da transformação incessante, da metamorfose que pulveriza a permanência. Entre a linguagem que ordena o mundo e o tempo instaurador do fluxo, raia o raio de onde eclode um princípio cibernético anômalo e quiçá errático, um signo que não se estrutura, pois é a cifra da imediatez relampejante, signo que é condição de possibilidade das miríades de sinapses que compõe a esfera do uno-múltiplo em sua circularidade epifânica e ciclogênica do real. Sob a égide do raio que pilota subjaz o hiato sináptico que anula o metalugar, conectando linguagem e devir nessa fenda prenhe do paradoxal.

Esse giro pelo pensamento heraclítico é-nos necessário pois o conceito de *khôra* não é plasmado por Platão imediatamente sob inspiração no interstício parmenídico, importando este metalugar com a intenção exclusiva de equacionar a esfera do ser ao fluxo do devir. A necessidade da *khôra* provém, antes, das obscuridades do pensamento em se lançar no vertiginoso abismo da gênese e da derivação paradoxal do uno e do múltiplo, questão nodal em cujo cerne se imiscui a aporia entretecida no meandro das relações entre raio cibernético e as prolíferas conexões sinápticas, as quais, por si mesmas, estraçalham a possibilidade da esfera indivisível do ser se divisar e dimensionar o real. No pensamento platônico, o conceito ensaístico – e onírico – da *khôra* dimanará da extrema necessidade de superar os paradoxos presentes nas especulações em torno do acontecimento súbito do raio e da imanente fulguração de um princípio dirigente que realiza sinapses ordenadoras que configuram a unidade e a multiplicidade num *cosmos* visivelmente constituído com um espectro inteligível.

Como conjugar a potência abrupta do raio a uma força cibernética que estrutura uma arquetônica do mundo segundo moldes racionais?

A cifra do raio e da cibernética encontra-se alojada no âmago do pensamento de Platão: o raio como imagem subjacente às suas especulações enquanto força aporética de oposição à inteligibilidade plena do real; por seu turno, a cibernética imanente à metafísica assinala a potência ordenadora que atravessa e conduz todo o espectro dos conceitos e reflexões platônicas, da intuição das ideias até a cosmologia poética que desenha a gênese da realidade sob a incisão de relações de participação e de causalidade, submetendo o mundo à ação gerativa de uma divindade demiúrgica que, encarnando metafisicamente um poder similar ao da técnica, plasma o real à imagem e semelhança da esfera suprassensível.

A cibernética inerente à filosofia platônica delinea-se, de modo mais expressivo, na recorrência à metáfora cosmológica da nau para se conceber a totalidade do universo. A carga expressiva dessa imagem remonta à tradição que tem em Arquíloco²⁹ o mais antigo poeta a explorá-la, mas que, em sentido político, se torna recorrente nas tragédias, basta recordarmos do prólogo das *Eumênides*³⁰, de Ésquilo. No *Crítias*³¹ Platão, com efeito, faz assumir um maior

²⁹ Na tradução inglesa que consultamos, que elenca este fragmento entre os de cunho político, lemos: “... lestos navios pelo mar... / desatemos e afrouxemos as velas / [Zeus Pai,] mantém favoráveis nossos ventos e / em segurança nossos companheiros, / e então nos recordaremos de ti... / guarde-nos das rajadas de vento e vendavais... / não lances sobre nós uma nova tempestade enquanto lutamos / contra as ondas agitadas... / recorda-te de nós...” (WEST, M. L. *Greek Lyric Poetry*, frag. 106, p. 8 – tradução livre do inglês).

³⁰ “Delfos, o rei timoneiro desta região, / e o povo muito honram a sua chegada. (μολόντα δ' αὐτὸν κάρτα τιμαφεῖ / λεὼς Δελφὸς τε χώρας τῆσδε πρυμνήτης ἄναξ.)” (ÉSQUILO, *Eumênides*, vv. 15-16, p. 75).

Ésquilo, nesses versos, designa o deus Apolo como o regente de Delfos, o *ánax* (ἄναξ) dessa região (χώρα). Ele é, pois, o piloto ou timoneiro que a conduz com seu poder. A palavra empregada por Ésquilo não é κυβερνήτης, mas sim πρυμνήτης, adjetivo derivado do substantivo πρύμνα, que significa *a parte posterior do navio, a popa*, em que se encontra o leme e, portanto, o timoneiro. Daí, por antonomásia, o adjetivo poder ser empregado para se referir àquele que conduz um navio, imagem de que lança mão Ésquilo para evidenciar a forma com que o deus governa essa região.

³¹ “Em determinada altura, os deuses dividiram toda a terra em *regiões* (τοὺς τόπους) [...] e, [cada deus] havendo obtido a região que lhes agradava, de acordo com as sortes da Justiça, povoaram esses *domínios* (τὰς χώρας). Depois de os terem povoado, [...] não subjugavam corpos com corpos, como os pastores que orientam os rebanhos à pancada, mas da melhor maneira para lidar com uma criatura (ζῷον) que é guiá-la pela *popa* (ἐκ πρύμνης): tomando a alma como um *leme* (οἶακι), por meio da persuasão, *conduziam* (ἄγοντες) e *governavam* (ἐκυβέρνηον) deste modo todos os seres mortais.” (PLATÃO, *Crítias*, 109b-c, p. 221.) Os termos em grego, entre parênteses, acrescentamos com base em: PLATO, *Critias*, 109b-c. Passagem rica em seu vocabulário, em que Platão compara o *vivente* (ζῷον) a um navio, cujo *leme* (οἶαξ, palavra que origina o verbo de que se serve Heráclito no fragmento supramencionado), que se encontra na parte adequada para

teor pedagógico-político, ao passo que na *República*³² serve-se da imagem da arte da navegação, a κυβερνητική, e do *piloto* ou *timoneiro*, κυβερνήτης, traçando uma analogia com o papel da *epistémē* filosófica no governo da cidade, de maneira que questões ontológicas e gnosiológicas fundamentais assomam como transversais ao conteúdo político da metáfora, na medida em que somente o filósofo se apresente como o timoneiro idôneo a assumir o leme da *pólis*, porquanto seja o único capaz de contemplar o conhecimento da verdade, do ser e do bem incorruptíveis, a partir dos quais se pode modular e manter a organização política numa perfeição estável, recaindo sobre ele, pois, a posse exclusiva da arte da navegação política através do oceano de tempestades e agitações da esfera pública. No diálogo *Político*³³, lança mão novamente de imagens semelhantes com a narrativa do mito que conta o declínio da prístina estirpe dos tutelados de Cronos, os quais sofreram o processo de decadência cíclica dos tempos e, assim, pereceram justamente quando o piloto

receber o comando, equivale à alma, a ser governada, quer dizer, *dirigida* (o verbo aqui é κυβερνάω) pela divindade a quem cabe a tutela desse *lugar* ou *domínio* (χώρα). Inserido na longa narrativa de cunho mitológico do personagem Crítias, esse excerto remete-nos ao discurso verossímil do personagem Timeu no diálogo homônimo (do qual o *Crítias* constitui uma continuação), mais precisamente ao passo 90a-c em que diz que a cada ser humano ter sido dado um *dáimon* que faz a natureza humana participar da imortalidade e do que há de mais divino, parte a que, pois, cada um deve cuidar acima de tudo, governando a si mesmo com retidão e temperança, bem como voltando sua mente para as verdades eternas, vivendo, pois, de acordo com a razão, assimilando a perfeição e a harmonia das leis que regem o universo e as órbitas celestes (cf. *idem, ibidem*, 90a-c, p. 206-207). Reparemos que há uma crucial distinção, em nosso entendimento, presente no texto platônico nessa passagem do *Crítias* entre a denominação das partes da terra no momento em que ocorre sua divisão, a que Platão emprega o substantivo τόπος, e essas partes quando, já ocorrendo a partilha entre as divindades, são por eles custodiadas e regidas, χώρα. Após ter sido o termo χώρα desenvolvido filosoficamente, lhe cabendo um papel fundamental de transição entre as ideias e o múltiplo sensível, no *Timeu*, julgamos que seu uso nessa passagem não seja apenas em sentido lato. Parece-nos indicar que uma região só vem a tornar *khôra* (χώρα) no momento em que o influxo de uma *dýnamis* demônica e inteligível assumo domínio sobre o território, ativando formas de governo e comando sobre si, ao constituir em seu âmbito leis e princípios regulatórios (independente se imanentes ou transcendentos, a depender de como lemos o texto platônico e suas imagens alegóricas).

³² Cf. PLATÃO. *República*, 488a-489c, p. 272-274.

³³ Cf. PLATO, *Político*, 272d-273e, p. 227. É o famoso mito do *Político*, que ocupa uma posição chave dentro do diálogo. De inspiração hesiódica em sua elaboração, o mito, narrado pelo Estrangeiro de Eleia, descreve a sucessão de ciclos para as diferentes idades do mundo – em que ora o deus-timoneiro encontra-se no comando do leme do universo, ora dele se afasta largando o mundo ao seu próprio curso –, o que institui diferentes modos de vida, de procriação e de organização respectivamente para seres humanos. O sentido cosmológico desse mito é inseparável do sentido político, e, na realidade, acentuar um em detrimento do outro não se coadunaria com o gesto de pensamento da filosofia platônica de, mais do que meramente conciliar a esfera política à metafísica, fazer reluzir naquela esta última. O sentido elementar do mito – transversal à política e à ontologia – aponta para a absoluta necessidade de um princípio inteligível que atue verticalmente sobre a matéria plástica da realidade, moldando-a, corrigindo seu curso e ordenando hierarquicamente suas partes e tarefas, de acordo com parâmetros imutáveis de perfeição, de modo que essa dada realidade passe a ser regulada e configurada como um *cosmos* – uma totalidade organizada.

do universo afastou-se do leme através do qual dirigia todas as coisas, sendo que, após esse lapso de tempo de ausência, retorna para seu lugar de comando:

Por esse motivo, *o deus que o organizou, observando o perigo em que o mundo se encontra, e temendo que tudo se dissolva na tempestade por causa do distúrbio desaparecendo no mar infinito da dessemelhança*, reassume de novo o leme e, revertendo o que, neste período percorrido sem guia, tombaram em enfermidade e dissolução, ele o ordena e restaura de maneira a torná-lo imortal e incorruptível. (διὸ δὴ καὶ τότε ἤδη θεὸς ὁ κοσμήσας αὐτόν, καθορῶν ἐν ἀπορίαις ὄντα, κηδόμενος ἵνα μὴ χειμασθεῖς ὑπὸ ταραχῆς διαλυθεῖς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δύη, πάλιν ἔφεδρος αὐτοῦ τῶν πηδαλίων γιγνόμενος, τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας, κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτόν καὶ ἀγήρων ἀπεργάζεται.)³⁴

Platão evoca as imagens perturbadoras do caos, da dissolução, da desordem, da tempestade, do perigo, a fim de mobilizar o pensamento, fazê-lo despertar para a inadiável urgência de que, desde a realidade suprassensível até à esfera política, a estabilidade exige ser perpetrada por um controle inequívoco, amparado num conhecimento epistêmico de comando hierarquicamente atuante na navegação, capaz de sobrepujar os desafios caóticos do devir. A esfera cósmica, equivalente ao campo político, abandonada em si mesma vaga ao acaso, entregue ao caos das tempestades sociais, às agitações procelosas das massas, com seu vozerio indiscernível para a razão, gerando um ambiente ensurdecedor.

Para além da dimensão política, nesse mito podemos repensar toda a ótica metafísica que se configura e se desdobra através de todos os diálogos: a alegoria do olhar divino que, observando acuradamente, enxerga na superfície e nas profundezas do real uma ameaça terrível, é um reflexo da visão filosófica que atravessa o pensamento platônico. Impossível desconectar o olhar dessa visão ameaçadora: o real, quando privado de um princípio ordenador e *governante*, tenderia à dissolução. Essa divindade equivale no *Timeu* ao *demiurgo*, figura anônima e quiçá inominável: uma divindade que atua como um princípio cósmico de ordenação. Aqui, pois, o demiurgo ressoa na figura de Cronos, desta vez comandando o mundo em seu devir conferindo ao tempo direção e governo. Ainda que não seja legítimo sobrepor uma figura à outra, as ressonâncias são inevitáveis: a necessidade de um princípio racional de ordenação cósmica e de

³⁴ PLATÃO, *Político*, 1972, 273d-e, p. 227.

Retiramos o texto em grego da edição: PLATO, *Statesman*, 273d-e.

manutenção desta mesma ordem, o olhar transcendente que observa *de cima para baixo* como elemento fundamental da atividade desse deus, a urgência em se erradicar as tendências entrópicas inerentes ao mundo material regido pelo devir. Cronos *dirige o olhar para baixo e vê as aporias* (καθορῶν ἐν ἀπορίαις) que ameaçam o devir; com isto, insinua-se uma perspectiva do mundo efetivo a partir da transcendência ontológica do hiperurânico. A ameaça de fulminar a ordenação cósmica consiste numa aporia que fosse capaz de fulminar o real inteiro numa indiferença absoluta: o mar infinito da dessemelhança total em cujo seio não se divisasse mais nada, naufragando tudo na dissolução de uma tempestade turbilhonante. Com o nível máximo de dessemelhança (ἀνομοιότητος), no qual haveria apenas pura multiplicidade, este grau absoluto de heterogeneidade resultaria em um estado de completa diferença indiferenciável – extremo oposto e, paradoxalmente, equipolente à completa homogeneidade; ambas sendo expressões de máxima isomorfia.

Lançando o foco sobre as condições ontológicas de possibilidade do *cosmos*, a dessemelhança total pode ser vista tanto marcada pela indiferenciação que aniquilasse as diferenças, quanto da proliferação absoluta das diferenças, minando a possibilidade de que se constituíssem semelhanças e identidades, aspectos formais condicionantes da inteligibilidade. O risco da homogeneidade absoluta coincide com a da infinita heterogeneidade, porquanto ambas são perspectivas nas quais o mundo se apaga, declinando num estado aporético de pura indiscernibilidade. Em termos parmenídeos, poderíamos descrever que a aporia ocorre quando, na perspectiva decadente dos mortais, um elemento, prevalecendo sobre o outro, o anula, daí fazendo decair o real no indiscernível: o fogo da mesmidade anulando a noite da *outridade* ou vice-versa. A aporia mais radical, assim, representaria encerrar o mundo numa dimensão do radicalmente impérvio, o intransponível que encapsularia o real no paradoxo de indiferença, que tanto correspondesse ao plano homogêneo do sendo, quanto ao fluxo da pura heterogeneidade deveniente. No fundo, a aporia aponta para a clausura do olhar filosófico no raio heraclítico ou na absolutez do ser, de cujas linguagens tão divergentes e tão convergentes não se extrai uma lógica que traduza o mundo à luz de uma compreensão distinta.

Nessa aporia cósmica representam-se simultaneamente: a dimensão metafísica da necessidade de uma configuração do real que se realize na esfera de uma transcendência ao mundo sensível, posto que haja uma tendência intrínseca irrevogável à realidade material de degradação, passando da ordem para a desordem; a dimensão epistêmica que configure inteligibilidade ao real, de sorte que se congrege graus de homogeneidade e de heterogeneidade capazes de homologar padrões que enformem e organizem o múltiplo em vigências discerníveis, como se a inteligência filosófica lobrigasse um complexo suprassensível de relações ontológicas de identidade e de diferença que transmite ordenação racional à realidade.

No mito de Cronos, o único fármaco passível de remediar tal situação, superando a aporia radical, é se operar uma incisiva intervenção *cibernética* através de uma guinada que estabeleça uma forma de *governança*, de modo a assumir de volta o comando, simbolizado pelo leme, que revertesse o iminente colapso da dissolução do real em expectativa de um porvir em direção novamente à ordem. Essa intervenção é uma cirurgia de *hipercorreção* da realidade deveniente contra sua inclinação natural ao caos amorfo e anárquico, que caracterizam o mundo sensível, expediente que visa lhe restituir conformações inteligíveis, organizando-a racionalmente contra as ações da degeneração metafísica ou epistêmica, restituindo ao seu domínio a regência de um princípio de mundificação que se traduz na metafísica platônica principalmente sob a orientação da intuição do plano transcendente das ideias, âmbito que sobrevém para salvar o real das garras aporéticas dos paradoxos intransponíveis e da instabilidade das aparências.

Cronos é designado como τοῦ παντὸς ὁ μὲν κυβερνήτης³⁵: o *piloto/dirigente da totalidade*, o governante, pois, que age na mundificação ordenando a realidade como a composição de um todo: “[θεὸς] κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρων ἀπεργάζεται”, o que poderíamos traduzir como “[a divindade] *mundifica-o ordenadamente (ordena-o) sobrecorrigindo-o* como imortal e consoma-o como incorruptível”³⁶. O verbo usado por Platão para essa atividade divina é κοσμέω, que efetivamente tem a acepção de *ordenar*,

³⁵ PLATO. *Statesman*, 272a.

³⁶ *Idem, ibidem*, 273d-e. Modificamos a tradução.

organizar, mas que deve aí ser inextricavelmente conjugado a *mundo*, κόσμος, como realização cósmica da ordenação em nível supremo, sendo que, na realidade, o próprio ato de ordenação necessariamente precise ser interpretado como *formação ordenadora de mundo*. Notemos aí que a palavra ἐπανορθῶν é o particípio de um verbo duplamente composto: com efeito, não somente a ὀρθῶν (que significa *endireitar, acertar, corrigir*) é acrescido o prefixo ἀνά, indicando um movimento de elevação do que se corrige, gerando o verbo ἀνορθῶν, mas também o prefixo ἐπί, que assinala ser uma ação que se faz de cima para baixo, donde então se tem ἐπανορθῶν, cuja acepção giraria em torno da noção de *se realizar uma correção sobre algo fazendo o mesmo elevar-se*. A *sobrecorreção transdireciona* a realidade à semelhança com o inteligível, tornando, assim, o sensível um simulacro imortal do paradigma eterno que é fonte do fundamento metafísico do real e, concomitantemente, da apreensão epistêmica que descortina a verdade. Subjugada por um princípio cibernético, o mundo natural, por mais que sofra a descarga constante da devenida temporal, resiste sendo consumado como incorruptível, por mais que os entes singulares sofram o processo irrevogável de degeneração, sendo, portanto, efêmeros. A essência da ação de dar ao real transdirecionamento é fundamental à perspectiva metafísica da realidade: fazer a conversão cibernética do curso, de tendência entrópica, da natureza, por meio de uma sobrecorreção por um agente ou agenciamento divino, em direção àquilo que é incorruptível e eterno, elevando o mundo sensível – concebido não como a totalidade fenomênica que reúne as singularidades, mas sim como a esfera global de abertura para a aparição dos fenômenos – assintoticamente à perfeição do inteligível exclusivamente acessível ao intelecto, em cujo âmbito as aporias provindas da mutação constante das aparências são suspensas.

Diante de tudo isso, a insistência na analogia com a arte da navegação (κυβερνητική) poderia ser um sinal de que esta constituísse expressão, em nível ontológico, da inteligibilidade do real, quer dizer, daquilo que poderíamos interpretar como uma tendência cibernética da realidade, através da qual se faria absolutamente imperativo que haja, contra a inclinação da natureza, em seu livre curso, de degeneração e desordenamento – uma espécie de entropia imanente ao sensível que o conduz ao caos – um princípio regulatório superior que, haurindo

de paradigmas inteligíveis e imutáveis, opere ativamente sobre o mundo sensível, agindo sobre sua propensão à desorganização e superando-a mediante a força organizadora da razão, garantindo-lhe, por participação, estabilidade e inteligibilidade. No *Filebo*, a remissão a esse princípio cibernético apareceria nas entrelinhas, assim como no fragmento de Heráclito que versa sobre o raio que pilota o mundo, por meio do uso de um verbo cognato ao campo semântico da arte cibernética:

[...] o conjunto das coisas (τὰ σύμπαντα) que chamamos de *o real inteiro* (ὅλον) é controlado (ἐπιτροπεύειν) pela potência do irracional e do arbitrário e do que acontece por acaso, ou [...] é a inteligência (νοῦς) e certo *pensamento maravilhoso* (φρόνησιν τινα θαυμαστήν) que o coordena (συντάττουσαν) e o dirige (διακυβερνᾶν)?³⁷

O gesto da linguagem de Platão aqui talvez faça ressoar o de Heráclito: concentrar em um único verbo uma imagem a ser evocada, a de conferir a direção através ou de fazer conduzir e atravessar por um direcionamento. O verbo διακυβερνάω, mais que simplesmente *dirigir*, esboçaria um sentido de *transdirecionar* ou de *transdirigir*: pela ideia de um transdirecionamento agora a ênfase da sobrecorreção cibernética recai precisamente no traslado, a ação de uma força maravilhosa e espantosa que coordena e pilota com inteligência o conjunto de todas as coisas (τὰ σύμπαντα), constituindo o conjunto de miríades de seres tão heterogêneos e díspares, como uma realidade completa e inteira, formando uma espécie de composição holística que unifica, numa única interface onibrangente do múltiplo, o real, plasmando, pois, o mundo conforme a noção de uma *plenitude holográfica*, um ὅλος. Na medida em que age transdirecionando – ou seja, não apenas agindo a partir do plano da transcendência, mas inoculando sua ação no cerne da imanência do sensível, ainda que de modo inexplicável –, essa inteligência sobrenatural penetra nos meandros relacionais da formação cósmica, atuando como um agenciamento taumatúrgico que constitui a unidade holográfica, na qual a pluralidade traduz-se em organização unificadora. Especificamos a atuação da inteligência como agenciamento taumatúrgico para não nos precipitarmos na afirmação que o pensamento nesse excerto equivalha

³⁷ PLATÃO, *Filebo*, 28d, p. 79. O que está em grego acrescentamos com base no texto original: τὰ σύμπαντα καὶ τόδε τὸ καλούμενον ὅλον ἐπιτροπεύειν φῶμεν τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῆ δύναμιν καὶ τὸ ὅπῃ ἔτυχεν, ἢ τάναντία, καθάπερ οἱ πρόσθεν ἡμῶν ἔλεγον, νοῦν καὶ φρόνησιν τινα θαυμαστήν συντάττουσαν διακυβερνᾶν; (PLATO, *Philebus*, 28d).

imediatamente à mente demiúrgica, pois, se esta transcende ao domínio do sensível, a φρόνησις, no excerto supracitado, não aponta para a transcendência, mas sim encontra-se imediatamente contraposta à potência do irracional e do acaso (τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῆ δύναμιν). A φρόνησις exprime a potência de uma linguagem noética que inscreve a realidade de forma não ocasional e muito menos irracional, muito ao contrário. Ela gera o universo como uma unidade holográfica em cuja superfície reluz o pleroma noético do campo transcendental das ideias. Essa potência taumatúrgica é a força que traduz o mundo sensível em termos de nexos causais (obstando o domínio completo do acaso) e em conexões ideativas, orquestrando o mundo sob a regência de configurações inteligíveis, uma vez que se performe à imagem do hiperurânio. A φρόνησις taumatúrgica pode ser concebida como a atuação de um princípio cibernético transcendente, mas também como o metabolismo que dinamiza a realidade material a se tornar um espetáculo que traduz os gêneros universais em imagens vivas e singulares. Destarte, a inteligência assinala simultaneamente o poder divino e a força demônica, a potência que age além e a que agencia no *entre*, a que sobrevém da transcendência e a que opera nas entranhas imagéticas que translada o devir ao espelhamento do ser.

A coordenação que se produz pelos efeitos da atuação noética desse pensamento consiste, à primeira vista, na esquematização do mundo sensível de acordo com as leis e a ordenação do suprassensível, do que as ideias e os números são instâncias exemplares. Platão no *Timeu* escreve:

Na verdade, antes de isto acontecer, todos os elementos estavam privados de proporção e de medida (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως); na altura em que foi empreendida a *organização da totalidade* (κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν), primeiro o fogo, depois a água, a terra e o ar, ainda que contivessem certos *indícios* (εἰκός) de como são, estavam exatamente num estado em que se espera que esteja tudo aquilo de que um deus está ausente. A partir deste modo e desta condição, começaram a ser *configurados através de formas e números* (διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς).³⁸

Há um fosso abissal, a princípio, entre o estado originário da matéria-bruta da realidade sensível, fase representada pelos quatro elementos primordiais

³⁸ PLATÃO. *Timeu*, 53a-b, p. 140. O que está em grego acrescentamos com base no texto original: καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως: [53β] ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἔχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἅττα, παντάπασί γε μὴν διακεῖμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῆ τινοσ θεός, οὔτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς. (PLATO, *Timaeus*, 53a-b).

segundo a cosmologia empedocleana, e a etapa seguinte em que vai *se organizar o todo* (κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν), ação que o mundifica, transformando-o, assim, efetivamente num *cosmos*. O *indício* (εἰκόζ) da realidade atual já se encontrava no estado pré-cosmico – antes da produção do mundo natural –, não enquanto vestígio de características formais, mas sim enquanto propriedades materiais comuns desses elementos básicos em comparação com os aspectos atuais que constatados podem ser constatados na natureza. O *cosmos* surge pela mundificação organizadora, processo através do qual se realiza a transferência da ordem do inteligível para o sensível por meio da ação da inteligência, desta vez pensada sob a imagem do demiurgo. Este atua para que o produto de sua operação assimile e simule as feições do paradigma eterno contemplados por seu olhar divino durante a consecução desse ato. Deste modo, o sensível, que num outrora pré-cósmico, a princípio puramente virtual e hipotético, se encontrava numa disposição possivelmente próxima ao caos, havendo poucos resquícios de cada elemento de então com sua situação de agora, passa do estágio de privação de “proporção e de medida (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως)” ao de modelação através de “formas e números (εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς)”, ingredientes formais e relacionais capazes de traduzir o plasma informe do sensível num constructo ideacional e organizado, simulando no tempo a efígie da eternidade inteligível.

Recai sobre a presença ou a ausência da atuação cibernética demiúrgica e taumátúrgica – relativas ao divino e ao demônico respectivamente – a decisão de haver ou não ordem – e, portanto, que o conjunto que reúne o múltiplo configure-se numa unidade holográfica. A coordenação que a passagem supramencionada do *Filebo* prescreve encontra na esquematização do sensível às ideias e aos números – estes últimos devem ser pensados como proporções, arranjos, harmonias – uma de suas materializações. E ainda que o diálogo *Timeu* careça do rigor da construção e da demonstração dialética, seu caráter discursivo de verossimilhança apreende, em meio às elaborações de imagens ficcionais, o *verdadeiro*, a despeito dos seus contornos mitográficos. Assim, a coordenação que lá se aventa revela-se uma esquematização que exerce uma dupla atuação do inteligível sobre o sensível: uma que garanta participação do mundo sensível às ideias, que estas possam, então, servir de paradigma – figura formal arquetípica – para sua configuração, havendo entre as duas esferas semelhanças; e outra que organize o múltiplo do

sensível sob leis e arranjos estáveis, que conforme as partes num todo harmonioso, bem como o devir sob uma regularidade, um ritmo que o cadencie e o possibilite espelhar de algum modo a perfeição do eterno. A esquematização é, portanto, a *transfiguração* do sensível devindo o tempo à similaridade partícipe do inteligível – o verbo διασχηματίζω parece mesmo assinalar uma esquematização que faça o sensível atravessar espectralmente para a dimensão do inteligível, bem como o inteligível atravessar o sensível traduzindo-se em efeitos maravilhosos.

Dentro dessa perspectiva platônica o raio heraclítico é eliminado. Obumbra-se radicalmente a fulguração espontânea de uma linguagem equívoca e enigmática supostamente reguladora do devir; obstaculiza-se o raio em prol de um princípio cibernético estratificado numa matriz eterna e imutável de configuração do real. O leme torna-se, pois, propriedade exclusiva, mesmo que no campo metafórico, da potência divina e demônica que verte o suprassensível no governo e na organização do *cosmos*. A constância da trama eidética do ser agindo e interagindo de modo insondável no mundo sensível produzem-no dentro de parâmetros que conferem ao fluxo das aparências estabilidade, bem como lhe garante certa cognoscibilidade (em termos, evidentemente, de poder ser reconhecida a sua verdade mediante a referência aos paradigmas do mundo das ideias, isto é, o modelo através do qual o sensível é produzido e passível de ser identificado).

O declínio da imagem do relâmpago, ou melhor, daquilo que ele traduz, é proporcionado pelo esforço platônico de superar os paradoxos e as contradições presentes nas elucubrações que herdara de seus antecessores, imprimindo inteligibilidade à relação uno e múltiplo, em cuja questão repousa a fundação do ser e do devir, por meio das relações de participação e de causalidade, nos mais diversos planos ontológicos da realidade.

No entanto, no diálogo mais aporético de Platão, o *Parmênides*, onde justamente as discussões giram em torno ao uno e ao múltiplo, onde então o núcleo do pensamento platônico, a saber, a teoria das ideias, é bombardeado com as mais contundentes e avassaladoras críticas, não seria o lugar onde o raio subrepticamente estaria não apenas presente, mas, principalmente, problematizado até às últimas consequências, submetido às mais variadas hipóteses e veredas que

inviabilizam a decifração de seu enigma, que atestam a impossibilidade de se resolver seu paradoxo?

1.4 *Exáiphnes*: o paradoxo vertiginoso da abrupção

As ideias são, como aspectos, relações e valores, lentes conceituais ajustadas para impor um elevado grau de correção ao campo das singularidades habitantes do holograma cósmico do devir. Elas são padronizações de e para a visualização da realidade, avalizando, por sua própria essência configuratória, intervenções cirúrgicas que lhe sejam consonantes à efetividade do real. Como figuras que são constructos inteligíveis e eternos de identidades conceituais, elas respondem pela configuração peremptória a que o mundo sensível deve se submeter a fim de ser devidamente ordenado, corrigido e governado. Figuras que realizam a configuração, o que representa, na realidade, as formas mesmas pelas quais as deveniências devem figurar e serem apreensivelmente representadas em sua dação originária. Seu traço hiperurânico, na realidade, seria uma espécie de eternização que transcendentaliza o gesto através do qual elas operam sua configuração: o hiperurânico não é o vértice da eternidade ideal, em relação ao qual a sensibilidade não passaria de um vórtice abismal que tende ao não-ser, mas sim o *horizonte* mesmo que as ideias demarcam como panorama a partir do qual a visada holográfica do mundo obrigatoriamente deve ser visualizada. As ideias projetam e estabelecem o campo de visualização do mundo formalizado. O hiperurânico, portanto, constitui um painel de ultradefinição, no qual as ideias prefiguram, como condição de possibilidade, as múltiplas e infundáveis possibilidades de visualização. O hiperurânico vigora como horizonte; e se a palavra grega horizonte (ὁρίζων) remete ao campo semântico de definição e de limitação, por aí se entrevê como que a essência da teoria das ideias modela-se como um processo que delinea e consolida, estabelecendo os parâmetros e diretrizes, o plano metafísico da ultradefinição do real lastreado no domínio do idêntico sobre o ser.

No diálogo *Parmênides*, o ponto chave da aparição do mais aporético dos paradoxos, aquilo que ameaça colapsar e aniquilar o mundo das ideias, única via de intelecção para o devir, é a passagem da terceira hipótese levantada pelo

personagem Parmênides, uma das nove que elabora e aufere as consequências, a que, em resumo, estabeleceria que: *o um é e não é, ele é um e múltiplas coisas, e ele muda*³⁹... Evitando digressões, não analisaremos os passos dessa argumentação, muito menos a situaremos no contexto geral da obra. O paradoxo dessa hipótese torna-se ainda mais agudo justo no momento em que essa mudança é pensada.

Segundo o mesmo argumento, tanto indo do um para as múltiplas coisas, quanto das múltiplas coisas para o um, nem é um nem múltiplas coisas, nem está se separando, nem se reunindo. E indo do semelhante para o dessemelhante, e do dessemelhante para o semelhante, nem é semelhante nem dessemelhante, nem está vindo a assemelhar-se nem a desassemelhar-se. (κατὰ δὴ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ἐξ ἑνὸς ἐπὶ πολλὰ ἰὸν καὶ ἐκ πολλῶν ἐφ' ἑν οὔτε ἓν ἐστὶν οὔτε πολλὰ, οὔτε διακρίνεται οὔτε συγκρίνεται. καὶ ἐξ ὁμοίου ἐπὶ ἀνόμοιον καὶ ἐξ ἀνόμοιου ἐπὶ ὅμοιον ἰὸν οὔτε ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον, οὔτε ὁμοιούμενον οὔτε ἀνομοιούμενον.)⁴⁰

Esse estágio virtual do um e do múltiplo no qual ambos *são e não são* crava uma espécie de limbo, uma fenda no que pode ser pensado ou imaginado. Seria, na verdade, um não-lugar e um não-momento, fora do tempo e espaço, que não enseja à razão inteligência alguma dentro dos parâmetros lógicos e dialéticos que ela mesma insiste à tal não-localidade impingir, e que, portanto, na qualidade de absurdo, insólito – ἄτοπος⁴¹, no texto –, oferecendo resistência e hostilidade às investidas das intuições noéticas, demarca a circunscrição impassível de ser traduzida em conceito e de se tornar atual. Nessa fenda impossível de ser dimensionada, nem há uno nem múltiplo. Nesse hiato anômalo que emula e simula o nada, ambos são radicalmente suspensos, não havendo separação entre eles, tampouco reunião. O hiato em que se pensa a tradução do uno ao múltiplo, bem como se pode mirar a gênese de ambos, *cancela* a crise no sendo, mas não retroage a dimensão do sendo à esfera do ser, pelo contrário. A crise do sendo correspondia à clivagem que no poema escrito por Parmênides rasgava o indivisível, mas, para se repensar não somente a divisão do uno em múltiplo, mas, inclusive, a gênese da unidade e da multiplicidade, agora se perpetra o

³⁹ Essa fórmula, que ligeiramente modificamos, sendo sucinta, mas bastante precisa, é oferecida pela edição bilíngue consultada, servindo de subtítulo para a divisão do texto em seções, ao marcar as etapas da argumentação de Parmênides. Cf. PLATÃO, *Parmênides*, p. 101.

⁴⁰ PLATÃO, *Parmênides*, 157a, p. 105.

⁴¹ Cf. *Idem, ibidem*, 156d, p. 105.

cancelamento da cisão feita pela argumentação do personagem Parmênides. Sob uma ótica embaçada, a epifania da eclosão se apaga, eclipsando, inclusive, o plano do haver: a fenda no qual ocorre o insondável apagamento é uma pura virtualidade, a sombra do nada na qual ser e devir na velocidade de um relâmpago desaparecem, no qual uno e múltiplo se evanescem sem deixar vestígios ou sinais, signos quaisquer que pudessem divisá-los. Nesse hiato paradoxal não há nem repouso e nem movimento, contudo é aí que se efetua uma mutação absoluta, o mudar (μεταβάλλειν) ou a mutação pura. “Pois não é quando está em repouso nem quando está em movimento que muda, nem quando está no tempo.”⁴² Esse não-lugar e não-momento da mudança, elemento extratemporal e ilocalizável, é o que Platão, na voz de Parmênides, designará *exáiphnes* (ἐξάιφνης).

A tradução por *instante*, todavia, soterra e deturpa a estranheza metafísica do que é abordado. Logo antes da terceira hipótese, durante o desdobramento da segunda, Platão mapeia as dimensões daquilo que poderíamos conceber como o esboço de uma estrutura da temporalidade, que é, por natureza, própria do mundo sensível submetido ao devir: *o outrora, o agora e o depois*⁴³. Essa tripla dimensão do tempo pode ser desdobrada em modalidades de temporalização relativas a cada uma delas: o tempo presente com sua articulação do *é* e do *está se tornando*; o passado com o *era*, o *se tornou* e o *estava se tornando*; e o futuro com o *será*, o *se tornará* e o *se terá tornado*⁴⁴. Traduzir por *instante* é problemático, em primeiro lugar, porque o *exáiphnes* situa-se à além da margem do tempo, ele é um elemento que não se acomoda à arquitetura temporal do devir, sendo-lhe insólito, estranho; e, ademais, porque tal tradução

⁴² *Idem, ibidem*, 156c, p. 103.

No original: οὔτε γὰρ ἔστος ὄν οὔτε κινούμενον μεταβάλλει, οὔτε ἐν χρόνῳ ὄν.

⁴³ “Mas, uma vez que o um participa do tempo e tornar-se mais velho e mais jovem, não é necessário que participe também do *outrora, e do depois, e do agora*, se realmente participa do tempo? (Ἐπειδὴ δὲ χρόνου μετέχει τὸ ἐν καὶ τοῦ πρεσβύτερον τε καὶ νεώτερον γίγνεσθαι, ἀρ’ οὐκ ἀνάγκη καὶ τοῦ ποτὲ μετέχειν καὶ τοῦ ἔπειτα καὶ τοῦ νῦν, εἴπερ χρόνου μετέχει;)” *Idem, ibidem*, 155c-d, p. 100-101.

⁴⁴ “E então? O era, o tornou-se, o estava tornando-se não parecem significar participação no tempo que foi outrora? – Seguramente. – E o será, o tornar-se-á, o ter-se-á tornado não parecem <significar participação > no <tempo> que será depois? – Sim. – E o que é e o está tornando-se não parecem <significar participação > no <tempo> presente agora? – Perfeitamente. (Τὶ οὖν; Τὸ ἦν καὶ τὸ γέγονε καὶ τὸ ἐγίγνετο οὐ χρόνου μέτεξιν δοκεῖ σημαίνειν τοῦ ποτὲ γεγονότος; – Καὶ μάλα. – Τί δέ; Τὸ ἔσται καὶ τὸ γενήσεται καὶ τὸ γενηθήσεται οὐ τοῦ ἔπεται [τοῦ μέλλοντος]; – Ναί. – Τὸ δὲ δὴ ἔστι καὶ το γίγνεται οὐ τοῦ νῦν παρόντος; – Πάνυ μὲν οὖν.)” *Idem, ibidem*, 142d-e, p. 64-65.

inevitavelmente o confunde com o *agora* e, portanto, o realocaria para dentro do tempo.

Há diversas possibilidades de tradução: *súbito*, *subitaneidade*, *repentino*, *imediatamente*, *imediatez*... Esse conceito que é forjado para o que parece ser inconceituável nomeia algo de intermediário, de uma dimensão na qual a mudança absoluta – condição de possibilidade e de potenciação para toda e qualquer mudança e para a gênese do devir – só se torna possível mediante a supressão mesma daquilo que por natureza é a substância congênere do devir: o tempo.

Quando, então, muda? Pois não é quando está em repouso nem quando está em movimento que muda, nem quando está no tempo. – Com efeito, não. – Assim sendo, não é?, há essa coisa estranha na qual estará quando muda. – Qual exatamente? – O *súbito* (ἐξαίφνης). Pois o *súbito* parece referir-se a uma coisa tal que como que a partir dele está mudando em uma das duas direções [sic. repouso ou movimento]. Pois não é a partir do repouso, ainda em repouso, que a coisa muda, nem a partir do movimento, ainda em movimento, que ela muda. Mas esta natureza, a do *súbito*, uma estranha <natureza>, situa-se entre o movimento e o repouso, e o que estando em tempo nenhum, e é para ela e a partir dela que muda o que está em movimento em direção ao estar em repouso, e o que está em repouso em direção ao estar em movimento.⁴⁵

O paradoxo que se instala acerca da mudança se localiza num *entre* (μεταξύ) repouso e movimento. Não está em jogo nesse intervalo o problema de uma “mediação durativa”⁴⁶ relativa à realidade da passagem do tempo de um instante para outro, como se Platão carecesse de uma compreensão mais aristotélica do tempo para compreender sua natureza, em analogia ao movimento de passagem da potência para o ato na duração do devir. Ao contrário, esse *intervalo metacronológico* diverge do agora ou do instante – e, portanto, da temporalidade fenomênica. O intervalo implica na implosão do binômio movimento e repouso, bem como de suas postuladas transições, na obstruída

⁴⁵ *Idem, ibidem*, 156c-e, p. 103-105. Substituímos – o que grafamos em itálico –, a palavra instante, opção dos tradutores para *exaíphnes*, por *súbito*.

No original: Πότε οὐκ μεταβάλλει; οὔτε γὰρ ἐστὸς ὄν οὔτε κινούμενον μεταβάλλει, οὔτε ἐν χρόνῳ ὄν. – Οὐ γὰρ οὕτως. – Ἄρ' οὐκ ἔστι τὸ ἄατοπον τοῦτο, ἐν ᾧ τότε ἂν εἴη, ὅτε μεταβάλλει; – Τὸ ποῖον δὴ; – Τὸ ἐξαίφνης. τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοιόνδε τι εἰκοι σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἐκράτερον. οὐ γὰρ ἐκ γε τοῦ ἐστάναι ἐστῶτος ἔτι μεταβάλλει, οὐδ' ἐκ τῆς κινήσεως κινουμένης ἔτι μεταβάλλει. ἀλλὰ ἢ ἐξαίφνης αὐτῆ φύσις ἄτοπος τις ἐγκάθηται μεταξύ τῆς κινήσεως τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὔσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τὸ τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἐστάναι καὶ τὸ ἐστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι.

⁴⁶ SCHÄFER, *Léxico de Platão*, p. 183.

irrupção de um imediato que demole as mediações e que, na brevíssima fração do seu não evento, eclipsa a própria malha do tempo. O *súbito* é, pois, supressão desses pares pela aniquilação do tempo. O Parmênides platônico prossegue com seus jogos antinômicos:

E o um, então, se realmente está em repouso e está em movimento, mudará em ambas as direções – pois somente assim faria ambas as coisas. Mas, mudando, muda no *súbito* (ἐξαίφνης), e, quando muda, não pode estar em tempo algum, e não pode, nesse momento, estar em movimento e tampouco estar em repouso.⁴⁷

Longe de singrar aqui por formulações paradoxais como as que eram características de Zenão, que também é colocado em cena no diálogo platônico em questão, com a finalidade de tornar indissolúvel a identidade e a permanência do uno frente ao movimento e à mudança, fazendo destes últimos contraditórios e, portanto, destituindo de inteligibilidade e de fonte de verdade o múltiplo, o Parmênides platônico, a quem se comete alhures o parricídio⁴⁸, transita nesse ponto nas mais elevadas especulações ontológicas sobre o uno, inscrevendo a mudança do uno não sob o curso do devir, mas, antes, problematizando o fluxo temporal no âmbito da gênese metafísica e extratemporal do uno, o que não se efetua em instante de tempo algum.

Desliza-se aqui em território estranho, procurando conceber a transposição e a copertença simultânea do uno ao múltiplo para fora dos trâmites do tempo, num intervalo metafísico marginal à trama e à fluidez do devir; mais do que intervalo, interstício transcendental e virtual, no qual o devir é reconduzido ao estado originário de sua eclosão, não localidade na qual tem lugar a supressão do vir a ser e do perecer como pontos de partida e de chegada, origem e destino. Platão escreve: “Nesse momento, no *intermédio* (μεταξύ) de certos movimentos e repousos, está tornando-se (γίγνεται), e, nesse momento, nem é, nem não é, nem vem a ser (οὔτε γίγνεται), nem perece (οὔτε ἀπόλλυται).”⁴⁹

⁴⁷ PLATÃO, *Parmênides*, 156e, p. 105.

No original: Καὶ τὸ ἐν δὴ, εἴπερ ἔστεκέ τε καὶ κινεῖται, μεταβάλλοι ἂν ἐφ’ ἑκάτερα – μόνως γὰρ ἂν οὕτως ἀμφοτέρα ποιῶι – μεταβάλλονμι δ’ ἐξφαιίνης μεταβάλλει, καὶ ὅτε μεταβάλλει, ἐν οὐδενὶ χρόνῳ ἂν εἴη, οὐδὲ κινεῖτ’ ἂν τότε, οὐδ’ ἂν σταίη.

⁴⁸ Vide PLATÃO, *Sofista*, 241d, p.168.

⁴⁹ PLATÃO, *Parmênides*, 157a, p. 105.

A mutação do uno é a gênese simultânea e abruptamente eterna da unidade, destarte, efetuando-se como uma abrupta disjunção da malha temporal em cujo jogo de movimento e repouso o devir do múltiplo se faz. Subliminarmente pode ser que esse Parmênides procure corrigir, não racionalizando, mas demonstrando por especulações as vísceras incongruentes do paradoxo da gênese do uno e do múltiplo, aquele a quem a tradição elegeu como seu antagonista, Heráclito: em lugar da miríade de *conexões paradoxais*, que faz proceder do uno o múltiplo e do múltiplo o uno, só haveria uma insuperável disjunção, a partir da qual ao fluxo do devir sobrepassa uma instância metatemporal insólita, o abrupto hiato do *exáiphnes*.

Nem sequer a uma fração do tempo de um relampejar poderíamos equivaler essa instância paradoxal na qual as incongruências se mostram, por um lado, simultaneamente possíveis em sua negatividade, bem como intercambiáveis e, por outro, indissolúveis em sua antinomia inconciliável. Essa natureza estranha do *exáiphnes* é o *metaevento da abrupção* que deixa em suspenso a eclosão da unidade e da multiplicidade ao concentrar em si a oclusão pela qual se processa sua diferenciação e sua diferencialidade em consecução da gênese do haver e do devir. Onde, contudo, Heráclito vislumbrava sinapses dos contraditórios, conectados pelo relâmpago de uma linguagem esfíngica que estrutura o plano cósmico do devir, Platão vertiginosamente discerne o plano de uma disjunção delineado sob o efeito suspensivo de sua contrariedade, o que, paradoxalmente, acentua ainda mais seu nexos paradoxal: a impossibilidade de se dimensionar o metaevento da abrupção é o único expediente noético de se conceber o processamento abrupto dessa passagem que vai do uno ao múltiplo e vice-versa, sem que esse virtual devir atemporal venha a se realizar em eclosão da natureza ou se traduzir em realidade de forma alguma.

Difícilmente Platão insistiu por metabolizar essa intercorrência metafísica do abrupto, o *exáiphnes* aporético, à sua doutrina. O que, porém, não quer dizer que as formulações levantadas no *Parmênides* consistam num jogo de palavras, nem ainda em exercício de virtuosismo lógico, como se, afinal, pudesse se varrer como poeira os conceitos e ideias que foram ali trabalhados. Desse metaconceito, ou talvez anticonceito, vale o mesmo que é dito do uno: se ele for

por natureza indeterminado (ἄπειρον), logo dele não há figura (σχῆμα)⁵⁰. Privado de figura, não esquematizável, o *exáiphnes* é aquilo que em redor de si compõe uma rede de ciladas contra as ideias, essas formas conceituais que, divisadas pelo intelecto, imprimem figuração racional às realidades, realizando-se no ato da intelecção a descoberta de sua verdade imutável. A racionalidade é até capaz de fazer o reconhecimento desse campo minado, mas não consegue contorná-lo e muito menos desabilitá-lo. Ele é absolutamente incorrigível.

Ter Platão abandonado as especulações que gravitam ao redor desse tema espinhoso faz parte da própria natureza da intuição intelectual mesma que o capta: o *exáiphnes*, isso que ousaríamos traduzir, ou melhor, interpretar, sob a cifra da *abrupção*, é intraduzível para os parâmetros e termos da inteligibilidade, são, pois, inassimiláveis pela razão, e, por causa disso, não-absorvíveis dentro do metabolismo pensamento platônico, a não ser por meio de por meio de investidas alternativas, transversais.

O *exáiphnes*, com efeito, assoma de forma esparsa e rara no *corpus platonicum*, no entanto, sempre com a contundência de uma função decisiva⁵¹. Essas “ulteriores” – levando em consideração não a cronologia da produção dos diálogos, mas sim a cronologia dramática do plano de fundo ficcional – aparições patenteiam uma desfiguração do teor aporético com que se revestiam as especulações em seu entorno no *Parmênides*, em prol de uma transmutação do *exáiphnes* em elemento catalisador da experiência noética de apreensão racional do ser e da verdade.

No *Banquete*, um duplicado *exáiphnes* baliza os momentos fulcrais de, por um lado, apreensão intelectual do belo verdadeiro, imutável e inteligível, através do método de ascensão de contemplação dos graus de beleza, partindo do sensível até, então, num átimo repentino (subitamente, *exáiphnes*) – quando a epifania da intuição acontece – culminar, após com diligência esforçar-se *corretamente* nessa atividade dialética impulsionada pela erótica racional de

⁵⁰ *Idem, ibidem*, 137d, p. 53.

No contexto da referência, é auferida a conclusão de que, sob a hipótese de que o uno não tenha começo ou fim, sendo, pois, ilimitado (ἄπειρον), seria forçoso que ele fosse desprovido de figura (σχῆμα). Aproveitamo-nos da polissemia do vocábulo grego ἄπειρον, que tanto pode significar ilimitado quanto indeterminado, para colocar em evidência essa estreita relação entre figura e determinação.

⁵¹ Elencamos, de forma abreviada, suas referências: *Banq.* 209e-212b; *Teet.* 162c; *Pol.* 291b-c; *Rep.* 515c, 516a, 516e; *Carta VII* 341c-d.

desejar o que há de mais divino e elevado, no ponto final, atingindo a visualização intelectual, que descortina a verdade transcendente do belo⁵²; por outro, contrariamente à fugacidade desse instante de gozo noético, o momento da dissipação desse arrebatamento, queda abissal proporcionada por um evento fortuito do mundo sensível e que arranca o filósofo do êxtase da razão para fazê-lo de volta ao mundo – do qual a entrada de Alcibíades, personagem de alma e caráter *incorrigíveis*, de repente (*exáiphnes*)⁵³, em cena, embriagado e fazendo algazarra, rompendo com o clima filosófico que inspirava os convivas a tecerem seus discursos, representa o declive da contemplação filosófica, absorta no mundo das ideias, às ocupações com as coisas vis e/ou prosaicas e insignificantes. Nesse sentido, talvez, a aura bizarra do aporético *exáiphnes* do *Parmênides* esteja projetada em Alcibíades: sua incorrigibilidade de caráter personificaria o território anticonceitual do abrupto, intransitável, inassimilável para o espírito filosófico, ainda que, todavia, lhe seja absolutamente inevitável e atraente.

Na *República*, justo no símile da caverna, a versão metamorfoseada do *exáiphnes* em instante de revelação racional do ser e da verdade marca a subitaneidade da passagem de um grau a outro do conhecimento, da libertação do prisioneiro dos grilhões da caverna, o que se dá *subitamente* (*exáiphnes*)⁵⁴, até que, fora da caverna, tendo habituado sua vista durante um bom período de tempo, pois não poderia olhar para as coisas diretamente *de súbito* (*exáiphnes*)⁵⁵, sob o risco de cegar-se, torna-se apto para contemplação do sol em seu próprio lugar ou *domínio* (*χώρα*)⁵⁶, imagem sensível da ideia do bem, que serve de paradigma de *retidão e correção* oferecida pelo inteligível ao sensível – bem como seus olhos se encheriam de trevas, quando regressasse *subitamente* (*exáiphnes*)⁵⁷ à escuridão da caverna, o que faz repercutir a passagem do *Banquete* relativa a Alcibíades.

Na famosa e controversa *Carta VII*, sobre cuja autenticidade podem restar ainda dúvidas, a passagem crucial que encetaria a tese da inexpressibilidade do conhecimento filosófico, decorrente de uma insuficiência imanente à escrita para transmiti-lo, parece depender justamente de uma privação no corpo textual

⁵² PLATÃO, *Banquete*, 210c-211d, p. 48.

⁵³ *Idem, Ibidem*, 212d-213c, p. 49-50.

⁵⁴ PLATÃO. *República*, 515c, p. 316.

⁵⁵ *Idem, ibidem*, 516a, p. 317.

⁵⁶ *Idem, ibidem*, 516b, p. 317.

⁵⁷ *Idem, ibidem*, 516e, p. 318.

que presentifique e congre a constância da fermentação de reflexão filosófica ao longo da vida e o despertar da centelha do *insight exaiphénico*, contemplação intelectual e experiencial, a qual não se permitiria fixar por palavras⁵⁸. No passo 291b-c do *Político*, novamente uma sensação de estranheza, de deparar-se com o insólito (ἄτοπον), acompanha um acontecimento súbito quando, *de repente* (*exáiphnes*), o Estrangeiro de Eleia, o parricida filosófico e conterrâneo de Parmênides, junto com Sócrates, o jovem, conseguem vislumbrar a espécie mais astuciosa de sofista – o qual, por si só, é a figura que encarna a contradição, o paradoxal e a aporia resistentes à intuição da verdade filosófica –, a que se imiscui com os assuntos políticos da cidade⁵⁹. Por sua vez, o *Teeteto* é o lugar em que o súbito figura breve, mas significativamente: causa a Sócrates admiração que o conhecimento *de repente* (*exáiphnes*) conduza a mente a uma sabedoria digna do divino⁶⁰.

Como a contraimagem da obscuridade do abrupto desenhada nesses diálogos, essas replicações do *exáiphnes*, sutis nós na tecedura do texto platônico, marcam o instante essencial em que ocorre a ascensão da alma racional ao êxtase da contemplação do inteligível, bem como sua interrupção, que a dissipa, nos encargos e vicissitudes mundanas. A partir desta perspectiva o abrupto de alguma forma é filtrado de seu caráter aporético, com vistas a revestir-se de um teor intuitivo à razão e, assim, poder ser metabolizado para o interior do platonismo,

⁵⁸ “Não há obra minha escrita sobre ele [o conhecimento de que me ocupo], nem jamais poderá haver. Pois, de modo algum se pode falar disso, como de outras disciplinas, mas depois de muitas tentativas, *subitamente* com a convivência gerada pela intimidade, como um relâmpago brota uma luz que nasce na alma e se alimenta a si própria. (οὐκ οὐκ ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ’ ἐκ πολλῆς σινουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξφαιίνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.)” PLATÃO. *Carta VII*, 341c-d, p. 88-89. Adimos à citação desta edição bilingue o “subitamente”, frisando-o em itálico, pois nela a tradução para ἐξφαιίνης fora obliterada.

⁵⁹ “ – Explica-te: tens o ar de quem descobriu algo *estranho*. – Sim, pois o que há de *estranho* resulta de nossa ignorância. Foi, com efeito, o que aconteceu a mim mesmo há pouco; eu não ousava crer que *repentinamente* tinha diante de mim, reunidas, as pessoas que se agitam em torno à administração pública” (PLATÃO, *Político*, 291b-c, 247)

No original: – λέγον ἄν· ἔοικας γὰρ ἄτοπόν τι καθορᾶν. – ναί· τὸ γὰρ ἄτοπον ἐξ ἀγνοίας πᾶσι συμβαίνει. Καὶ γὰρ δὴ καὶ νῦν αὐτὸς τοῦτ’ ἔπαθον· ἐξφαιίνης ἡμφεγνόησα κατιδὼν τὸν περὶ τὰ τῶν πόλεων πράγματα χρόνον. (PLATO, *Statesman*, 291b-c.)

⁶⁰ “Diz-me, pois, Teeteto, em relação ao que sustentámos ainda agora, não te espantas também, se *subitamente* declarar não seres nada inferior, em sabedoria, a qualquer dos homens ou dos deuses?” (PLATÃO, *Teeteto*, 162c, p. 225).

No original: λέγε δὴ, ὦ Θεαίτητε, πρῶτον μὲν ἂ νυνδὲ διήλθομεν, ἄρα οὐ σὸ θαυμάζεις εἰ ἐξάιφνης οὕτως ἀναφανήση μηδὲν χειρῶν εἰς σοφίαν ὁτουοῦν ἀνθρώπων ἢ καὶ θεῶν;” (PLATO, *Theaetetus*, 162c).

sendo-lhe atribuída uma função não negativa e subliminarmente essencial no plano de sua filosofia. E, entretanto, em todas as passagens em que se materializa textualmente sua inoculação é sempre perseguida de um certo apelo de um acontecimento maravilhoso e inexplicável à razão dialética: na *Carta VII*, é expressão do inefável; no *Político*, de um reconhecimento do estranho; no *Teeteto*, de um espanto divino; no *Banquete*, expressão do instante *demônico* da razão; e, por fim, na *República*, da superação das fronteiras dos graus de conhecimento em direção ao avistar o símbolo da ideia do bem em seu domínio.

Sua outra função, não menos importante, é a de cunho negativo: no trâmite de sua prossecução em direção aos mais elevados princípios do ser, exerce o papel, atuando a distância, de obstáculo a ser superado, elemento de contraposição que estimula a razão a alcançar hipóteses, princípios e conceitos que sejam capazes de, senão resolver as aporias e contradições apresentadas pelas especulações paradoxais com que se depara, ao menos franquear novos caminhos e, com isso, lançar novas perspectivas, pelas quais o real – o ser e a verdade – possam ser visualizados racionalmente através do ato de intelecção, visão pela qual o mundo das ideias, com toda a cadeia de suas relações e variações, figura como horizonte de inteligibilidade que decifre a constância e a identidade que integram o aparecer.

Platão procura contornar as aporias a que foi conduzido por essas intuições afeitas ao que foi pensado também por Heráclito por meio da elaboração de intuições e princípios que viabilizam a sustentação de sua filosofia, sem, entretanto, consegui-las resolver de todo. Há uma densa e variada gama de conceitos e reflexões que perfazem o que havíamos sugerido sob o nome de *tendência cibernética* que lhe é inerente, inclusive a conversão do abrupto em intuição epifânica que translada a razão à fonte do real. A própria teoria das ideias, a figura do demiurgo, a ideia do bem, a participação, a causalidade, só para citar os conceitos mais fundamentais, integrariam, pois, o “programa” do pensamento platônico, cuja finalidade consiste em dar conta de domínios diversos do ser e do conhecimento.

Se no final do *Parmênides* Platão lança mão da metáfora da esquiagrafia, uma técnica de desenho ou pintura que produz, com um jogo de sombras, efeitos de enfoque e de distorção da figura representada dependendo da distância ou

proximidade de quem a aprecia, e se a esquiografia, poderíamos assim dizer, representa essa conjuntura aporética toda do diálogo, como a imagem que o expressa, entre sombras, de forma mais clara; então, a produção especulativa de Platão, em seus passos mais decisivos, será a de corrigir esses efeitos de distorção; todavia, não sob um foco qualquer, mas através de outras grafias – outros desenhos ou escritas. A *khôra* aparecerá como o mais crucial desses conceitos que visam – e principalmente ela, pois, na qualidade de *suporte de impressão* – o apagamento dessas inscrições incômodas e aporéticas que o acossam no percurso dialético. Apagamento que repercute a limpeza que o filósofo também deve operar, como no livro VI da *República*, na cidade para fabricar suas leis e constituições e moldar os caracteres dos cidadãos, a fim de poder reproduzir a perfeição⁶¹. Define-se, dessa forma, seu pensamento como a superação da esquiografia especulativa, como heterografia, que se apresenta no âmago de seu desdobramento. Sua obsessão será sempre marcada então por efetuar a limpeza e regular o grau de correção ao que será inscrito. A *ortografia*, a inscrição contínua da correção em perspectiva do inteligível que afigura como o correto e a medida da razão, consistirá no plano de fundo da tendência cibernética que impele o platonismo. A ortografia expressa seu movimento filosófico como um todo, o qual é reproduzido e fractalmente espelhado na circunscrição de cada esfera do ser, de cada diálogo e de cada conceito. Desta forma, a *khôra* inscreve-se como uma das cifras dessa operação de ortografia do abrupto: o que significa, no fundo, seu provisório e alternativo apagamento, sua reinscrição sob outras cifras, a da inteligibilidade do campo noético. Em Platão o raio heraclítico é conduzido às últimas consequências para se aludir seu paradoxo inextrincável. Com ele, o raio, contudo, precisará ser substituído, em sua função cibernética, pela divindade e pela arquitetura das ideias, por esse Zeus metafísico criptografado, em cujo olhar se refletem as ideias, que o olhar filosófico deve, por seu turno, replicar ao contemplar o ser e a verdade. Platão tem a ciência de que, nesse giro metafísico, a ortografia não desobstrui aporia alguma, apenas libera novas vias. Assim como essa divindade não é capaz de desferir um raio sequer, a ortografia não é capaz de aplinar e muito menos zerar o intransitável que subscreve a abruptação. A *khôra*, apesar de jamais o erradicar, eclipsa o *exáiphnes* paradoxal para dar à luz o plano

⁶¹ PLATÃO. *República*, 501a-c, p. 295.

do ser e do devir. A abruptão vê-se, então, obumbrada e sua carga energética é drenada para dentro do metabolismo cibernético de inteligibilidade do real, incorporando-se a esse constructo ontológico e sendo canalizada para a ignição da epifania noética da verdade. O metalugar *khórico* responderá, pois, pela zona intersticial em que o metaevento da abruptão paradoxal é revogado do ser e soterrado na irrupção das diferenças e singularidades. A *khôra* cancela o paradoxo abrupto que havia lançado o mundo em cancelamento quando se pensava tanto na gênese eterna do uno quanto na multiplicidade pura com a negação radical do uno⁶². Ela é o domínio em que, se apagando os paradoxos insondáveis, o *exáiphnes* se reverte na eclosão do devir.

1.5 *Khôra*: o metalugar da desabruptão

A *khôra* é forjada num ato de anulação do parricídio, recuperando, lá da seção mais obscura do poema parmenídico, o interstício doxográfico da origem do devir. Se o parricídio eleático do estrangeiro no *Sofista* fixou a decisão de derrogar a unicidade do ser e instalar o movimento puro – agregado ao repouso, à identidade e à diferença – como um dos gêneros supremos da tessitura eidética do real⁶³, cindindo de vez com a indivisibilidade do plano do haver como esfera do absoluto de Parmênides, ainda assim o campo das singularidades não é tangenciado por essa estrutura ontológica, residindo a noção de participação – μέθεξις – numa fenda límbica e enigmática, sem se lóbrigar como a relação participativa entre inteligível e sensível se operaria em realização da realidade. O parricídio do eleatismo é, em certa medida, irrevogável, pois, sem a ruptura do ser e a captura do movimento puro na composição das ideias, o supressaensível não se hiperpotencia a ser transicionado ao devir. Entretanto, o parricídio que é

⁶² A visão da multiplicidade pura, conforme a hipótese de privação absoluta do uno, se dá num *exáiphnes* onírico como um paradoxo tão vertiginoso quanto ao *exáiphnes* da originação do uno: “Cada massa dessas coisas é infinita em quantidade, e quando alguém pensa haver tomado uma fração mínima, *de súbito* (*exáiphnes*), qual um sonho durante o sono, isso, em vez de uno, como parecia, nos surge como múltiplo. (ὁ ὄγκος αὐτῶν ἄπειρός ἐστι πλήθει, κἂν τὸ μικρότατον δοκοῦν εἶναι λάβη τις, ὥσπερ ὄναρ ἐν ὕπνῳ φαίνεται ἐξαίφνης ἀντὶ ἐνὸς δόξαντος εἶναι πολλὰ)” PLATÃO, *Parmênides*, 164d, p.124-125 – tradução modificada.

⁶³ A tecedura das ideias (ἡ συμπλοκή τῶν εἰδῶν) que visualiza com a simplicidade da visão noética, para além do plasma múltiplo e inconstante do devir, a complexidade eidética a partir da qual se transfigura o real numa rede de gêneros inteligíveis entrelaçados entre si – cf. PLATÃO, *Sofista*, 259e, p.192.

consumado contra a absolutez do ser, é cancelado para se dimensionar a origem das aparências. A ressurreição de Parmênides é a reabilitação do interstício que ficara obliterado pela epifania da verdade, mas agora é uma exigência da produção especulativa sobre a gênese da natureza, de modo a inscrever a realidade, tal como é desenhada nas últimas linhas do diálogo *Timeu*, à semelhança de um real inteligível que só figura à mente através da extasiante jornada da intuição até os recônditos da manifestação da verdade, instante súbito no qual o olhar filosófico metamorfoseia-se em ação conatural à produção demiúrgica de plasmar noeticamente o mundo. E a meta do diálogo *Timeu* é precisamente culminar na definição da composição cósmica da realidade sensível nesses contornos:

Agora declaremos que o nosso *discurso* sobre a totalidade chegou ao fim; tendo recebido *viventes mortais e imortais* – ficando deste modo *preenchido* – assim foi gerado o *mundo*: como um *vivente visível que engloba todas as coisas visíveis, deus sensível imagem do inteligível*, o mais grandioso, o melhor, o mais belo e o mais perfeito, *sendo o céu uno e monogêneo*.

(καὶ δὴ καὶ τέλος περὶ τοῦ παντὸς νῦν ἤδη τὸν λόγον ἡμῖν φῶμεν ἔχειν: θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὄρατον τὰ ὄρατα περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὅδε μονογενῆς ὢν.)⁶⁴

A *imagem* (εἰκὼν) do *mundo* (κόσμος) fixa um campo imagético de apreensão do devir seguindo o curso de uma lógica transcendente, espelhando-se o sensível no inteligível. O *discurso* (λόγος) conclui-se no exato ponto em que a totalidade do universo (τὸ πᾶν) adquirira finalmente uma linguagem pela qual a multiplicidade se desenha numa urdidura cósmica, *plenificando-se* (συμπληρωθεὶς) o universo, após receber *viventes mortais e imortais* (θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα). Pleno, o mundo forma um pleroma de tal imensidão e magnanimidade, que sua perfeição ofusca a degenerescência e a transitoriedade imanente à matéria, chegando a ser definido o universo como um *deus sensível imagem do inteligível* (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός). Não que mundo seja deus, nem o contrário. *Divino* (θεός) figura apenas como metáfora para realçar a sublimidade da imagem (εἰκὼν) por sua potência imagética de espelhar a tessitura noética perene no fluxo sensível das aparições. Ademais, o divino é um criptograma no qual se elide que esse mundo é um *pleroma* atravessado pela

⁶⁴ PLATÃO, *Timeu*, 92c, p. 211. Modificamos a tradução com base no texto original.

potência demônica de traduzir em visibilidade o invisível, refratando-o em cada singularidade visível; assim, *mundo é o pleroma que engloba com poder de conexão todas as coisas visíveis*, de modo que a composição pleromática é, qual um organismo ou uma forma de vida, o vivente visível (ζῶον ὄρατόν) no qual o inteligível se converte em figura (ζῶον) animada. Esse pleroma cósmico vai desde o fluxo das coisas sensíveis mais efêmeras até às regiões celestiais, as que, no campo do sensível, salvaguardam um constructo de estabilidade como vértice que confere ritmo e harmonia ao devir e ao tempo. O *céu* é, portanto, força de expressão do limítrofe sensível – na medida em que o céu manifesta em grau superlativo de excelência a imutabilidade do ser – com o plano das ideias, é a zona de transição entre a dimensão material e a dimensão franqueável apenas ao intelecto, o firmamento celestial dos movimentos perpétuos reproduzindo a dimensão hiperurânica das essências eternas. Além disso, o céu é uma sinédoque para assinalar o pleroma da deveniência sensível, o todo cósmico que reúne o fluxo das aparições no espaço e no tempo. Tudo isto reunido e integrado, entremado por um conjunto de relações ontológicas múltiplas e variáveis, consumado por forças demônicas que plasmam e regem a ordenação do múltiplo, se traduz pela palavra *céu*, englobando o campo do sensível concebido na simultaneidade que envolve cada singularidade: nesse plano de dimensionamento, o mundo atinge sua perfeição realizando-se como *unidade sendo monogênea* (εἰς... μονογενῆς ὄν), definição que, embora no contexto gravite ao redor do céu, se direciona para exprimir o campo de abertura de irrupção das aparências. Longe de representar o acontecimento uno e monogêneo do haver ser parmenídico, tampouco relegado a indicar apenas a existência de um céu como limite material do universo, reafirmando-se em negação do atomismo democrítico, que preconizaria a existência de infinitos mundos e céus, esse *aberto celestial*, suprasumindo o múltiplo na simultaneidade de uma unicidade, é como se pode conceber visualmente a unificação da plenitude fenomênica dentro do domínio de condição ontológica dos aparecimentos. Verticalizando o devir até que este se consuma em ícone em que o ser se transluz, a imagem do céu é um expediente que funciona para exprimir o aberto cósmico como reflexo tangível e fluido da monogeneidade eterna da tessitura das ideias, uma vez que o plexo múltiplo das essências se constitua, tomado como um todo, como o gênero único de gênese do real. Transladando o sensível até o limítrofe incomensurável com a matriz eterna

do ser, o pensamento filosófico perspectiva o pleroma cósmico de modo que em sua superfície seja espelhado o plexo inteligível, assumindo, assim, um horizonte de definição a ser canalizado para o fluxo dos fenômenos.

Todo o modelo astronômico do universo delineado no diálogo significa, no fundo, um constructo metafísico de compreensão do real. A cosmologia teológica do *Timeu* carrega, pois, uma ontologia profunda mesmo que esboçada sob uma configuração poética, mesclando especulações de teor epistêmico com o entusiasmo de imaginações de caráter mítico. A intenção, bem como o fio-condutor do diálogo, é a fabricação de uma imagem de mundo, em captura inteligível do devir. A imagem do mundo que assoma materializa-se num universo geocêntrico ordenado e organizado de acordo com parâmetros matemáticos e geométricos, contudo a imagem dessa ordenação cósmica representa o pleroma ontológico do real.

A fim de afixar uma relação de espelhamento entre o plexo ontológico e o pleroma cósmico, exige-se no diálogo uma sequência de princípios, a começar pela noção de uma causalidade inteligente de cunho cibernético, de modo a assumir o lugar de causa eficiente na produção, assumindo e guiando o processo de modo racional. Lá no *Sofista* o Estrangeiro de Eleia, emblemática figura vinculada à tradição parmenídica, já expunha, com a seguinte indagação, a necessidade de desenvolver uma perspectiva da realidade fundada sobre princípios inteligíveis: *a natureza eclode de alguma causa espontânea (αἰτία αὐτομάτη) e sem o auxílio do pensamento ou vem a ser por uma razão e ciência divinas provenientes do divino*⁶⁵? A espontaneidade, ou *automação* (no sentido daquilo que se move ou se produz por movimento próprio) natural da *phýsis*, deve ser eliminada, pois não parece inerir ao substrato material e ao âmbito de sua eclosão concreta nenhum princípio causal inteligente. A possibilidade de que a natureza funcione autonomamente segundo relações causais espontâneas representa a ameaça de, encerrando o ser sob o jugo do raio heraclítico, implodir com os nexos entre a esfera do ser e a superfície do devir, mesmo sendo ontologicamente

⁶⁵ Parafraseamos, com fim de acomodação textual, a seguinte passagem: “Que a natureza os engendra por uma causalidade espontânea e que se desenvolve sem o auxílio de pensamento algum? Ou deveremos dizer que se criaram por uma razão e uma ciência divina, emanada de Deus?” (PLATÃO, *Sofista*, 265c, p. 200).

No original: τῆς φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φουούσης, ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης; (PLATO, *Sophist*, 265c).

dimensões antitéticas⁶⁶. Na erradicação da espontaneidade da *phýsis* mediante a afirmação da lógica cibernética que atravessa o real, opera-se um dos fármacos necessários para o apagamento do raio: a inserção do *demiurgo* como princípio inteligente provindo da transcendência, de forma a compor uma logística de enquadramento do devir na ótica da cognoscibilidade.

Na minha *opinião*, temos primeiro que *distinguir* o seguinte: *o que é sendo sempre e não devém*, e o que devém sempre, jamais sendo? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da *razão*, pois *é sempre de acordo consigo mesmo*. Ao invés, o segundo é objeto da *opinião* acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca. Ora, todo deveniente é inevitável que devenha por alguma causa, pois é impossível que alguma coisa devenha sem o contributo duma causa. Deste modo, *o demiurgo põe os olhos no que é sempre o mesmo* e que utiliza como *paradigma*, quando dá a *forma* e a *potência ao que produz*. É inevitável que tudo aquilo que perfaz deste modo seja belo. Se, pelo contrário, pusesse os olhos no que devém e tomasse como paradigma algo deveniente, a sua obra não seria bela.

(ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε: τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι: παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτ' ἔχον βλέπων ἀεὶ, τοιοῦτ' ἂν προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν: οὐ δ' ἂν εἰς γεγονός, γεννητῶ παραδείγματι προσχρώμενος, οὐ καλόν.)⁶⁷

O discurso doxográfico do personagem Timeu ratifica o esquema fundamental da metafísica platônica: a *cisão* absoluta entre o plano transcendente do sendo, matriz eterna do real, e o plano das aparências devenientes, que não correspondem plenamente ao sendo, e principalmente jamais em sentido absoluto. Se o primeiro plano é apreendido pela intuição noética graças à efusão do *lógos* na

⁶⁶ No *Mênon* 92e Platão recusa também a geração espontânea (ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου) em dois pontos fundamentais: 1) a anamnese ou rememoração, na qual se realiza a revelação – o instante *exaiφnético* da ἀλήθεια – do saber epistêmico não vem à inteligência de forma ocasional, isto é, espontânea, mas sim em razão da atividade do pensamento que, se questionando, busca a verdade; 2) o tornar-se virtuoso (viver em conformidade com a ἀρετή, *excelência* ou *virtude*) tampouco é algo que se realiza passivamente, por espontaneidade, mas pela atividade constante da *compreensão* ou *prudência* (φρόνησις) que aplica a sabedoria apreendida pelo intelecto às ações. Com isso impera a ideia de que em toda e qualquer geração espontânea se exclui a inteligência, em favor do acaso; a práxis ativa do cuidado, em favor da passividade; o ἔργον, em favor da sorte. Ao recusar isso, Platão refuta a ideia de que a pura espontaneidade possa se constituir como causa responsável tanto do que domina como essencial na esfera da realidade quanto na esfera humana.

⁶⁷ PLATÃO, *Timeu*, 27d-28b, p. 93-94. Modificamos a tradução com base no texto original.

linguagem que emerge da visualização epistêmica, o segundo evanesce na falta de senso e sentido relativa às aparências e a tudo que é sensorial, diluindo-se da mente por estar a devenida sempre sujeita à transitoriedade e à degeneração. Ao contrário do ser, as manifestações sensíveis não são eternas, daí ser inevitável que venha o devenida a ser por alguma causa. É no preciso instante da intromissão da necessidade denexo causal para explicar a origem do devir que assoma o demiurgo.

Demiurgo, na qualidade de deus artífice que domina um saber-fazer, é uma espécie de versão metafísica da potência hesfética: isto é, da produção técnica encarnada por Hefesto, que também é capaz de plasmar artefatos e vida graças aos dons da metalurgia e dos demais procedimentos de manipulação dos elementos materiais. Se o demiurgo platônico haure da potência hesfética o poder de transformação plástica da matéria, por outro lado, transposto esse poder para a transcendência, agora seu conhecimento será definido não em termos de expedientes técnicos e práticos, mas sim a partir da ótica epistêmica da sua capacidade de, contemplando, com olhar penetrante, o paradigma eterno da tessitura eidética, torná-lo parâmetro de configuração e esquematização do devenida. A configuração que seu olhar produz é plasmar o substrato plástico do sensível de acordo com as formas noéticas, traduzindo em visibilidade o que é, por definição, invisível e puramente conceitual. Conduzida ao domínio do sensível, a *idéa* não exprime nesse contexto a essência eterna, considerada em sua imediatez, mas sim a feição configuratória em que a singularidade figura os traços transcendentais do infigurável. Por seu turno, o que poderíamos designar de esquematização que o demiurgo produz é ação de constituir a realidade segundo a *potência* – *δύναμις* – de ser dinamizada como manifestação do inteligível; o esquema subjacente seria diagramar a superfície do corpóreo como campo de expressão da transcendência, traduzindo mundo em beleza. O pleroma cósmico só é belo na medida em que é estabelecido na dinâmica de transfiguração da matéria em simulacros singulares e diferenciados que fazem transparecer incessantemente os arquétipos.

Ao contrário de Hefesto, o demiurgo é um deus anônimo. Nessa imagem quiçá inominável subjaz sempre a ambiguidade de se verificar aí a tese de um teísmo platônico ou se ela desponta apenas como metáfora. Mesmo que não se

queira resolver por completo essa questão, é imprescindível reconhecermos nisso um tensionamento concomitantemente *metéxico* e *metáxico*. O demiurgo é inevitavelmente um componente *metáxico* na equação da fabricação do real por transitar no *interstício* (μεταξύ) entre ser e devir. *Metéxico* também porque a ação que realiza pode ser compreendida como uma das modalidades de *participação* (μέθεξις), causa que dá ignição ao próprio processo participativo entre devir e ser, ainda que não como condição suficiente para assegurar a manutenção durativa do processo.

O demiurgo representa a figura do agente que produz o universo, sendo, “com efeito, o pai e o fabricante da totalidade (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς)”⁶⁸. Ainda que a tradição teológica judaico-cristã tenha enxergado nisso um ponto de convergência entre o platonismo e o monoteísmo, cabe-nos frisar que a existência de um deus criador do universo, ainda que esta ideia esteja disseminada em diversos diálogos, deve ser posta em suspenso, jamais efetivamente se constituindo como fundamento metafísico do real. Existindo ou não, o demiurgo é uma materialização que, de qualquer modo, simboliza a razão e a necessidade de uma causalidade que aja em produção do sensível, que é especificada como a *causa do intelecto* (νοῦς). Óbvio que este intelecto pode ser analisado como uma razão autônoma, isto é, uma divindade, que seja o agente da produção, no entanto, caso desejemos ser cuidadosos nas análises, deveríamos ater-nos ao sentido mínimo de que o demiurgo represente algo como uma causalidade noética de conexão produtiva e cibernética. A valer, o demiurgo só inscreve-se como agente na medida em que funciona como agenciamento que atravessa de um ponto a outro: do não-ser ao ser, bem como do inteligível ao sensível. A causalidade do intelecto não é outra senão a do noético como performance absoluta da poeticidade que fabrica o real em termos inteligíveis. Duas passagens de outros diálogos de Platão, o *Banquete* e o *Sofista*, respectivamente, auxiliam-nos a lançar luz sobre a essência técnico-poética da criação demiúrgica:

Sabes que é múltiplo o conceito de *produção*: toda causa que faz passar do não sendo ao sendo é produção, de modo que as produções se incluem em todas as obras técnicas/artísticas, sendo, pois, todos os demiurgos (artífices) produtores (poetas).

⁶⁸ PLATÃO, *Timeu*, 28c. Modificamos a tradução com base no texto original.

(οἷσθ' ὅτι ποιήσις ἐστὶ τι πολὺ: ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὀτφοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποιήσις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί.)⁶⁹

Quando do não sendo anterior se conduz para vigência posterior, chamamos a condução de produção, enquanto que o conduzido de ser produzido. (πᾶν ὅπερ ἄν μὴ πρότερόν τις ὄν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγει, τὸν μὲν ἄγοντα ποιεῖν, τὸ δὲ ἀγόμενον ποιεῖσθαι πού φαμεν.)⁷⁰

Artífice ou *fabricador*, o demiurgo é um agente que realiza uma *produção* (ποίησις), por isso é definido como produtor-poeta (ποιητής). O termo *póiesis* abarca uma série de modalidades múltiplas e extremamente diversas de um fazer que se concretiza na fabricação de uma obra, indo das artes técnicas e artesanais às criações artísticas. Esse fazer envolve, portanto, uma produtividade criativa, daí podermos traduzir o termo, nada obstante com precariedade, por *produção*. Na passagem do *Banquete*, a polissemia que paira sobre o vocábulo é reduzida a um sentido comum visando a apreensão da essência poética da produtividade: toda a causa que realiza a passagem do não sendo ao sendo, quer dizer, da não vigência à vigência. Nessa definição essencial de *póiesis* pode-se, pois, subsumir todas as modalidades diferentes de técnicas, que necessariamente realizam, cada qual com sua especificidade, um tipo de obra. A essência da τέχνη sendo a ποίησις, instala-se no trânsito do não-ser ao ser uma *causalidade* (αἰτία) que põe em operação e orquestração uma série complexa de fatores para realizar essa transação produtiva. Jamais devendo ser compreendida como criação *ex nihilo*, a *produção* é, de acordo com o excerto do *Sofista*, um *conduzir* ou uma *condução* – uma realização que se exprime pelo verbo ἄγω. A condução é fazer passar de um estado prévio de não sendo para o estado posterior em que vige a configuração de uma essência – por isso a fórmula εἰς οὐσίαν ἄγειν caberia perfeitamente para definir a ποίησις. O *não sendo prévio* não deve ser confundido com o nada – negação radical e absoluta do ser –, pois se contrapõe à *essência* (οὐσία): disposição em que uma determinada realidade se encontra sob a vigência de uma configuração específica. Nesse modo de compreender a essência da produtividade executa-se, sorrateiramente, uma profunda reviravolta no dimensionamento da realidade, pois,

⁶⁹ PLATÃO, *Banquete*, 205b-c, p. 150-151. Modificamos a tradução com base no texto original: PLATO, *Symposium*, 205b-c.

⁷⁰ PLATÃO, *Sofista*, 219b. Tradução nossa com base em: PLATO, *Sophist*, 219b.

sob a ótica platônica, toda e qualquer passagem do não-sendo ao sendo significa a transição de um estado de privação de essência para o da vigência da essência. A essência torna-se aí o epicentro na forma de apreensão do real. Produzir é transicionar à essência e ser produzido é a ela ser transicionado. Nesse conjunto de relações a causalidade aloja-se no motor da transição, tornando-se o movente que produz o movimento da condução. Com isso, a *phýsis* é, de um só golpe, desmobilizada e despotencializada, porque é-lhe sequestrada a capacidade de mover-se por si mesma e é privada da dinâmica de geração espontânea. Padecendo dessas espoliações, a natureza restringe-se ao campo sensível das deveniências, território erigido em desnaturalização da eclosão e constituído em desabrupção do devir, dado que tudo doravante requeira uma mediação causal para vir a ser. Todo o devir passa a ser agenciado por nexos causais que incidem sobre ele, conferindo-lhe configurações e esquematizações. Sob o sol das essências, o devir torna-se em realidade agenciada, móvel que atravessa para a vigência, ainda que efêmera, do eidético, o qual enforma as singularidades. Perspectivada nesse poético constructo produtivo, a causalidade é um agenciamento que, conduzindo à essência, produz realidade. Ser produzido representa ter sido agenciado por um agenciamento causal.

A imagem do demiurgo representa simultaneamente o poeta e o artífice fabricante produtor, o pai que cria o universo. Para além desse modo teológico de compreensão, um de cunho mais ontológico apresenta-se crucial: o agente representado pelo demiurgo nada mais seria que um suporte imagético do agenciamento poético da produção do mundo sensível, símbolo sobre o qual repousa um complexo circuito de operações que se estabelecem entre ambas as esferas. O demiurgo é um deus anônimo porque infelizmente encarnaria as impessoais transições que vão do prévio estado de carência de organização e de esquematização para a posterior vigência do pleroma cósmico como um constructo de efígie eidética. Se o demiurgo aponta para que causalidade realize-se no âmbito da transcendência, isto não significa que ela seja extrínseca ao real, uma vez que a composição do real se erija na inextrincável e complexa relação entre inteligível e sensível. Assim, o demiurgo assinalaria o princípio de causalidade noética intrínseco à produção da realidade. Agenciando esse processo, a causalidade noética é a transposição da realidade para a relação em que o

inteligível subjaz como fundamento que responde pela emergência do devir. O artífice corresponderia, assim, ao artifício de instituir a esfera epistêmica do ser na fundação poética do devir.

Sob a instituição de um agente, realiza-se a intromissão do agenciamento noético enquanto causalidade produtiva da realidade, metamorfoseando o múltiplo informe da matéria em ordenação cósmica, composição em que se desenha o mundo como unidade pleromática de organização do sensível em reflexo no plano eidético. Na qualidade de fármaco que vem remediar as aporias das aparências, o demiurgo é um dos expedientes de transferência da realidade para o campo do pensamento, erradicando o máximo de paradoxos possíveis que ameaçam inviabilizar uma compreensão racional do real. A função do demiurgo é, plasmando através dos contornos universais o pleroma ontológico da deveniência, ordenar e organizar o substrato pré-cósmico para vir a ser esquematizado e agenciado à vigência de simulacro do paradigma suprassensível.

Entretanto, o agenciamento não realiza a mediação entre inteligível e sensível de forma imediata, tampouco o próprio agenciamento constitui-se como lugar de transição de um plano a outro. A força demônica do agenciamento demiúrgico exige um âmbito onde ser posta em operação, este âmbito nem se alocando no devir e nem no ser. É no interstício entre ambos, alojando-se na fenda onde age e agiliza-se o agenciamento de consumação do pleroma que eclode a *χώρα* como o gênero abissal do terceiro excluído, em cujas entranhas o mundo é gerado e produzido.

Na verdade, nós tínhamos distinguido *dois gêneros de ser*, mas agora temos que *apresentar um terceiro, de outro gênero*. Decerto que aqueles dois eram suficientes para o que expusemos anteriormente: um foi proposto como *o gênero do paradigma, inteligível e sendo sempre conforme a si mesmo*, e o segundo, *como uma imitação do paradigma, sujeito ao devir e é visível*. Nesse momento, não distinguimos o terceiro, por considerarmos que os dois seriam suficientes. Mas agora, o *discurso* parece obrigar-nos a empreender uma exposição que esclareça um gênero *difícil e obscuro*. Quais supostos *poder e natureza* ele possui? Será, sobretudo, o seguinte: ser o *receptáculo* e, por assim dizer, a *nutriz* de tudo quanto devém.

(τότε μὲν γὰρ δύο εἶδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῶν δηλωτέον. τὰ μὲν γὰρ δύο ἰκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἐν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὄρατόν. τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα, νομίσαντες

τὰ δύο ἔξιν ἰκανῶς: νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσει. τίν' οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα: πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην.)⁷¹

O desenvolvimento do *discurso verossímil* da produção do mundo, exposição que seguia o fio-condutor do demiurgo, é no *Timeu* interrompido, dada a exigência de se retroceder às *origens* fundacionais do devir, porque agora se impõe a necessidade de um terceiro gênero que inscreva um metafísico interstício como condição de possibilidade para tudo o que até então fora bosquejado. Esse retorno do discurso às origens representa um gesto de volver a exposição para um plano diegético ontologicamente mais profundo e essencial, instituindo o solo matricial para que a figura do demiurgo, germinando, assuma sua função performática na complexa gênese do vir a ser. Assim, o discurso doravante deverá explorar e sondar, com redobrada e aguçada verossimilhança, o domínio que, mesmo na trilha da exposição diegética, há de se manifestar através de “uma narrativa estranha e inusitada (ἐξ ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγήσεως).”⁷² O teor atópico e atípico desse curso diegético vindica que o discurso mergulhe numa linguagem peculiar, a qual, por mais que busque se fixar pelo recurso do imagético e de voos especulativos espúrios aos saltos da intuição epifânicos da intuição epistêmica, transcenda a costura doxográfica rumo a uma conclusão verossímil em que reluz uma modalidade discursiva apropriada para se pensar e inscrever o terceiro gênero. Semelhando-se às narrativas míticas, a linguagem emigra, portanto, para o anômalo território “dogmático” – não do dogma enquanto doutrina, mas a dogmatização como movimento de captura de imagem que franqueie a mente gerar a inteligência do não-intuível, pensar o que é impensável à via dialética, traduzir em linguagem o inefável e enigmático. Transgredir as fronteiras do discurso até esgarçar ao máximo a verossimilhança a fim de captar – com um pensamento bastardo, *como se a mente trafegasse entre sonhos* – o gênero anômalo, eis o imperativo que constrange a linguagem e a razão a enveredarem pela via do que, assemelhando-se ao aporético, constitui a desobstrução das aporias. A mente, imergindo na singularidade de uma reflexão ilegítima às circunscrições do racional, mas análoga à verdade, navega agora nos mares do impérvio.

⁷¹ PLATÃO, *Timeu*, 48e-49a, p. 131. Modificamos a tradução com base no texto original.

⁷² PLATÃO, *Timeu*, 48d, p. 131. Modificamos a tradução com base no texto original.

Alocando-se nesse intercurso diegético de regressão às origens, a fim de vislumbrar a origem da gênese, o intelecto depara-se com esse *terceiro gênero*, que é *outro* (τρίτον ἄλλο γένος): domínio absolutamente heterogêneo e alternativo ao que havia sido diagnosticado pela ontologia, que difere radicalmente dos gêneros antagonísticos que haviam sido delineados até então. *Gênero* não designa, nesse contexto, nada de eidético, nenhuma essência genérica ou mais específica. *Gênero* é a dimensão definida num corte metafísico de distinção no real. Antes, realizara-se a clivagem entre dois gêneros distintos e opostos: o plano paradigmático e imutável do ser e o plano mimético e visível do devir. *Gênero difícil e obscuro* (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος), o outro plano, sendo discernido numa nova clivagem do real em busca da origem, possui *um poder e uma natureza* (δύναμιν καὶ φύσιν) que lhe são peculiares: *ser o receptáculo e a nutriz de toda a devenida* (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην).

Combinados entre si, *poder e natureza* do terceiro gênero há de se revelar como potência de eclosão da devenida, em geração do pleroma universal e das singularidades em todo seu espectro de diferenciação e diferencialidade. Sua natureza é ser a nutriz (τιθήνη) do devir, vocábulo que designa a figura feminina da ama que é responsável pela nutrição das crias. Nesse sentido, a nutriz é quem provém e mantém toda uma descendência; convertendo essa natureza em linguagem mais apropriada, assinalaríamos que o devir é a progênie a ser gerada e sustentada pela força de nutrição dessa natureza intersticial. A feminilidade paira também sobre a noção de ὑποδοχή, *receptáculo, acolhimento, ação de alojar ou abrigar*, mas que, por vezes, serve ainda para se referir ao *útero materno*, como lugar e receptáculo de acolhimento por antonomásia. Ser o receptáculo uterino é a potência absoluta desse interstício, pois é seu poder de recepção que promove que a plenitude da tessitura das ideias se transforme em paradigma do real, ao receber a matéria para nela se imprima as configurações que imitam os paradigmas. A potência do receptáculo é ser a matriz de geração do mundo traduzindo e agenciando o inteligível no múltiplo sensível.

O mesmo discurso deve ser feito acerca *da natureza que recebe todos os corpos*. A ela se há de designar sempre do mesmo modo, *pois ela não arrefece, de modo algum, o seu poder: recebe sempre tudo, e nunca em circunstância alguma assume uma forma que seja semelhante a algo que nela entra; jaz por natureza como um suporte de impressão para todas as coisas*,

sendo alterada e moldada pelo que lá entra, e, por tal motivo, parece ora uma forma, ora outra; mas o que nela entra e dela sai são sempre imitações do que é sempre, impressas nela de um modo misterioso e admirável, que investigaremos posteriormente. Por enquanto, é necessário que tenhamos em mente que há três gêneros: aquilo que devém, aquilo em que se devém e aquilo à semelhança do qual se gera o que devém.

(ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως. ταῦτόν αὐτὴν αἰεὶ προσρητέον: ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμει — δέχεται τε γὰρ αἰεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφήν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῆ οὐδαμῶς: ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κείται, κινούμενον τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοῖον—τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων αἰεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν εἰς αὐτῆς μέτιμεν. ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γινόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γινόμενον.)⁷³

Refutemos, de princípio, a crítica aristotélica, apresentada na *Física*⁷⁴, de que a χώρα – o receptáculo matricial – seja uma confusão cometida por Platão entre as noções de matéria (ὕλη) ou espaço (τόπος): esta é uma leitura equivocada, pois o suporte de impressão (ἐκμαγεῖον), que é o receptáculo, não possui, como demonstraremos, nenhum traço material ou corpóreo e tampouco se identifica ao lugar espacial; assim, o receptáculo no qual o devir transforma-se em gênese das singularidades não é extensão, algo como estrutura formal do espaço e menos ainda a matéria-prima indeterminada cuja potência é a de receber toda e qualquer determinação, mas, antes, a dimensão intersticial em que a multiplicidade material sofre o agenciamento que realiza a dinâmica do movimento e da transformação, seja modelada conforme configurações e esquematizações que definam as diferenças, seja metamorfoseada em acontecimento multidimensional de espaço e tempo. O suporte de impressão é o fundamento da produtividade do devir, ao instaurar a relação de permuta entre o arquétipo e a massa corpórea, que é a fonte material plástica do devir.

Evitemos o engano de tomar a expressão corpos (σώματα), quando se diz que *a natureza do receptáculo recebe todos os corpos*, como se tratasse de uma realidade corpórea que possuísse determinação formal prévia. O termo genérico ὕλη, que servirá para definir matéria em sentido abstrato em Aristóteles, não

⁷³ PLATÃO, *Timeu*, 50b-d, p. 134. Modificamos a tradução com base no texto original.

⁷⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Física*, IV, cap.II, 209b 5-20, p. 226-228.

compõe o quadro conceitual de Platão. No *Timeu*, a palavra *corpo* tem significado fluido, abrangendo também tudo que possui propriedades materiais, mesmo quando concebidos abstratamente, daí que “o fogo, a terra, a água e o ar” – que são designados como elementos eternos pré-cósmicos e, portanto, privados de determinações concretas – “são corpos”⁷⁵.

A imagem do suporte de impressão como algo em que entra a massa material e de lá saem sempre imitações sensíveis do paradigmático constitui uma representação para se conceber a produção do processo complexo e contínuo da participação e da causalidade, de modo que nada realmente entra ou sai do suporte de impressão, porque a realidade sensível, como um todo, só existe e está em vigência enquanto incessantemente é plasmada pelo útero que a nutre com movimento, alteração e configuração. A ação de receber constantemente a massa plástica do devir em nada faz arrefecer o poder ou a potência do receptáculo, pois, do contrário, incorreria tanto no exício do mesmo quanto no do próprio devir – já que, desligada do receptáculo, a força energética do devir não é processada para se tornar gênese de mundo. Além disso, o receptáculo jamais assume a forma ou aspecto mórfico ao que penetra em si, jazendo por natureza como *suporte de impressão* (ἐκμαγεῖον): superfície metafísica em que se fabrica relações múltiplas de interceptação e captação entre o plexo paradigmático e o plasma sensível, de forma que o pleroma espaçotemporal é o resultado da impressão realizada pelo suporte. É na superfície uterial desse suporte que a gravura animada da realidade se imprime: se, por um lado, a massa do devir assume uma configuração inteligível nas entranhas do receptáculo, por via do agenciamento que gera a ação causal e participativa com o noético, por outro, isso só se produz pela potência plástica do receptáculo mesmo em se esquematizar alteradamente, a fim de que toda essa conjunção entre os dois planos se concretize. Lançando mão de metáfora diz-se que o receptáculo ora manifesta-se sob uma forma, ora sob outra, contudo, na verdade, ele assume múltiplas simultaneamente e jamais cessa de sofrer modificações e alterações, constituindo-se numa dinâmica fluida de metamorfose. Tudo isso dá a impressão de que o receptáculo manifeste-se pelos moldes do espaço e da matéria, mas não é o caso. Espaço, tempo e a realidade material são produções que eclodem da dinâmica uterial de modelação do sensível à luz do

⁷⁵ PLATÃO, *Timeu*, 53c, p. 140.

inteligível, é enquanto a tessitura que efetua essa modelagem que o suporte de impressão assume modulações para que o devir seja performatizado segundo nexos eidéticos, relação esta a que se dá a cifra de μίμησις: simulação em que a performance do vir a ser é impressa à semelhança da esfera do ser. A potência de suportar a recepção da matéria e suportar a ação de impressão do arquétipo é que faz com que o suporte imprima o ser como paradigma virtual do devir, imprimindo o devir no espelhamento do ser, mas isto apenas porque o suporte imprime-se alterando-se e esquematizando-se para que em sua superfície essa interceptação ecloda como mundo ou realidade. O suporte é o gênero intersticial de interação, interceptação e de interconexão entre os gêneros antagônicos do ser e do devir: τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, *aquilo em que devém* não é espaço e muito menos ainda a matéria, mas sim a dimensão metafísica na qual ser e devir interconectam-se em geração de mundo. Sem a matriz desse gênero anômalo, *que imprime de um modo inefável e taumatúrgico* (τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν) os nexos de interconexão entre os planos antagônicos, não há gênese e nem mundo.

Conservamos a tradução *suporte de impressão* para ἐκμαγεῖον. A palavra provém originalmente do verbo μάσσω, cujos sentidos primários são *amassar, espremer ou premer com as mãos*, envolvendo, portanto, uma ação que produz pressão sobre um determinado material. Dessa raiz provém μάγμα, *magma*, que se em nossa língua designa de imediato o material vulcânico que das profundezas da terra expele-se durante as erupções, no grego designa genericamente toda massa pastosa passível de ser amassada e modelada. Admitindo-se que a raiz do verbo seja μαγ-, é possível estabelecer correspondência etimológica com vocábulos de diversas línguas de origem indo-europeia, dentre os quais o germânico *machen, fazer, produzir, construir*, o que corrobora com a ideia de um sentido produtivo intrínseco à ação de premer um material plástico. Junto com o prefixo grego que indica origem ou movimento de dentro para fora, εκμάσσω significa: *limpar, pressionar, imprimir*⁷⁶, *modelar...* Abarcando esse espectro semântico todo,

⁷⁶ No passo da *República* 396d, Platão aproxima a noção de *imprimir* (ἐμάσσειν) à de *imitar* (μιμεῖσθαι). Com isso, podemos compreender a natureza da relação mimética como sendo uma impressão de tipos ou caracteres sobre a plasticidade de uma superfície. A reprodução ideativa – tomando as ideias como arquétipos ou paradigmas tipológicos – é, nesse sentido, uma ação tipográfica de produção de diferenças, uma vez que a ação de imprimir cria diferenciações que se

ἐκμαγεῖον admite sentidos aparentemente tão díspares, que vão, tomando-se como base o sentido de *impressão*, de *matéria mole capaz de receber a impressão* até *toalha*, objeto de uso próprio para limpar as sujeiras e apagar as nódoas.

A tradução *suporte de impressão* para ἐκμαγεῖον é precisa na sua capacidade de expressar a imagem que vai sendo pincelada pela narrativa atópica no *Timeu*: para a impressão do devir enquanto simulação do ser, é necessária uma base na qual ocorra a ação de imprimir. Funcionando como uma superfície em que se exerceria uma pressão para ser feita a impressão, esta base não forneceria a matéria da impressão, nem os caracteres ou figuras que vão ser impressas, apenas funcionaria como o *suporte da impressão*. Apesar disso, há certos elementos que, resgatados por essa constelação etimológica e semântica, propiciariam a pensar mais profundamente essa imagem. Orientada por uma ação produtiva, pressão visa a geração de uma modelagem. A plasticidade, a princípio, seria uma propriedade do material que vai sofrer a modelação, porém, não se restringe a isso, já que também o suporte, mesmo sem representar o material a ser modelado, é também passível de modificações que o diferenciem para modelar adequadamente as diversas modulações. A fim de se tornar operacional e construtivo, o suporte exige uma plasticidade que lhe deve ser imanente. Devendo ser essa plasticidade do receptáculo metafísico algo de imaterial, o que há de magmático no suporte é sua potência infinita de configurar o fluxo do devir e transfigurar o campo noético dos caracteres transcendentais em esquema tipográfico de plasmar as singularidades, sob a condição, entretanto, de sua imaterialidade jamais se deixar definir ou desfigurar, moldando-se, pois, uma zona que sorve os influxos de ambos os planos, dobrando-os e realizando seus interfluxos, sem que se desdobre em imagem de um ou de outro. O magma uterial – a plasticidade do suporte de impressão – advém de sua performance em produzir e executar a realização do pleroma e das diferenças singulares, que são fluxos complexos e mutáveis constantemente sendo agenciados na instabilidade transitória do devir. O suporte de impressão – “aquilo em que cada deveniente se manifesta (ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται)”⁷⁷ –, recebendo os influxos ontológicos do ser e do devir, produz incessantemente a impressão do

desviam da similitude produzida, e isto graças à plasticidade virtual do singular a ser produzido (pela potência do receptáculo de produção).

⁷⁷ PLATÃO, *Timeu*, 49e, p. 133. Modificamos a tradução com base no texto original.

fenomênico. O útero gera o pleroma cósmico e a singularidade diferenciada como realidades nunca imutáveis, quer dizer, que permaneçam idênticas e estáveis, pois, ao contrário da esfera inteligível, estão instaladas no tempo, que é uma das dimensões formadas no receptáculo. Ao contrário, o pleroma e a singularidade são produzidos como “algo [que está] sempre assim (τὸ τοιοῦτον ἀεί)”⁷⁸ ou “algo [que está] assim a cada vez (τὸ τοιοῦτον ἐκάστοτε)”⁷⁹, escandidos diferencialmente no agenciamento do útero. Este agenciamento performático possui um *magma imaterial fantástico* que, sorvendo a energia do que virá a ser o devir, torna-se em útero ou matriz de produção do devir; o signo metafísico que define o receptáculo é ser um “isto (τοῦτο)”⁸⁰ intersticial permanentemente plástico e amórfico em sua indeterminação: desse útero materno assoma o mundo e cada aparição.

É adequado assemelhar *o receptor* a uma mãe, *a fonte* a um pai e *a natureza do que nasce entre elas a um filho*; e compreender ainda que, se a *marca de impressão for diversificada e se apresentar à vista essa diversidade em todos os aspectos*, o suporte que recebe o que vai ser impresso não estaria bem preparado se não fosse *completamente amorfo e desprovido de todos aqueles aspectos que esteja destinado a receber*. Se o receptáculo fosse semelhante a alguma das figuras que entra nele, cada vez que entrasse alguma figura de natureza contrária ou heterogênea, assumiria mal a sua semelhança, na medida em que estava a exibir a sua própria aparência. *Por isso, é necessário que aquele que recebe em si todos os gêneros esteja desprovido de todas as formas. [...] É por isso que dizemos que a mãe do devir, do que é visível e de todo sensível, que é o receptáculo, não é terra nem ar nem fogo nem água, nem nada que provenha dos elementos nem nada proveniente a partir deles. Mas se dissermos que ela é um certo gênero invisível e amorfo, que tudo recebe, e que participa do inteligível de modo absolutamente aporético e extramamente difícil de capturar, não estaremos a mentir.*

(καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὄθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ, νοῆσαι τε ὡς οὐκ ἂν ἄλλως, ἐκτυπώματος ἔσσεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας, τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εὔ, πλὴν ἄμορφον ὄν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν. ὁμοιον γὰρ ὄν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τὰ τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως ὅπότε ἔλθοι δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ, τὴν αὐτοῦ παρεμφαίνον ὄψιν. διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεῶν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὐτῷ γένη [...] διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὄρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν: ἀλλ' ἀνόρατον

⁷⁸ *Idem, ibidem*, 49d, p. 133. Modificamos a tradução com base no texto original.

⁷⁹ *Idem, ibidem*, 49d, p. 132-133. Modificamos a tradução com base no texto original.

⁸⁰ *Idem, ibidem*, 49d, p. 133. Modificamos a tradução com base no texto original.

εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά
 πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ
 ψευσόμεθα.)⁸¹

A metáfora trinitária da família apresenta-se como fármaco alegórico para transportar o intelecto a uma imagem que tencione a captura imaginativa do γένος metafisicamente triádico da produção do real: o pai representa *a fonte* (τὸ ὄθεν, *o de onde*), o sêmen que carrega o material genético da configuração eidética; a mãe é o útero *receptor* (τὸ δεχόμενον) que realiza gestação; e o filho é a natureza deveniente que nasce da consumação dessa relação, mas que, apesar de surgir *entre* (μεταξύ), é dado à luz pelo útero materno. No silêncio do texto, a posição do útero e do devir invertem-se: se o útero estava antes no entre, agora é o devir, o que reforça a ideia de que o mundo sensível só existe na consumação eterna e ininterrupta entre os ramos paterno e materno. Só há devir nesse agenciamento uterino que se abre à penetração do inteligível.

Os signos ontológicos que caracterizam o receptáculo são anômalos: *um gênero invisível e amorfo* (ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον). Esse gênero singularíssimo participa do noético (μεταλαμβάνον... τοῦ νοητοῦ) e, no entanto, não possui nada de eidético, sendo que sua invisibilidade assinala justamente uma indeterminação radical. Este modo de participação é superlativamente difícil de capturar (δυσαλωτότατον), senão incapturável mesmo ao pensamento, pois inscreve-se na aporia absoluta que cinge e rescinde ser e devir na composição do real, fenda aporética que vai de uma esfera à outra agravada pela abrupção do uno e do múltiplo de ambos os lados. Contra os efeitos deletérios das aporias do impérvio ínsitas no pensamento platônico, a *transposição participativa* que se executa no útero vem como sucedâneo para equacionar, ainda que jamais erradicando por inteiro, o absolutamente impérvio. Mesmo que de modo imperscrutável à razão, esse antídoto aporético às aporias absolutas é eficaz em doxografar sem enganos – mesmo privado de uma captura de intuição epistêmica – o gênero receptor que dá à luz à realidade. A participação é o agenciamento puro de transposição da tessitura do inteligível como marcas que funcionam para que o suporte de impressão produza as deveniências segundo os caracteres arquetípicos. A participação é, com efeito, uma transposição neutra da cifra do inteligível à plasticidade deveniente, representando, portanto, o signo amórfico da

⁸¹ *Idem, ibidem*, 50d-e; 50e-51b, p. 134-135. Modificamos a tradução com base no texto original.

mãe o traço ontológico desse agenciamento que realiza o traslado de uma esfera à outra. A neutralidade é o que assegura a correlação de emparelhamento e de espelhamento, a relação de similaridade, a interceptação entre os nexos causais e os efeitos que se vertem em espectros fenomênicos. Se o útero é amórfico, isto não significa que seja uma indeterminação abstrata, pelo contrário, pois é ali onde toda a diferença e singularidade são geradas. A indeterminação previne que o agenciamento opere o substrato em conformidade com o inteligível, produzindo a semelhança, a veracidade; mas, além disso, produz a diversidade e a heterogeneidade, que não vêm de fora e sim são lá dentro concebidas, gestando a vivacidade múltipla das singularidades e dos acontecimentos relativos à vida e ao mundo.

Retrocedendo às dimensões originárias do real, agora temos o ensejo de explorar a fundo a tríade metafísica que o constitui, aproveitando também para reavaliarmos a função cibernética da figura demiúrgica, necessária à composição do pleroma cósmico, só que não mais como agente extrínseco e autônomo, mas identificando-se ao agenciamento imanente ao ventre do receptáculo, a ser definido então pela designação de $\chi\acute{o}\rho\alpha$, *domínio*:

[...] *o sendo, o domínio e o devir são três coisas distintas, de três maneiras diversas, e anteriores à geração do céu. A nutriz do devir, por ficar umedecida e ardente e receber as formas da terra e do ar, e por sofrer todas as impressões que as acompanham, aparece à visão sob múltiplas feições; mas, por causa de estar plena de potências que não são semelhantes nem equilibradas, não estando ela própria nada equilibrada, a balançar irregularmente para todos os lados, é sacudida pelos elementos e, ao ser movimentada, ela própria novamente os sacode. Sendo os elementos assim postos em movimento, separam-se, por serem movimentados de um lado para o outro, tal como acontece com as sementes, quando são agitadas e peneiradas por meio de joeiras ou de outros instrumentos usados para a depuração dos cereais; as partes densas e pesadas vão para um lado, enquanto que as esparsas e leves são transportadas e assentam noutro local. Assim, os quatro elementos são ao mesmo tempo sacudidos pelo receptáculo. Ele próprio produzindo um movimento semelhante ao de um instrumento para sacudir, separou ao máximo esses elementos dessemelhantes dos outros e comprimiu o mais que pôde os semelhantes num só; por isso, uns ocuparam um lugar e os outros outro, ainda antes de o universo ser organizado e gerado a partir deles. Na verdade, antes de isto acontecer, todos os elementos estavam privados de proporção e de medida; na altura em que foi empreendida a organização da totalidade, primeiro o fogo, depois a água, a terra e o ar, ainda que*

contivessem certos *indícios* de como são, estavam exatamente num estado em que se espera que esteja tudo aquilo de que um deus está ausente. A partir deste modo e desta condição, começaram a ser *configurados através de formas e números*.

([...] ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι: τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθήνην ὑγραιομένην καὶ πυρουμένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην, καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις πάθη συνέπεται πάσχουσαν, παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι, διὰ δὲ τὸ μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων ἐμπίμπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, ἀλλ' ἀνωμάλως πάντῃ ταλαντούμενην σειέσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτὴν, κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα σειείν: τὰ δὲ κινούμενα ἄλλα ἄλλοσε αἰεὶ φέρεσθαι διακρινόμενα, ὥσπερ τὰ ὑπὸ τῶν πλοκάνων τε καὶ ὀργάνων τῶν περὶ τὴν τοῦ σίτου κάθαρσιν σειόμενα καὶ ἀνικνύμενα τὰ μὲν πυκνὰ καὶ βαρέα ἄλλη, τὰ δὲ μανὰ καὶ κοῦφα εἰς ἑτέραν ἵζει φερόμενα ἔδραν: τότε οὕτω τὰ τέτταρα γένη σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμενῆς, κινουμένης αὐτῆς οἷον ὀργάνου σεισμὸν παρέχοντος, τὰ μὲν ἀνομοιότατα πλεῖστον αὐτὰ ἀφ' αὐτῶν ὀρίζειν, τὰ δὲ ὁμοιότατα μάλιστα εἰς ταῦτόν συνωθεῖν, διὸ δὴ καὶ χώραν ταῦτα ἄλλα ἄλλην ἴσχειν, πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι. καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως: ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἄττα, παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῆ τινος θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς.)⁸²

Conectamos nesse momento a reflexão realizada anteriormente, sobre a necessidade cibernética de um princípio ativo de feição demiúrgica e taumatúrgica transdirecionando e sobrecorrigindo a realidade, com as especulações acerca do metalugar platônico, o domínio intersticial. A *χώρα* integra a estrutura triádica da eclosão da natureza, entremeando-se como agência que dinamiza e operacionaliza as esferas antagônicas do sendo e do devir. Tudo que é exposto, de forma pictórica, sobre a *nutriz do devir*, a saber, narrando seu umedecimento, movimentações, sacudidas... essas características são representações doxográficas que sobrevivem ao pensamento para se descobrir uma forma adequada de ilustrar as funções que a potência plástica e magmática do receptáculo desempenha na configuração e na esquematização do pleroma da realidade e de cada particular. *Antes de tudo isso acontecer* ou *anteriormente*, não sendo expressões que atestam uma precedência cronológica, apontam para um arcabouço ontologicamente *a priori* que fundamentam a estrutura do real. Em decorrência disso, não há uma matéria preexistente à composição do universo, nem sequer movimento, alteração

⁸² *Idem, ibidem*, 52d-53b, p. 139-140. Modificamos a tradução com base no texto original.

e transformação que tenham iniciados por um agente divino e demiúrgico ou pelos balanços e sacolejos ardentes e umedecidos da nutriz. O agenciamento participativo e causal da *khôra* é representado na tela discursiva através de imagens, e todas as características físicas que lhe são agregadas servem para desenhar sua potência plástica e o poder de sua dinâmica em traduzir o fenomênico em espectros marcados pela impressão de caracteres ideacionais a partir dos quais as essências figuram e se definem, tangenciando de inteligibilidade e ordenação estruturante o sensível. Sem essas representações iconográficas, o útero do receptáculo persiste em resistir ao pensamento, permanecendo intangível. O que é fixado de forma peremptória para a razão, para além dos contornos poéticos, é a definição da tríade de gêneros como estrutura originária e originante do real. Nesse recorte metafísico dos princípios basilares e estruturalmente procedurais, o demiurgo desaparece; ele não é elencado na tríade simplesmente porque não integra a composição da tríade, sendo subsumido como uma das funções imanentes à *khôra*. Nem demiurgo, nem ainda a matéria é algo integrante, pois a quadratura dos elementos materiais representa a força energética do devir, em estado bruto e puro e, portanto, abstrato. Esta força deveniente é dinamizada em produção de diferenças, singularidades, mutações, transformações e metamorfoses exclusivamente no útero *khórico*, jamais realiza nada fora – até porque não existe nenhum fora, assim como também não pode haver o nada. Todo edifício pleromático da natureza erigi-se sob a arquitetura dessa composição triádica, que cinge e torna dinâmico o plano do sendo e o plasma do devir no receptáculo que gera a eclosão do mundo e do tempo.

Há um terceiro gênero que é sempre: o do *domínio*; não admite dissolução, e providencia uma localização a tudo quanto pertence ao devir.

(τρίτον δὲ αὖ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας αἰεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν)⁸³

A *khôra* é o terceiro gênero, de natureza anômala, que, sendo eterno e indissolúvel, e, além disso, providenciando localização a todo deveniente, é aquilo que plasma, organizando, ordenando, estruturando, o mundo e os fenômenos, nada lhe escapando. A *localização* (ἔδρα) diz respeito não apenas ao local espacial, mas deve incluir também as trajetórias, os movimentos, as linhas que são

⁸³ *Idem, ibidem*, 52a-b, p. 138. Modificamos a tradução com base no texto original.

traçadas e percorridas, ou seja, o que coordena o fluxo das aparências segundo uma performance de simulação espacial e temporal do circuito eterno do ser. Nisso, o útero jamais modela uma realidade material fixa e estável, como se situasse tudo no universo dentro de uma hierarquia teleológica. A localização que ela plasma inclui as rotas em que se produz o movimento num trâmite do inteligível e também abarca as mudanças e alterações, gêneses e dissoluções, transformações e metamorfoses, imprimindo em toda a cinética da realidade a semelhança da tessitura eidética, sem jamais interromper a irrupção prolífica das diferenças.

Optamos traduzir *χώρα* por *domínio*, em vez de *lugar*, *território* ou *espaço* justamente para evitar a confusão que infiltram noções topográficas, extensionais e espaciais a este arquiconceito platônico. *Domínio* é uma palavra mais apropriada para indicar uma zona cujos limítrofes são definidos por sua habitação. Apesar da etimologia incerta, seria possível aproximá-la de palavras gregas como *χήρα*, *viúva*, e *χῆρος*, *vazio*, ambas sinalizando para a ideia de *privação*. Nesse sentido, dois significados antitéticos convergem para dar contornos ao termo *χώρα*: a habitação, que preenche um território, e a privação, que é a marca do vazio e da negatividade. Essa convergência, de alguma forma, se instala na *χώρα* de Platão: ela representa o domínio definido por um poder e uma força demônicas de agenciamento e de eclosão, mas seu útero é privado de determinações e atributos, constituindo o vazio em cujas entranhas intersticiais a plenitude do ser e a do devir habitam de modo insondável e lá se imprimem.

O domínio é a expressão do metalugar no núcleo triádico do pensamento platônico, receptáculo uterino de transição, hiato metafísico cuja potência infinita é a produção contínua do agenciamento, situando-se como domínio de eclosão da realidade sensível mesma, desde seu aberto pleromático até às singularidades. Operando a função demiúrgica – uma de suas múltiplas funções em parturição do sensível –, a zona uterina orchestra o fluxo do devir, tecendo-o segundo esquemas temporais que possuem um ritmo próprio, bem como sequenciando a trama dos acontecimentos e a duração das manifestações. A *khôra* é o âmbito da produção de tempo: a temporalidade procedural do pleroma ontológico do devir como *imagem móvel da eternidade* (εἰκὼ κινητόν τινα αἰῶνος)⁸⁴, em simulação

⁸⁴ Cf. *Idem, ibidem*, 37d, p. 109. Modificamos a tradução com base no texto original.

translúcida do inteligível; e a infinitude de sucessões e durações – além das sincronias e diacronias do fluxo – que marcam a vigência das singularidades vivas, as quais também carregam em si o semblante das essências, ainda que de forma mais opaca e instável.

O metalugar do *domínio* imprime temporalidade e tempo para simular a eternidade no devir. Mas, além de imprimir a natureza do arquétipo no tráfego das deveniências, a função demiúrgica da *khôra* requer gerar o mundo como uma simulação viva, dotada de uma aura psíquica – em sentido anímico, no que se inclui movimento e espontaneidade. O mundo torna-se um “*vivente pleno de perfeição* (ζῶον τέλειον ἐκ τελέων)”⁸⁵ somente na medida em que seu aberto pleromático é forjado, na *khôra*, com uma imagem viva: jamais um simulacro mecânico e automático, e sim possuindo *alma* (ψυχή) e *intelecto* (νοῦς), de modo que a realidade configura-se como “*este mundo, vivente animado e inteligente* (τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον)”⁸⁶. Os contornos místicos e esotéricos dessa forma de exposição, provavelmente de inspiração pitagórica, apresentam-se como rastros de cifras ontológicas mais profundas. Dotar o mundo do *princípio vital* (ψυχή) implica em insuflar-lhe uma dinâmica em que a aparente mecânica do movimento se traduza sempre em vida, com a produção de diferenças e divergências, mas também de simulação e de convergência ao noético. Sem alma, o real é privado da dinâmica de realização. Inocular intelecto na alma do mundo representa revelar o sensível como campo de abertura do inteligível, figurando no sensível mesmo a vigência do noético. O pensamento ou a mente (νοῦς) é o elemento noético introjetado na psicodinâmica do real, mediante o agenciamento da *khôra*. A alma é a propriedade que a função demiúrgica da *khôra* fabrica inscrevendo no genoma do corpo do sensível a simulação causal e participativa com o noético, donde que daí, com toda razão, se diz que o mundo – o pleroma da realidade – é *inteligente* (ἔννοον): não porque o mundo se muna da capacidade mística de pensar, mas sim por ser seu metabolismo ontológico imbuído da influência dos nexos noéticos graças aos efeitos da participação. A inteligência do mundo, incluindo tempo e espaço, é o reflexo da inteligibilidade viva e agencial perpetrada na imanência do receptáculo.

⁸⁵ *Idem, ibidem*, 32d, p. 102. Modificamos a tradução com base no texto original.

⁸⁶ *Idem, ibidem*, 30b, p. 98. Modificamos a tradução com base no texto original.

Com isso, finalmente consolidamos uma imagem do mundo e do tempo que representam o pleroma da realidade: um compósito intersticial, produção metáxica e metéxica do agenciamento *khórico*. Todas as órbitas da cosmologia platônica são traços que inscrevem o devir a gravitando ao redor da esfera do arquetípico, a fim de que este mundo seja “semelhante em sua singularidade ao vivente absoluto (τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ἢ τῷ παντελεῖ ζῳῷ)”⁸⁷. A *singularidade do vivente sensível espelha a absolutez do vivente inteligível* porque a relação de semelhança costura-se nos meandros metafísicos de um útero que equaciona ambos os polos, imprimindo na unicidade do mundo um reflexo da tessitura monogênea do ser. A singularidade e a unicidade do mundo – campo aberto das deveniências e da multiplicidade – exprime-se na monogeneidade do céu. As esferas celestiais grafam, em esboços astronômicos, no devir uma redoma diáfana de transição e de assimilação com o plano do ser. Entre estas dimensões haveria um abismo intransponível se não fosse o útero da matriz preenchendo e englobando tudo, agenciando as transições, as assimilações, as performances: o corte entre ser e devir é o plasma uterino da *khôra*. Insistindo na metáfora da gestação, o útero gera o devir envolvendo-o com uma membrana interna, representando, pois, o firmamento uma espécie de “âmnion”. O devir é gerado na cavidade uterina recheada do líquido amniótico do agenciamento magmático que nutre e modula o embrião. Esse *âmnion urânico* equivale ao invólucro em que transluz a estabilidade imutável do inteligível e, assimilando o fluxo temporal à constância rítmica dos circuitos astrais, também corresponde à sinédoque do tempo como ícone móvel da eternidade, expressão, na estância do devir, da simultaneidade onibrangente da tessitura pléxica e plena da transcendência. Nesse magma amniótico opera o agenciamento da participação e da causalidade, flexionando-se o útero em receptáculo que, assumindo uma função demiúrgica, fornece a dinâmica do intelecto, uma causalidade racional estruturante do mundo, produzindo, portanto, na semelhança a identidade e a mesmidade, ao passo que imprime, outrossim, à realidade a necessidade – causalidade errante e de viés diferencial e imprevisível –, com a produção material das singularidades e das diferenças, em concreção do múltiplo na superfície deveniente.

⁸⁷ *Idem, ibidem*, 31b, p. 99. Modificamos a tradução com base no texto original.

O *âmnion ontológico do receptáculo* é locupletado pelo *cório uterino*, o invólucro externo da participação insondável do *suporte de impressão* com o plano noético do ser. Sem essa aporética conexão transcendente do útero com a esfera das essências, a dimensão das ideias não se verte ao mundo, restando impedida de ser a fonte de produção do sensível e de constituir-se em paradigma tipográfico da realização da verdade.

Como, todavia, pensar essa insondável conexão? Se retrocedermos o diálogo *Timeu* à obra que lhe antecede – não de acordo com a cronologia da escrita, mas sim da ordem de interconexão dos diálogos platônicos seguindo um plano narrativo, com possível caráter pedagógico –, a saber, a *República*, se lá recuperarmos, da alegoria da caverna, o processo gradativo de revelação do inteligível, que se dá em saltos intuitivos que irrompem *de súbito* (ἐξαίφνης) ao intelecto, até finalmente culminar no ápice de contemplar “o sol [...] segundo é em si mesmo em seu próprio *domínio* (τὸν ἥλιον... καθ’ αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ)”⁸⁸. A figura solar traduz uma imagem sensível da *ideia do bem* (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα); esta “excede as essências (ἐπεκείνα τῆς οὐσίας)”⁸⁹ e, portanto, transcende a complexa tessitura da metafísica do ser. Transcendendo o eidético e o ser, a ideia do bem não expressaria nenhum conceito, nada formal, valor ético algum, nunca nenhuma determinação. A ideia do bem é tão plena e tão vazia quanto o manto do domínio intersticial, por isso que só se vislumbra aquela nos efeitos do agenciamento daquele. A ideia do bem é “a soberania que fornece no inteligível a verdade e o pensamento (ἐν τε νοητῷ αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη)”⁹⁰, “a causa mesma de que tudo seja belo e correto (πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία)”⁹¹. Tais predicções, ainda que possam ser revertidas para se buscar orientações valorativas que sirvam de paradigma da ação ética e política – seguindo o contexto da *República* –, excedem o textual, instilando-se como cifras metaontológicas a fim de que o pensamento seja alçado além da transcendência das essências, àquilo que ultrapassa o plexo do sendo e o gênero do ser. A ideia negativa do bem – ideia que é negação radical de tudo que é eidético e ideacional – é a causa que fornece e alimenta aquilo que constitui seu

⁸⁸ PLATÃO, *República*, 516b, p. 576-577. Modificamos a tradução com base no texto original.

⁸⁹ *Idem, ibidem*, 509b, p. 562-563. Modificamos a tradução com base no texto original.

⁹⁰ *Idem, ibidem*, 517c, p. 578-579. Modificamos a tradução com base no texto original.

⁹¹ *Idem, ibidem*, 517c, p. 578-579. Modificamos a tradução com base no texto original.

domínio, a *khôra*. Ela é soberana apenas na medida em que exerce, como princípio arcôntico atuando sobre o ser e o devir, dominação sobre esse domínio. Faz isso com que ela se identifique ao ser ou ao sendo como fonte que supre a *khôra* com o material genético do inteligível? Ela é fonte do pensamento, fonte da verdade, causa de que tudo seja transicionado em beleza e correção, sendo estes dois aspectos fundamentais da verdade, pois beleza significa senão manifestação, enquanto que correção (ὀρθότης) corresponde à adequação e à correspondência em consonância ao paradigmático.

No *Timeu* o demiurgo, expressão poética de uma das funções de agenciamento da *khôra*, recebe a qualificação de *bom* (ἀγαθός⁹²): o bem que o domínio *khórico* faz é produzir o devir em conformidade ao paradigma eterno, impondo à realidade a sobrecorreção e o transdirecionamento de simular o inteligível, configurando o mundo de forma cognoscível. Não seria bom se tomasse por paradigma o deveniente, por isso sua bondade ou perfeição repousa em estabelecer a conexão entre inteligível e sensível dentro dos moldes metafísicos de paradigma e simulação. Ele participa do bem porque é uma das modalidades que produz o real na relação da verdade, pautada na correção ortográfica do ser como matriz que o devir deve reproduzir. Se a beleza do mundo é precisamente a manifestação do desvelamento do noético como paradigma que o visível expressa, sempre na diferencialidade do devir, o demiurgo se imiscui à produção da verdade inteligível como fundamento do real. O demiurgo assume o personagem de um agente, mas representa apenas a máscara ou interface do agenciamento demônico cibernético de produção do real. Operando o devir nessa subordinação corretiva, o agenciamento demiúrgico imprime o fluxo das aparições segundo uma ortografia que soterra aporias e abrupções que venham a afetar e corroer a plenitude perfeita e bela dessa imagem ontológica de captura e modelação de mundo.

O agenciamento demiúrgico é uma das conexões basilares entre a *khôra* e a transcendência. É na trama labiríntica dessa conexão que a ideia do bem intervém ao real instaurando nele um regime de produtividade, inscrevendo nele a necessidade de reproduzir a estrutura do inteligível. Contudo, a ideia do bem não atua, não age, não agencia, ela paira como o fantasma de uma exigência

⁹² Cf. PLATÃO, *Timeu*, 29a, p. 95.

fundacional da inteligibilidade, mas cuja execução e perfeição é o útero que produz. A ideia do bem só pode ser visualizada no *domínio* porque é este que produz aquilo que a ideia do bem força-o, como espectro virtual assombrando o ser, a produzir. A ideia do bem, irradiando como o sol, é insondável porque é epifania que se verte em ser e verdade, a ἀλήθεια cuja vigência só se dá no agenciamento uterino exercendo o nexo de participação e de causalidade no mundo sensível. A ideia do bem verte ser em verdade e verdade em ser, dessa dialética infável o desvelamento abrupto do ser trama-se de imediato em tessitura eidética, mas isso só se estanca enquanto o inteligível configura o real ortografando-o graças ao agenciamento *khórico*. Decorre disso que a ideia do bem só se vislumbra, mesmo que sempre se elida, no *domínio* – não na superfície do devir, nem ainda no plano das essências e dos gêneros supremos. A ideia do bem excede o plano do inteligível não porque o transcende absolutamente, ultrapassando o horizonte da transcendência, mas sim por transbordamento que recai sobre o útero do receptáculo: esse domínio funciona como espelho que, plasmando o sensível como um reflexo solar da unicidade do ser e do plexo múltiplo das essências, espelha em tudo isso a dominação demônica da ideia do bem. A *khôra* é a agência de uma epifânica gestação de mundo e singularidades e é via eclosão de sua produtividade que se verte em domínio de um transbordamento metafísico que se designa muito mal como ideia do bem. Nessa nomeação deficiente repousa a sombra da justiça parmenídica, a θέμις, não como a norma que institui a absolutez da esfera do haver como acontecimento monogêneo, mas sim transicionando ser e devir através da *khôra* – realizando a ortografia do abrupto ao corrigir e dirigir a gênese da multiplicidade de acordo com o paradigma –, constituindo, pois a monogeneidade do invisível na efígie do visível. Sob a ideia do bem repousa o enigma da norma transcendental de conexão e articulação entre a tríade de gêneros: ela os transcende não como estância heterogênea, mas somente porquanto simbolize o metabolismo metafísico que cinge a tríade na dinâmica basilar de geração do real.

A *khôra*, portanto, é o metalugar da agência da ideia do bem por ser o núcleo e o epicentro da conexão suprema. Figurando como sinédoque dessa interconexão, a *khôra* é o útero poético do real. Ela agrega uma multiplicidade de transações e operações: é a matriz de composição pleromática do devir, câmara de

desabrupção dos paradoxos e aporias absolutos, nutriz de proliferação das diferenças e da heterogeneidade, suporte de impressão da similitude entre o paradigmático e o simulacro, tecelã da dinamização da imagem móvel da eternidade que só existe virtualmente como esquema para a cronografia, o receptáculo *khórico* que opera grafando o tempo e as imagens do devir, ponto infinito de ligação entre inteligível e sensível – que produz o campo do sensível e torna operacional o inteligível na composição do plano da verdade –, agência que funda e instala o regime de nexos participativos e causais operando a tipografia dos fenômenos, forja que gera e plasma mundo, interstício de eclosão da natureza, zona de produção ortográfica da verdade, metalugar em que se dá o evento absoluto sem o qual não há ser nem devir nem mundo. Para além da gênese das aparições e se constituir a dimensão exclusiva e una da eclosão dos fenômenos e da dação das singularidades, a *khôra* é onde se realiza a eventuação do mundo. Subjazendo ao véu desse domínio imperscrutável, eclipsa-se o metalugar como gênese e genetriz do evento.

1.6 À sombra da *khôra*: a transvirtuação da *phýsis* na metafísica aristotélica

Não há nada de inaudito sob o motor imóvel. Destarte, o metalugar *khórico* é a origem interdita que responde pela fundação de onde nasce e jorra todo o pensamento metafísico sob a égide platônica. Assim, se no “escudo de Aquiles” do discurso hermético e enigmático sobre a *khôra* no *Timeu*, Platão pôde forjar o mundo franqueando horizontes até então inauditos e inexplorados, mesmo que por contornos oníricos e poéticos, no império do sistema aristotélico toda essa herança depura-se a fim de ser transsubstanciada em configuração orgânica da realidade. Da confecção pleromática à composição sistêmica há um ténue, mas decisivo elã, a saber, o imperativo da organização cósmica da natureza. Com desdém, Aristóteles reprovará seu antigo mestre por confundir noções tão elementares como espaço e matéria: a fusão de ambos num mesmo domínio vago e disfuncional, a *khôra*, faz o pensamento analítico ou axiomático declinar para o estado caótico que precede à ordem e, portanto, inviabiliza a visualização especulativa do inteligível animando a matéria.

A teleologia aristotélica herda, dentre um precioso manancial platônico, o agenciamento *khórico*: a participação e o nexos causal são convertidos na dinâmica do hilemorfismo teleológico, no quadro das categorias, na redução ao esquema quádruplo da causalidade... Tudo isso herda, igualmente, do agenciamento a relação poética e técnica de produtividade. O constructo metafísico de Aristóteles hiperdimensiona e agudiza esse legado para transformar a *phýsis* num metabolismo teleológico de efígie técnica e produtiva. A relação de proximidade analógica, contiguidade metabólica e até de confusão ontológica entre *phýsis* e *tékhnē* é oriunda dos influxos da *khôra*. A influência do conceito *khôra* não foi alijada, nem sequer pulverizada, mas está disseminada pelo pensamento aristotélico. Essa subsunção da *khôra* ao sistema orgânico da *phýsis* é o que ocasiona esta se traduzir numa configuração realmente inteligível. Todo esse arcabouço conceitual orbita a *khôra*: ela é textualmente apagada, mas virtualmente vige nas entrelinhas e nas entranhas da metafísica aristotélica, como o que resta inquestionável e impensável sobre a *phýsis*⁹³.

Domínio das sombras e das aparências no pensamento platônico, a natureza torna-se perfeitamente inteligível ao equipar-se do aparato metodológico-conceitual aristotélico. Se, porém, no *Timeu* Platão esboça um discurso poético acerca do mundo natural, introduzindo aí a figura de um artífice divino a partir da relação com formas eternas e paradigmáticas para a produção do mundo fenomênico, com a insinuação, portanto, de uma perspectiva técnico-produtiva sobre o mundo sensível e o inteligível, ainda assim a natureza ficcional desse discurso cosmológico impulsiona-se, aparentemente, pela força doxográfica da fantasia, apresentando-o dentro dos moldes da verossimilhança – o que, de

⁹³ “Fica dito, pois, o que é a natureza e o que é ser por natureza e conforme a natureza. Mas que a natureza *existe* [é], seria ridículo travar a experiência de demonstrá-lo, pois é evidente que existem uma multiplicidade de entes que são desse modo [naturais]. (τί μὲν οὖν ἐστὶν φύσις, εἴρηται, καὶ τί τὸ φύσει καὶ κατὰ φύσιν, ὡς δ’ ἔστιν ἡ φύσις, πειρᾶσθαι δεικνύναι γελοῖον ἄφανερὸν γὰρ ὅτι τοιαῦτα τῶν ὄντων ἐστὶν πολλά.)” (ARISTÓTELES, *Física*, II, cap. 1, 193a, 1-4, p. 131 – modificamos a tradução espanhola com base no texto original).

Ao considerar ridículo o desejo de ensaiar a experiência de pensamento em demonstrar a existência da *phýsis*, julgando suficiente explicar, com base nos princípios analíticos, sua dinâmica, não teria Aristóteles deixado impensado o haver da *phýsis* em sua eventuação? A evidência não ofuscava o mistério desse evento? Os axiomas e as *éndoxas* seriam suficientes para dissolver o enigma da eclosão da natureza?

antemão, exclui a pretensão de se adequar esse discurso, de proximidade com o mítico, às exigências do padrão epistemológico da verdade. Ao olhar epistêmico de cunho fenomenológico e realístico próprio de Aristóteles, é como se ali no máximo o verdadeiro sofresse uma espécie de refração – o cognoscível encontra-se disperso em imagens e metáforas, o que resulta num estado de não desvelamento, em que não se visualiza o ser “ele mesmo por si mesmo consigo mesmo (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μεθ’ αὐτοῦ)”⁹⁴, mas num turvor diante da razão. A semelhança imagética existente entre verdade e verossimilhança mascararia uma diferença essencial e abissal.

Ciente desse panorama, nada obstante se debruçando em investigações alheias, Aristóteles certa vez escreveu: “a natureza é demônica/extraordinária e não divina (ἡ φύσις δαιμόνια ἀλλ’ οὐ θεία)”⁹⁵. Esta frase emerge como um sintoma de um duplo golpe que, *desdivinizando*, descende a natureza ao que há de se cunhar como imanência natural dos fenômenos. Com isso, a imagem do divino é definitivamente excluída como princípio eficiente na produção dos seres naturais, e o vir a ser pode, portanto, ser explicado mediante causas perfeitamente naturais e demonstráveis racionalmente, apesar de extraordinárias. Deste modo, o princípio cibernético e produtivo do demiurgo platônico é introjetado no dinamismo morfoteleológico da natureza, se tornando imanente ao devir, à produção do real. A predicação da natureza de demônica ou extraordinária, frisemos, não deve aqui ocultar seu conseqüente declínio: o que parece sugerir-se como sobrenatural nada mais é do que efeitos surpreendentes na natureza devido a causas que, tão logo as conhecemos, se mostram evidentes e racionais. A sentença de Aristóteles é diametralmente oposta àquela que Platão, em oposição às instabilidades e aos relativismos protagóricos, finca nas *Leis*: “O divino é [...] a medida de todas as coisas (θεὸς [...] πάντων χρημάτων μέτρον)”⁹⁶.

Com Aristóteles, pois, o saber epistêmico retira-se do hiperurânio para visar o mundo do particular e do concreto, das coisas em constante estado de geração e corrupção, do que existe em separação, na sua singularidade mórfica e essencial. Conseqüência disso é que φύσις deverá ser vista como o âmbito do ser sujeito ao devir, âmbito que passa a funcionar por princípios e causas

⁹⁴ PLATÃO, *Banquete*, 211b, p.164-165.

⁹⁵ Tradução nossa com base na edição: ARISTÓTELES, *Περὶ τῆς καθ’ ὕπνου μαντικῆς*, p. 463.

⁹⁶ Tradução nossa do original grego presente na edição: PLATO, *Laws*, 716c.

autorregulatórios. O devir torna-se objeto de conhecimento, pois, o inteligível já não responde pelo transcendente, mas sim subjaz imanente às próprias coisas que se mostram. Assim, a ciência multiplica-se em seus domínios setorizados, todas mantendo, contudo, um vínculo de unidade lógica – rígida ou fluida – com os princípios mais universais, conhecimento a que Aristóteles cunhará nomes diversos, como sabedoria, filosofia primeira, teologia... A metafísica, nome tão controverso desde a catalogação de Andrônico de Rodes e, paradoxalmente, tão legitimamente espúrio em relação ao projeto aristotélico, cristalizou-se como a ciência que estuda ao mesmo tempo os princípios e as causas primeiras, o ente enquanto ente, a substância ou entidade e a realidade supradeniente, quer dizer, a realidade suprafísica – não sujeita, portanto, ao devir.

Pela ótica aristotélica, vários são os limites em que esbarra o pensamento platônico em seu projeto de dimensionamento da realidade conforme um esquema de produção. Em primeiro lugar, por supostamente cindir em duas esferas antagônicas os paradigmas produtivos entitativos e os entes sensíveis que deles participariam. Com isso, também a própria efetividade – entendida como entidade ou essência – é abstraída do que é sensivelmente efetivo. O abismal hiato ontológico entre o que chamaríamos de efetividade paradigmática e efetividade fenomênica seria, a rigor, intransponível. A olhares aristotélicos, Platão teria logrado a intelecção do ser verdadeiro, através da intuição das formas como o que responde pelas essências dos seres singulares, mas em prejuízo da explicação metafísica do que faz ser o ente enquanto ente. A doutrina da participação, com seus inúmeros problemas insolúveis, decorreria dessa aporia. O mito do demiurgo e o conceito ficcional de $\chi\acute{o}\rho\alpha$ figurariam, no linguajar aristotélico, uma metáfora poética, que, contudo, não transportaria o pensamento para nenhum lugar concreto, a lugar algum capaz de produzir conhecimento efetivo. O que se teria em Platão é toda uma arquitetura conceitual capaz de compreender a estrutura e a configuração do edifício da realidade, mas completamente desprovida da engenharia para apreender a lógica e operar sua edificação, inapta, pois, a pôr os conceitos em funcionamento.

Seguindo os rastros da perspectiva aristotélica, Platão teria compreendido de forma ainda ineficiente a realidade enquanto produção. Se no diálogo *Sofista*, Platão descobrira a essência da técnica enquanto $\pi\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$, a qual explicita como $\epsilon\iota\varsigma$

οὐσίαν ἄγειν. Esse *conduzir para a essência* ou, entendida mais genericamente, *para a entidade* assinalaria o trazer para a produção, repousando aí uma precessão ontológica e lógica, à medida que requer como condição de possibilidade uma disposição prévia do modelo para que qualquer coisa venha a ser produzida, o que há de ser assinalado pelo conceito de εἶδος. A essência do modo de produção é apreendida, mas falta o papel decisivo do nexos entre a entidade paradigmática e a entidade produzida, entre fundamento de um lado e a consequência de outro, como que aquele é capaz da capacidade deste. Aqui até mesmo a revolução que realiza Platão no conceito de ἀλήθεια, por mais que sofra uma drástica mutação, tem suas limitações. A verdade epifânica do desvelamento consegue revelar a possibilidade de visualizar o real através de um esquema de produção. Mas a verdade ortográfica – ὀρθότης – permanece inadequada para compreender o modo de produção. Platão teria intuído a relação de causalidade, αἰτία, sem, no entanto, torná-la operativa. No horizonte de inteligibilidade do devir como produção, Aristóteles realiza um salto significativo. Se Platão modela um esquema de mundo como modo de produção, é seu discípulo que buscará corrigir os defeitos de engenharia e preencher as lacunas do pensamento de seu mestre ao formular uma gama de conceitos que estruturam e solidificam o que havia sido esboçado antes de modo improdutivo.

A primeira – não necessariamente em ordem cronológica – reviravolta de Aristóteles é transformar o agenciamento causal em esquema de perspectivação do ser em geral e do devir. A οὐσία é a vigência de uma essência, mas ao modo da substância. Como uma das categorias ela não é uma forma atemporal cristalizada, e sim um composto hilemórfico sujeito ao devir, ao movimento, às alterações e transformações. O σύνολον é o que num ente singular, absolutamente individuado e irrepetível, reúne matéria, ὑλή – o substrato passivo – e forma, εἶδος – a força ativa de configuração. A esse par agrega-se o binômio ato e potência, ἐνέργεια e δύναμις, como conceitos fundamentais para tornar funcionais as causas no mundo efetivo. Com o nexos referencial de fundamento e de consequência operativos, a causalidade, então, passa a ser imputada – torna-se τέλος (*finalidade, perfeição, pleno acabamento*) e τὸ οὗ ἕνεκα (*o em vista de ou o em razão de que*) – como princípio da entidade do ente. Toda a relação entre ato e potência é regulada por

um esquema quádruplo de causas que estão sempre em jogo onde quer que a singularidade entitativa se produza.

É com Aristóteles que, na substância concebida como um produto, a produção da entidade em sentido geral realmente transparece de forma inteligível. O argumento do demiurgo desaparece, uma vez ser ele ineficiente e redundante. Se as ideias são imanentes aos entes, o que se lucraria com um deus artesão para se compreender a razão de ser das coisas? Aristóteles fala de um primeiro motor imóvel que é divino, mas ele jamais é causa eficiente dos entes, e sim causa final, apenas exercendo o movimento de atração que desencadeia o movimento e, portanto, o processo de gênese e de transformação. Seu poder de atração, pois, jamais é o poder de geração, no sentido de gerar a singularidade das configurações possíveis dos entes. Em outras palavras, ele não gera a multiplicidade das formas, apenas realiza o movimento que, traduzindo-se em demais movimentos subsequentes, é responsável por dinamizar a realidade como passagem da potência ao ato. No recorte de uma substância primeira, o ente em particular, é claro que há a precedência da potência, mas Aristóteles insistirá, por argumentos variados, como que na verdade a primazia e a precessão devem recair sobre o ato. Alegar que o ato preceda à possibilidade parece um contrassenso, mas precisamos compreender que potência não é um conceito abstrato. Aristóteles distingue ἡ δύναμις de τὸ δύνασθαι: enquanto este último é a possibilidade lógica e geral, o possível; aquela, a potência, diz respeito a um poder específico, capacidade para determinadas realizações. A potência é uma força motora, um poder que impulsiona o devir em uma direção determinada a fim de cumprir um τέλος específico.

O τέλος – que poderíamos traduzir como *fim*, *finalidade*, *cumprimento*, *perfeição*, *realização* etc. – é aquilo em que a potência atinge seu ápice, sua máxima expressão. Esta, contudo, já é determinada de antemão pela ἐνέργεια. A ἐνέργεια é um conceito no qual o ἔργον, a *obra*, o *realizado*, é intrínseco à realização. Há neste conceito, por necessidade, a realização de realidades determinadas. O que aí se cumpre no ato é sempre um algo a ser produzido e que já predetermina a priori a potência. Se a potência é a tendência ou capacidade de produção, então a ἐνέργεια é a produção em que se atualiza uma configuração entitativa enquanto produto singular. A substância é esse τὸδε τί, *este algo de*

determinado, em que está em jogo a produção. A entidade da substância, nesse sentido, será um conceito flutuante: por um lado, expressa o ser que subsiste como o que é resultante da produção; por outro, a entidade será também aquilo que detém a primazia ontológica no processo de produção. Por isso, sob um ângulo mais metafísico, seria necessário dizer que aquilo a ser designado como δευτέρα οὐσία consiste propriamente na entidade ou configuração entitativa de um gênero. Não no sentido do ὑποκείμενον, do que subjaz, do que subsiste concretamente, mas, na qualidade de *substância segunda* ou a entidade relativa ao gênero, como forma a priori que determina previamente o ἔργον da ἐνέργεια – ou, traduzindo, o que deve ser atualizado pela atualização a que visa a potência enquanto força motriz e capacidade específica de realização. Aristóteles cunha, de forma original e gramaticalmente estranha, o termo τὸ τὶ ἦν εἶναι – que na tradição escolástica recebeu a tradução de *quod quid erat esse* – para exprimir essa antecedência ontológica.

Independente da tradução de τὸ τὶ ἦν εἶναι, há uma evidente *anterioridade* que demarca sua temporalidade. *Aquilo que era ser, o ser aquilo que era, o que era para ser...* em todo caso a conjugação do verbo na forma finita do pretérito imperfeito agregada à forma infinitiva do presente transmite a ideia de que há uma entidade que precede a substância, sendo, contudo, a entidade precedente justamente o imperativo do presente que se coloca a ter de ser produzido e atualizado mediante a passagem da potência ao ato. Como em Platão, essa precedência é do εἶδος, mas não como ser eterno e transcendentemente rescindido do ente singular. A forma em Aristóteles imiscui-se completamente ao ἔργον e ao τέλος, formando um único processo de consecução. A forma é o que, determinando a capacidade ou o poder específico da potência, é o que ela deve tender a atualizar – transformar num ἔργον, em algo feito, um algo que se produz na atualidade. O que é, assim, feito, produzido, torna-se a expressão do τέλος, perfeição a que tende, por força de atração, à δύναμις. Há, então, todo um entrelaçamento temporal nesse movimento, em que passado, presente e futuro se esquematizam no interior de um horizonte técnico-produtivo que abrange a *produção*, ποιήσις, da entidade de forma tríplice: εἶδος, ἔργον, τέλος. O que era ser é o ser que, sendo na e por meio da atualização, deve realizar o ser a que se dirige por princípio e desde o começo.

A ἐνέργεια, por seu turno, consiste na realização ou atualização que deve ser concebida como a execução da entidade – οὐσία – em sentido dúplice: a do ente individuado que é produzido; e a do εἶδος, a forma, que é o ἔργον previamente estabelecido como τέλος a ser reproduzido. Não se compreende a execução sem se compreender a transformação e a transição como passagens por meio das quais a execução se realiza. Se Platão esboçou uma metafísica calcada na analogia da produtividade, o funcionamento da produção somente é obtido graças à teleologia aristotélica erigida na relação entre δύναμις e ἐνέργεια, na qual esta última possui a primazia. O princípio de causalidade, na sua formulação quádrupla – articulado com os conceitos relativos à dinâmica de potência e ato – apropria-se do princípio do movimento e da mudança que dinamizam a realidade física, passando tudo a girar em torno desse agenciamento como passagem e transição que executam um processo produtivo. Inere aí uma relação cibernética de viés intencional de executar e garantir a direção necessária à δύναμις, a fim de que esta deva ser constituída seguindo uma tendência e capacidade reais e ativas e não mera possibilidade genérica ou passiva; quer dizer, de forçar que esse poder de realização se dinamize para um produto de composição ontológica – forma/obra/fim – determinado.

Mediante essa gama de conceitos metafísicos é a φύσις mesma que se torna inteligível e funcional dentro de uma perspectiva técnico-produtiva. Ao elencar no Livro Δ da *Metafísica* os múltiplos sentidos do termo φύσις, Aristóteles começa com os dois primeiros de “a geração dos entes que surgem (ἡ τῶν φουομένων γένεσις)”⁹⁷ e com a “fonte originária imanente do surgimento dos entes que surgem (ἐξ οὗ φύεται πρώτου τὸ φουόμενον ἐνυπάρχοντος)”⁹⁸. A esses dois basilares acrescem-se o movimento, a matéria, a substância e, por fim a forma. Estas duas últimas Aristóteles definirá como: “a perfeição/fim da geração (τὸ τέλος τῆς γενέσεως)”⁹⁹. Desta forma, o devir não é mais pensado de modo inconstante, pois é movido e arrastado por uma força que o transcende e que o direciona; a φύσις, portanto, passa a ser gerida e gerada pelos princípios teleológicos de uma metafísica da produção e da reprodução, programada num esquema técnico de viés lógico, a partir do qual a estrutura ontológica do

⁹⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro Δ-4, 1014b 16-17, p. 198-199

⁹⁸ *Idem, ibidem*, Livro Δ-4, 1014b 17-18, p. 198-199.

⁹⁹ *Idem, ibidem*, Livro Δ-4, 1015a 11, p. 198-199.

inteligível enfim é compreendida como execução do devir, sendo-lhe imanente. No Livro Z da *Metafísica*, Aristóteles, no momento em que aproximará a natureza da técnica, dará indícios de uma assimilação:

E as coisas constituídas pela natureza comportam-se semelhante às produzidas *pela técnica*. A semente opera de modo semelhante ao artífice: de fato, ele possui a forma em potência [...]. (ὁμοίως δὲ καὶ τὰ φύσει συνιστάμενα τούτοις ἔχει. τὸ μὲν γὰρ σπέρμα ποιῆ ὥσπερ τὰ ἀπὸ τέχνης (ἔχει γὰρ δυνάμει τὸ εἶδος [...]).¹⁰⁰

A semelhança entre ambas se concretizará por assimilação do funcionamento da natureza pelo paradigma do agenciamento da técnica, que realiza uma transformação dos traços distintivos da φύσις, a saber, o movimento e a geração, em processos de produção de formas como sua finalidade autoprogramada. A forma e a finalidade se configurarão no próprio princípio ontológico do qual a geração e o crescimento derivarão sua intencionalidade e direção¹⁰¹. É nesse instante que a substância e, por conseguinte, a forma se transsubstanciam-se no sentido originário da φύσις, matriz dos demais significados. A diferença entre *phýsis* e *tékhnē* instala-se apenas na causa do movimento. Se a *phýsis* é realização produtiva sendo ela mesma o princípio interno do movimento produtivo, a *tékhnē* exige, como modo de produção, um princípio extrínseco de movimento. Essa diferença entre automoção e heteromoção não anula a similaridade como modos de produção, ambas, portanto, constituindo-se como modalidades de ἐργάζεσθαι¹⁰²: o produzir de um *érgon*, cujo resultado é um produto cuja efetividade é a realização de um τέλος específico, uma ἐντελέχεια, *enteléquia*, consumação plena na singularidade de forma e finalidade, essência e razão de ser¹⁰³. Assim, a diferença crucial repousa na imanência do agenciamento produtivo da *phýsis*. A *tékhnē* é privada automoção, pois depende do agente como causalidade motora, enquanto a *phýsis* agora

¹⁰⁰ *Idem, ibidem*, Livro Z-9, 1034a 34-35, p. 322-323.

¹⁰¹ Cf. *Idem, ibidem*, Livro Δ-4, 1015a 12-17, p. 200-201.

¹⁰² Cf. *Idem, Física*, Livro II, cap. 1, 192b-193b, pp. 128-135.

¹⁰³ “[...] pois as coisas por natureza são aquelas que, movidas continuamente por um princípio interno, chegam a um fim. [...] Por conseguinte, se na técnica há um *em vista de*, também há na natureza. Isto se evidencia com mais clareza no caso do médico que cura a si mesmo; a ele se assemelha a natureza. Assim, é evidente que a natureza é uma causa, e que o é como causa que opera para um fim. (φύσει γάρ, ὅσα ἀπὸ τινος ἐν αὐτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἰς τι τέλος. [...]. ὥστ’ εἰ ἐν τῇ τέχνῃ ἔνεστι τὸ ἔνεκα του, καὶ ἐν φύσει. μάλιστα δὲ δῆλον, ὅταν τις ἰατρούη αὐτὸς ἑαυτὸν ἑαυτὸν γὰρ ἔουκεν ἢ φύσις. ὅτι μὲν οὖν αἰτία ἢ φύσις, καὶ οὕτως ὡς ἔνεκα του, φανερόν.)” *Idem, ibidem*, Livro II, cap. 8, 198b, 15-17; 30-33, pp. 167.

mostra-se como produção autoproducente, uma *autopoiese* que possui na entelúquia o motor nuclear desse agenciamento. Mas não significa que a *phýsis*, com isso, componha-se como plano de geração espontânea dos entes, pois Aristóteles distinguirá a noção de movimento próprio, assim como Platão já o fizera, da de *espontaneidade* (τὸ αὐτόματον). A *phýsis* não se realiza como o que em grego se chama *autômato*, palavra que, no contexto do pensamento maturado na Academia, diz tanto o *espontâneo* quanto o *casual*. A *phýsis* se opõe à noção de *automação*, porque a *espontaneidade*, enquanto *casualidade*, a ocorrência ocasional, categoria que inclui a *sorte* ou o *fortuito* (τύχη) é um conceito de privação de finalidade. O autômato é a ocorrência do ocasional, do que sucede em razão de acidentes e não em razão do movimento próprio de atualização das formas. Privado do complexo etiológico da *phýsis*, o autômato radica na negação da dinâmica autotélica da substância, relegado, portanto, às margens acidentais do devir. Dessa espontaneidade não há ciência, ela é a ocorrência sem razão de ser, não movida pela forma, pois, que dá gênese ao movimento de realização de uma entelúquia¹⁰⁴.

O autômato resta como uma força *atélica* marginal ao núcleo teleológico da *phýsis*, e de, certo modo, é como se esta última funcionasse, na qualidade de fármaco que confere inteligibilidade ao devir, à semelhança de um antídoto contra a potência inóspita da espontaneidade e do acaso. O movimento autotélico suplanta a amorfia e a anarquia do autômato, graças à composição hilemórfica da natureza dotada de uma dinâmica que domina as forças espontâneas do devir e as controla. A *phýsis* é o fármaco cujos efeitos mórficos e finalísticos vencem isso que é lançado como excrescência antinatural do devir – posto que não integre a *phýsis*, não seja a causa da entidade –, que é assinalado pelo termo *autômato*; e nisso tais efeitos eliminam o mal da espontaneidade ou da casualidade, o risco da predominância do imprevisível e o imprevisto, de submissão do transitório e do contingente, do subjugo do irracional e do ininteligível. A originação do movimento natural na realização da entelúquia capacita a natureza a dominar o pleroma do devir e dos seus movimentos internos transformando a natureza numa espécie de *tékhnē* autoprodutiva que se cura dos malefícios do ilógico, e em cujo

¹⁰⁴ “Assim, a espontaneidade/casualidade, como indica seu nome [τὸ αὐτόματον], tem lugar quando algo ocorre *em vão* [μάτην]. (οὕτω δὴ τὸ αὐτόματον καὶ κατὰ τὸ ὄνομα ὅταν αὐτὸ μάτην γένηται)” *Idem, ibidem*, Livro II, cap. 6, 197b 29-30, pp. 157.

útero o movimento autotélico converte-se em força de reprodução contínua de agenciamentos entitativos que constituem a própria natureza em formatação matricial do complexo mórfico na matéria.

A máxima aristotélica do Livro B da *Metafísica* “εἴ γε αἰδίων μηθέν ἔστιν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι δυνατόν – se não houvesse nada de eterno, não seria possível o devir”¹⁰⁵ constitui um princípio fundamental que impulsiona a especulação peripatética. O eterno, αἰδίων, não é o que está fora do tempo e o transcende, no domínio do puro inteligível. Antes, o eterno revela-se a infraestrutura temporal que, precedendo e ultrapassando o que devém, direciona o devir como processo de atualizações ao esquematizar suas execuções pelas regulações dos nexos causais. Mal comparando, é como se na própria genética da natureza enfim se inscrevesse o sistema de autorreprodução das formas pré-constituindo seu genoma e predeterminando o funcionamento metabólico do real. O conceito de φύσις torna-se assim definitivamente adequado à verdade de princípios racionais, habilitando, desta forma, a metafísica enfim a desempenhar todo seu poder de configuração da realidade.

Em Aristóteles, o metalugar da origem é apagado, representando isto um insondável declínio da *khôra*, o que não significa sua anulação. O metalugar que opera o transicionamento, a assimilação, o espelhamento, a similitude e a dobra entre *phýsis* e *tékhnē* resta obliterado ao se apagar seu nome. O conceito de *khôra*, como afirmamos, é ejetado do pensamento aristotélico, mas a zona de agenciamento e de incubação que ela funda mantém-se plenamente acionada, fiando os nexos matriciais a partir dos quais os conceitos da metafísica aristotélica tornam-se conectáveis e operativos. A *khôra* não se fraturou em matéria e espaço em Aristóteles, como se lá se desfizesse uma tremenda confusão de uma suposta catatonia platônica em plasmar metáforas poéticas que se fizessem passar por cântaros dialéticos estéreis para apreender os fenômenos. A *khôra* subsume, mas não se identifica ao espaço, estando em jogo neste a relação extensiva entre as substâncias e dinamização do movimento e da localidade; ela subsume, mas não se identifica à matéria-prima ou matéria determinada, como substrato e suporte dotado de plasticidade e composto por elementos tangíveis. A *khôra* subsume tudo isso porque, na verdade, a *phýsis* aristotélica figuraria como sua interface,

¹⁰⁵ *Idem, ibidem*, Livro B-4, 999b 5-6, p. 106-107.

mas jamais o metalugar mesmo. O regime solar que impera sob os influxos do motor imóvel eclipsa o domínio vertiginoso desse útero: o arcabouço teleológico soterra, pois, o metalugar que urde a natureza. O demônico é esconjurado pela luz de uma razão compulsivamente epistêmica e axiológica, para a qual a origem paradoxal e abrupta da unicidade e da multiplicidade, do ser e do devir, da identidade e da diferença é terminantemente vedada. A *phýsis* funda-se na transvirtuação da *khôra* ao consumá-la num complexo hilemórfico e autoteleológico, um organismo natural de configuração eidética. A natureza, no seu todo pleromático, é, enquanto essa composição, um ζῷον, um sendo semovente ou a própria semovência, em que a eclosão do devir assoma como interface produtiva do real.

A natureza é uma composição extraordinária, um metabolismo vivo que causa fascínio e admiração, mas o útero demônico que a plasma reside em nenhuma estância. Sendo atópico, não tem lugar no sistema, evadindo-se, portanto, da ótica contemplativa do pensamento demonstrativo e racional. Só se entrevê o demônico entregando-se à vertigem de intuições abruptamente arrebatadoras rumo à epifania divina das origens inauditas do real.

Por detrás da máscara da natureza, a *khôra* instaura no pensamento aristotélico um domínio das substâncias como regime de desabrupção do real, em que o espontâneo resiste e está ativado, mas é processado pelo funcionamento imanente da teleologia natural ou, então, é marginalizado aos acidentes, às ocorrências inessenciais, sejam elas necessárias ou simplesmente ocasionais e fortuitas. Em todo caso, na matriz do real, fortificado pela noção de substância, elimina-se de vez o *exáiphnes*, o mistério do enigma mais aporético da origem absoluta do ser e do devir, enigma no qual toda a filosofia platônica mergulha e, por meio de saltos abissais, se erige.

O conceito de *khôra* evanesce sob o rigor da terminologia peripatética, mas o metalugar *khórico* persiste como agenciamento fundacional que programa e faz funcionar o metabolismo e todo seu aparato sistêmico. A *khôra* permanece

como zona virtual de impressão da natureza e do devir, da substancialidade morfológica que engendra a lógica procedural de produção dinâmica do real. Graças ao agenciamento do útero, a equalização e a similitude entre natureza e técnica são homologadas: é pela força desse agenciamento atemporal e intempestivo que a *phýsis* se modula qual se fosse uma espécie de forja de teor heféstico – uma *phýsa, forja*¹⁰⁶ demiúrgica instalada no ventre da imanência – que autoproduz formas, figuras e artefatos dotados de vida.

Com isso, a *khôra* transvirtua definitivamente a *phýsis*: a virtude e a virtualidade da natureza migram para uma virtuação do metalugar gerando em seu útero o devir em sua plena inteligibilidade. A *phýsis* é em Aristóteles a máscara anônima, difusa e polissêmica da *khôra*: se a *phýsis* pode ser dita e entendida em múltiplos modos, é porque sua performance gerativa encontra-se aparentemente cindida em uma multiplicidade de conceitos e ideias, cujas conexões se demonstram, mas sem que seus filamentos fundacionais sejam vislumbrados. A *phýsis* dissemina-se integrando-se e desintegrando-se em diversos sentidos diferentes e divergentes – no lugar sem lugar da equivocidade. A convergência desses sentidos realiza-se no receptáculo metafísico: este urde a conexão dessa multiplicidade em torno de um sentido matricial indefinível e ausente para a *phýsis*, repousando este sentido imperscrutável – diante do sistema aristotélico – no interstício entre ser e devir. É dessa fenda do metalugar que a natureza surge como a máscara e interface em que se esconde a *khôra* ainda plenamente ativa.

O *aeon platonicus* é o evento de onde a metafísica de Aristóteles eclode como um dos muitos mundos possíveis, assim como a filosofia cristã e medieval, que há de assimilar a *khôra* na eternidade transcendente da mente divina¹⁰⁷. Se

¹⁰⁶ Exploraremos esse espelhamento entre *phýsis* e *phýsa*, natureza e forja, no excuro a seguir.

¹⁰⁷ Apenas tangendo o assunto, sem que possamos aí nos aprofundar, durante a era cristã incidirá uma transvirtuação sobre a *khôra* platônica. Apesar dessa incidência, não há o evento de uma *metakhôresis*, quer dizer, não há ruptura ou metacorese com a *khôra* platônica, pelo contrário. Tampouco se eventua um novo pleroma, pois vigora na metafísica cristã uma continuidade transbusanciada do pleroma platônico. A *khôra* vige sob a efigie da *oúsia* monádica divina na metafísica cristã, mas vertida na sua estruturação trinitária de hipóstases. Introjetada em Deus, a *khôra* se verte em *perikhôresis*¹⁰⁷ (literalmente, *circum-domínio, circunscrição*): espaço metafísico de um entrelaçamento – puramente relacional – que funda, lança, envolve e suporta a *relação* consubstancial entre as hipóstases da substância divina. A *pericorese* é a interpenetração conectiva

buscamos pensar os cursos e destinos do metalugar, devemos agora lançar-nos para a era, de efígie moderna, em que a *khôra* há de sofrer seu terrível excídio e subsequentemente a *pericorese* em *díesis*, em geração de um novo devir pleromático.

que tece o metalugar da *relação* que gera na unidade da natureza Deus a eterna eclosão trinitária. Deus não tem lugar, ele é o seu lugar – mas este lugar da substância só vige no metalugar que instaura a *pericorese* no núcleo teológico da *phýsis* divina. A *khôra* subjaz ao fundamento teológico como princípio que ativa a natureza divina como dispositivo teológico que conecta e inteligibiliza – tornando, assim, minimamente pensáveis – os mistérios insondáveis da fé cristã. A *khôra* é o metalugar abscôndito imanente à teologia cristã: a transcendência se projeta deste útero inaudito. Ademais, a *pericorese* que funda a relação trinitária – e, pois, a trindade – se lança como fundamento paradigmático da criação do mundo, evento que se dá, antes, *ab aeterno* na imanência eterna da transcendência, uma vez que essa relação trinitária não somente é a força propulsora para Deus criar (e conceber, pois, no seu intelecto a criação), por força da transbordância de seu amor, mas também a estrutura trinitária serve como o princípio arquitetônico estrutural da criação, pois o paradigma trinitário dominará na arquitetura do mundo (e também do plano escatológico) e do ser humano (ente dotado de corpo, alma e espírito). Leva-nos isso a pensar que Deus tenha criado o mundo à imagem e semelhança de sua *pericorese* agápica (e não seria isso também uma transvirtuação da cosmopoiese erótica do demiurgo platônico?). Assim, o mundo seria o transbordamento da *pericorese* da natureza divina, criando vida pleromática *qua* mundo, replicando no *ens creatum*, seja no macro e no microcosmos, sua “forma de vida” segundo um modelo trinitário. Ao seguir o paradigma trinitário, o evento da criação seria um desdobramento do metalugar da *pericorese* divina.

Sobre a questão da *pericorese* vide a obra de João Damasceno: DAMASKOS, *Expositio fidei*, cap. 13-14, p.37-43. O filósofo alemão Peter Sloterdijk explora o tema da *pericorese* em: *Pós-Deus*, p. 149-154.

Excursão I: Ocidente, Autômato

Esponaneamente a terra frutifica...
 (αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ...)
 Marcos 4:28

Inteligências artificiais, robôs e ciborgues impregnaram a literatura de ficção científica, atravessando gerações, transformando-se em realidade no estágio tecnologicamente avançado de nossa atualidade e projetando-se como as principais tendências de desenvolvimento do nosso porvir, o que causa um misto de expectativa e medo. Nossa contemporaneidade, assim, vive sob a égide de uma tensão absoluta e insuportável: diante da caixa de Pandora de cérebros digitais e eletrônicos, com sistemas nervosos de silício, angustia-nos não sermos capazes de antever se de lá promanarão miríades de males, ou ao contrário, nossa única esperança.

Se todas as potencialidades do que somos e podemos realizar provêm da matéria dos sonhos, não nos caberia indagar: de onde, afinal, surge o sonho robótico de nossa modernidade? Desde quando esse espectro maquínico ronda nosso imaginário, obsediando-nos com desejos e estímulos? Qual é a motivação fundamental ou instinto que nos impulsiona a aplicarmos energias e esforços para a materialização dessa inquietante presença onírica?

Ancestral dos modernos androides cibernéticos, o autômato é uma figura singular, objeto de atração e terror. A inquietação que o autômato provoca reside na similitude performática desempenhada por engenhosos mecanismos sintéticos. De uma radical diferença material e formal – uma diferença hilemórfica, portanto – produz-se a semelhança enquanto desempenho. E é no tensionamento da performance que o autômato oscila na dobra do interstício de zonas antitéticas: objeto e sujeito, matéria inorgânica e vida, coisa e alma. Com efeito, sua natureza objetiva simula a subjetividade; sua matéria inorgânica, animada por movimentos, processamentos e funções, emula a vida. A coisalidade singular da máquina sugere a consciência por detrás da máscara da interface, como se pudesse haver nos meandros dessa mecânica o sopro virtual de algo irreduzível à completa reificação, indício de um quem fantasmático adormecido e aprisionado nos

mecanismos que é obrigado a executar, mas sendo-lhe possível, de um instante para o outro, despertar e tornar-se autoconsciente.

Desde que há Ocidente, há autômatos assombrando nossos desejos. Gestados pela primeira vez nos assombros da imaginação homérica, eles lançam a fantasia de concretizar por artifícios teotécnicos uma mimetização da vida. Alegamos se tratar de uma teotecnia na medida em que o poder técnico de simular a vida transcenderia, nos primórdios do pensamento ocidental, a esfera do poderio técnico humano – constituía-se, originalmente, uma potência exclusiva da técnica divina, que será, na cultura grega, encarnada por Hefesto, com a capacidade de dinamizar artefatos com um poder vital. Com a transformação de artefatos em viventes, a teotecnia realiza um espetáculo zoofântico: a epifania miraculosa da vida sob molde de um simulacro, o autômato.

Contudo, antes, é necessário minimamente questionar: o que é vida? Longe de serem sinônimas, há duas palavras no grego para exprimir a vida: βίος, a vida na vigência ativa e atuante de realização de ações e feitos de um vivente singular pertencente ao gênero humano – o que dá abertura da vida à historicidade e à narratividade, na qual a vida de um indivíduo pode se transformar em matéria de biografias; ζωή, a vida enquanto força ou elã vital e cósmico que anima os corpos de todos os viventes, sejam eles vegetais ou animais, mortais ou divinos, o que enseja a intuir nessa força a mais essencial potência gerativa, como se dessa energia vital o próprio ser, o devir e o tempo se gerassem (em decorrência disso os mitos cosmogônicos requisitariam o ciclo de nascimentos dos deuses, uma vez que absolutamente o ser só poderia vir a ser mediante a geração da vida, sendo por esta mesma subsumido).

A vida, ζωή, atravessa e abrange o vivente, ζῶον, na medida em que este é dotado de um princípio anímico ativo presente de forma individuada e específica insuflando potencialidades nesse vivente determinado – a alma¹⁰⁸. Com a morte, a

¹⁰⁸ A convergência entre o sentido de alma e potência de automação é recorrente no pensamento grego, e se evidencia ainda mais quando Platão, nas *Leis*, define a primeira precisamente nesses termos, segundo a fala do personagem do estrangeiro ateniense: “Qual é a definição disto a que tem por nome alma? Será que podemos dar-lhe outra definição além dessa indicada há pouco: o movimento capaz de mover a si mesmo? (ὅτι δὴ ψυχὴ τοῦνομα, τίς τούτου λόγος; ἔχομεν ἄλλον πλὴν τὸν νυνδὴ ῥηθέντα, τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησις;)” (*Leis*, Livro X, 895e-896a, p. 413).

No entanto que a essência da alma (a οὐσία da ψυχῆ) constitua-se como κίνησις ἑαυτοῦ, no sentido de potência de produzir movimento próprio, ela difere radicalmente da noção de τὸ αὐτόματον,

alma esvai-se, restando apenas uma carcaça corporal ou material orgânico estático destinado à putrefação. No idioma grego a palavra que expressa a alma é ψυχή: *sopro, hálito, respiração, alento...* elemento-chave como sinal de vida de um corpo. Insuflando vida à matéria corporal, a ψυχή atua como um princípio anímico de automotricidade espontânea e autárquica, porquanto o vivente se constitua como causa de sua motricidade, na qual gostaríamos de incluir também a capacidade de reprodução – a saber, do movimento de replicação da espécie e que visa, nesse ato, a multiplicação da vida.

Nesse quadro zoológico – ou nessa classificação psicológica –, o autômato é uma realidade insolitamente ambígua: é desprovido do sopro vivencial da ψυχή, porém, por ser dotado de uma automotricidade estéril (porquanto não seja capaz de se reproduzir), pode ser enquadrado como vivente, assim como, de acordo com a tradição doxográfica, a pedra magnética figurava como ser vivo aos olhos de Tales. O autômato, destarte, recebe uma chancela, à guisa aristotélica, de um oximoro: o vivente sem vida – ζῶον ζῶην οὐκ ἔχων.

Entretanto, na própria polissemia de ζῶον se nos apresenta de antemão uma chance de entrever o autômato. O autômato é a possibilidade artificial de uma existência entre o vivente/animal e a figura/imagem, significados matriciais de ζῶον. Deste último binômio semântico é que se formará o substantivo relativo à técnica da pintura: a ζωγραφία, o desenho ou a inscrição de imagens. Se aventaria nessa relação a ideia de que a técnica da pintura ou do desenho possui um poder mágico capaz de transpor para as zonas pictóricas os viventes, criando a vida com figuras de corpos feitos de traços e contornos, ou então sendo capaz de transcrever nessas figuras as almas dos viventes? De qualquer modo, nos restaria ainda questionar por que razão vivente e imagem compartilham um mesmo vocábulo...

Nesse quadro de ambiguidade metafísica, a lógica disruptiva do autômato se inscreverá por reviravoltas ontológicas. O autômato é um simulacro da vida cujo poder revela-se em tornar a vida mesma num simulacro. A palavra grega αὐτόματος, pois, significa: *aquele que é capaz de se mover ou agir por si mesmo*.

pois, como dissemos anteriormente, tanto Platão quanto Aristóteles dão a este último termo o sentido de *espontaneidade* ou *casualidade*, que designa a ocorrência causada por um movimento fortuito, puramente mecânico.

Em Homero, é um adjetivo que pode ser empregado para qualificar um movimento ou ação produzida por moção própria ou de forma espontânea, em que o que se move ou age é o agente mesmo da realização. O autômato exprime a dotação de um princípio de *semovência* – nesse sentido, o autômato é literalmente um *semovente*.

A palavra αὐτόματος figura pela primeira vez no canto II da *Ilíada*, no seguinte verso:

Por autoiniciativa vem-lhe Menelau, exímio no brado de guerra,
 uma vez que sabia como no íntimo seu irmão se afligia.
 (αὐτόματος δέ οἱ ἦλθε βοῆν ἀγαθὸς Μενέλαος;
 ἦδεε γὰρ κατὰ θυμὸν ἀδελφεὸν ὡς ἐπονείτο.)¹⁰⁹

A opção de tradução por *autoiniciativa* é devido à força do contexto, para assinalar o fato de que Menelau produz o movimento de ir ao encontro de Agamêmnon por decisão própria, sem ter sido chamado ou convidado. O sentido de autoiniciativa enseja-nos frisarmos que subjaz à noção de autômato um princípio autárquico: o estabelecimento de uma *arkhé* que gerencia ações e movimentos. Esse princípio autárquico, contudo, como veremos, está longe de suportar a ideia de autonomia das ações e decisões humanas, porquanto o herói épico constitui sua personalidade e seu *êthos* em sujeição de forças divinas múltiplas e frequentemente antagônicas, resultando numa psicologia da ordem de um “pluralismo espontâneo”¹¹⁰, nas palavras de Sloterdijk. Reconhecer no herói um princípio autárquico ativo não institui um monismo global das ações, mas sim diagnosticar um campo comum de referências e relações a partir das quais o herói se individua sem que forças extrínsecas da natureza e do mundo deixem de se consolidar como a matriz de onde a individuação do herói é realizada por influxos e determinações que escapam ao seu domínio. A natureza arbórea do herói ergue-se de um solo cósmico e divino e somente nele o herói é capaz de se individuar.

Migrando para outro contexto o vocábulo em questão muda de sentido. No poema *Trabalhos e dias*, de Hesíodo, há duas ocorrências de αὐτόματος; começamos pela segunda, visto que se correlacione com a transposição da autoiniciativa à autarquia:

Toda benesse

¹⁰⁹ Tradução nossa com base no texto original presente em: HOMER, *The Iliad*, II, vv. 408-9.

¹¹⁰ SLOTERDIJK, *Ira e tempo*, p. 20.

possuíam: fruto farto e sem cobiça que produzia
o trigífero solo espontâneo;
(ἐσθλὰ δὲ πάντα
τοῖσιν εἶην· καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα
αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθνον·)¹¹¹

A palavra se insere agora num contexto completamente diverso: o mito das idades cíclicas pelas quais atravessou a humanidade, assinalando as etapas do declínio dos tempos, desde a idade de ouro, época da bonança, até à idade de ferro, relativa ao tempo presente do momento hesiódico, época da humanidade que corresponde por sua configuração histórica. Se a atualidade é marcada pelo trabalho penoso, pelas dores e fadigas impostas pela necessidade de lavrar a terra e retirar dela o sustento à custa do esforço, da dedicação e do suor, na idade de ouro, nos primórdios da humanidade, os frutos se ofereciam *espontaneamente*, sem esforço. A idade de ouro é o tempo da plena integração cósmica entre natureza e humanidade, época em que as dádivas da *phýsis* encontram-se plenamente harmonizadas com as necessidades humanas. Representa, portanto, a era da plenitude harmoniosa: a privação radical de toda e qualquer carência, dos males, das doenças, dos esforços, da velhice... De certa forma, é uma época também paradoxalmente sem tempo; quer dizer, época não regida por uma temporalidade tripartite, pelas instâncias que demarcam nossa cronologia: na ausência dos ritmos do labor que marcam o tempo, a humanidade da idade de ouro vivia numa condição divina, usufruindo de um estado de satisfação ininterrupto e celestial, sob a égide de Cronos, que governava o céu, sem que os homens envelhecessem, pois a passagem do tempo – o devir – não os afetava, permanecendo os mortais dessa época os mesmos durante toda a vida e feneciam durante o sono, em paz.

Nesse estágio de bem-aventurança, o autômato predica a dinâmica interna da dádiva da *phýsis* nessa íntima relação com as necessidades humanas. Na idade de ouro não há mediação do trabalho, não há necessidade de produção e de labor, nem realização técnica ou cultural: assim, a *phýsis* concede seus dons de forma natural, espontânea, gratuita. É sob a cifra dessa espontaneidade que a automação da *phýsis* se determina. É como a produção espontânea dos dons da terra que a própria *phýsis* realiza-se como um autômato vivo. O termo *solo*, que nos remete

¹¹¹ Modificamos ligeiramente a tradução presente na edição bilíngue: HESÍODO, *Trabalhos e dias*, vv. 116-118, p. 36-39.

de imediato para a natureza, é ἄρουρα, proveniente do verbo ἀρόω, *lavar*. A acepção original de ἄρουρα é a de *campo da lavoura, o solo lavrado*, o que é bastante intrigante, pois, afinal, a humanidade da idade de ouro não conhece o labor. Essa determinação do solo a partir da lavoura dá indícios de que a graciosidade generosa da natureza é, antes de tudo, uma projeção mítica que aspira a supressão dos entraves e obstáculos do presente, conservando os aspectos positivos que são desejáveis. Não é que a natureza seja graciosa em algum estado selvagem com que pudéssemos sonhar; antes, a experiência da graça provém de uma relação de labor e expectativa, e é só com a adveniência dos dons da terra que se pode idealizar uma época em que o solo concederia seus dons como se ele mesmo realizasse o labor, um solo *autolavrável* – um campo dadivoso de autoproduções. O sonho de automação da natureza irrompe do árduo combate entre o homem e a terra na esperança de retirar dali seu sustento. Apesar disso, a experiência da dádiva é a realidade viva dessa relação: sem essa espontaneidade da natureza, que é a graça da vida, do ser e da existência, o real não seria possível – e, portanto, nenhum sonho.

As palavras de Hesíodo se lavram nas experiências de se lavar o campo, retirando daí seu vigor e virtude. A obra *Trabalhos e dias* é a valorização do *êthos* do labor diário, a forma de vida do agricultor em sua vivência concreta e dura, mas dignificante. A época dos heróis épicos ficou para trás, era a linhagem da geração anterior, cujo modo de vida se moldava na guerra. A geração atual se produz na conexão entre trabalhos e dias, obra e tempo. As estações do tempo que ditam o ritmo cosmológico da natureza e da vida humana, o ritmo cíclico da vida. A cumplicidade entre o humano e a natureza só é possível mediante a obra – o *érgon*. Laborar é não medir esforços para que a dádiva realize a justiça de se doar. Aqui a poeticidade da natureza encontra-se em jogo: ela se tornará graciosa entretecendo laços mútuos com a obra humana. Não obstante a espontaneidade ligar-se à noção de movimento de produção natural, a natureza nessa era que requer o *érgon* não se definirá como um autômato. Sua espontaneidade não será absoluta, requererá, como tributo para sua justiça, o labor. A vida doa-se na sintonização entre os polos do campo e do homem, pela sincronização do labor aos ritmos das estações. Mesmo assim nada é garantido, há fatores e acontecimentos imprevisíveis que escapam ao domínio e à experiência dos

mortais. As intempéries impossibilitam a natureza ser automática, ainda que resista em ser generosa. Essas estações (em grego as ὥραι, *horas* que marcam o ciclo anual dos labores humanos), quebrando a automação originária da idade de ouro, representam os ritmos cósmicos a que o humano, na condição de trabalhador, urge obedecer atentamente. A palavra καιρός, o *tempo propício*, a *ocasião oportuna*, assoma pela primeira vez nesse texto não por acaso: “Sê vigilante com as medidas; e a *ocasião* é o melhor em tudo. (μετρά φυλάσσεσθαι· καιρός δ’ ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος.)”¹¹²

A privação da espontaneidade plena da natureza propicia *o agir em consonância com a ocasião* – é na supressão do tempo de automação dadivosa da *phýsis* que se oferece a temporalidade dos ritmos cósmicos e o devir: é no extrato dessa temporalidade que o homem consegue inscrever suas ações, transformando o tempo em campo de atuações e agenciamentos produtivos. O *kairós* procede do elo e das interações do *érgon* humano com a vida – ações em consonância ao ritmo das estações. A instância da ocasião se gera na estância que suspende a automação da natureza, o que, porém, franqueia o humano assumir uma posição ativa nessa correlação. Na defasagem de espontaneidade da vida o humano concretiza a sua automação: a potência de autoignição de gestos, ações, projetos e especulações. Seu *húmus* é o campo de suas realizações do terreno fértil da realidade no qual deve incidir seus esforços em sintonia com a natureza e o mundo a fim de colher as obras que a vida lhe oferece.

De outro lado, há uma espontaneidade nefasta que grassa pelo mundo, precipitando sobre a humanidade infindos malefícios:

Outras mil coisas funestas vagam entre os homens,
pois plena está a terra de males, pleno, o mar:
doenças para os homens, umas de dia, outras de noite,
espontâneas, vagam, males aos homens levando
em silêncio, pois tirou a voz o astuto Zeus.
Assim, é impossível do pensamento de Zeus escaparem.
ἄλλα δὲ μυρία λυγρὰ κατ’ ἀνθρώπους ἀλάπηται·
πλείη μὲν γὰρ γαῖα κακῶν, πλείη θάλασσα·
νοῦσοι δ’ ἀνθρώποισιν ἔφ’ ἡμέρη, αἱ ἐπὶ νυκτὶ
αὐτόματοι φοιτῶσι κακὰ θνήτοισι φέρουσαι
σιγῇ, ἐπεὶ φωνὴν ἐξείλετο μητίετα Ζεὺς.
οὕτως οὐτι πη ἔστι Διὸς νόον ἐξάλεασθαι.¹¹³

¹¹² HESÍODO, *Trabalhos e dias*, v. 694, p. 76-77. Tradução modificada.

¹¹³ *Idem, ibidem*, vv. 99-104, p. 36-37.

Alojada na lacuna da espontaneidade da *phýsis*, com o declínio do império de Cronos, a realidade agora está sob a regência de Zeus. Os versos deste excerto inserem-se no contexto do mito da caixa de Pandora, quando, uma vez aberta, dali irrompem-se os males, as dores e as doenças, encerrando-se dentro do recipiente apenas a esperança. O território por onde as moléstias vagam não é exclusivo do campo, elas preenchem os espaços da terra e do mar, pairando como ameaças durante o dia e a noite à existência humana. Vagam em silêncio porque a astúcia de Zeus cessou-lhes a voz. Inaudíveis, esses malefícios ou doenças, νόσος, são *imprevisíveis* aos mortais, precipitando-se sorrateiramente. A privação da voz, por outro lado, mostra-se, de alguma forma, como um mecanismo de controle da parte de Zeus, pois, por carecerem de voz, as doenças não podem escapar do domínio do seu pensamento, que é, na poesia hesiódica, a força ou instância cosmológica de governo – Zeus domina sobre o universo, o poder de deliberação e decisão de seu pensamento penetra todos os acontecimentos, guiando o mundo como o piloto de um navio, com sua sabedoria cibernética. Notemos: Zeus não retira o som, mas a voz. As doenças, agruras funestas, vagam *autômatas* – possuem *automação*, capacidade de se moverem por si mesmas, espontaneamente. Sua condição, portanto, é de existirem como autômatos mudos. A voz, φωνή, incrementa nos viventes que a possuem um poder autárquico de autodeliberação – vigor de soberania sobre a própria existência e seus atos. Privadas da voz, elas movimentam-se livres, mas não parece ocorrerem fora dos limites estabelecidos pelo desígnio de Zeus. A mente divina controla a precipitação das doenças, o νόος (na forma contrata, νοῦς, a *mente*) governa o νόσος – não por completo, mas impondo limites e princípios para o campo de ação dos *malefícios*, na intenção de que reine *a justiça e a ordem*, a δίκη. A espontaneidade, em algum grau, desses autômatos catastróficos, portanto, é submissa às leis divinas, não havendo força que as excele: “Justiça sobrepuja *hýbris* ao se consumir. (Δίκη δ’ ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει ἐς τέλος ἐξελθοῦσα.)”¹¹⁴ Admitindo diversas traduções, a expressão *hýbris* sintetiza as noções de *violência*, *arrogância* e *transgressão*. Representa a violação dos limites, da medida, estabelecida pela natureza e pelos deuses. Com efeito o poema finda com os seguintes versos:

Venturoso e afortunado quem, tudo isso,
conhecendo trabalha, de nada culpado contra imortais,

¹¹⁴ *Idem, ibidem*, vv.217-218, p. 44-45.

aves discernindo e *transgressões* evitando.
 (εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος, ὃς τάδε πάντα
 εἰδὼς ἐργάζεται ἀνάιτιος ἀθανάτοισιν,
 ὄρνιθας κρίνων καὶ ὑπερβασίας ἀλεείνων.)¹¹⁵

O sentido da *hýbris* então se revela de modo preciso: é *hyperbasía*, a *transgressão*, quebra brutal de fronteiras, quando a mente dos mortais quer extrapolar os desígnios divinos. Discernir os pássaros é perscrutar os sinais dos tempos, avaliar acuradamente os instantes da vida, captando as tendências e inclinações da natureza – com a intenção de apreender a ocasião oportuna das ações e dos afazeres, o *kairós*. A transgressão é um rompimento com o ciclo e o ritmo natural dos acontecimentos, é imposição com violência do desejo cheio de cobiça sobre a vida. É na *fratura hiperbásica* com a natureza que o ser humano se expõe e se submete às intempéries atroz dos malefícios autômatos que, por fim, executarão a justiça que tudo governa. Violados os laços de reciprocidade e harmonia com a *phýsis*, as automáticas pestes que rondam o mundo punem aqueles que abandonaram compasso das horas e das estações, embriagando com a *pleonexia* de uma cupidez desenfreada que deseja se sobrepor às ocasiões, ao *kairós*.

Recapitulemos: num primeiro momento o autômato recebeu a cifra da *autoiniciativa* ou da *autarquia*; depois a da *espontaneidade* graciosa das dádivas de uma *phýsis* que assume um caráter materno; por último, a *automoção* (ocasional ou punitiva) das doenças e males circulando tacitamente pelo mundo, imprevisíveis aos mortais, mas sob o jugo da divindade que tudo governa.

Essa tripla composição da ideia de autômato em torno de uma espontaneidade anímica ou natural é haurida, poderíamos assim classificar, de uma relação de matriz *não técnica* com a vida, alheia ao conjunto de operações e procedimentos próprios de um modo de produção cuja finalidade revela-se, sempre, produzir de um artefato ou artifício – um objeto, engenho ou efeito –, que não vem a ser direta e principalmente pelo vigor de uma força espontânea.

A imagem natural do autômato sofrerá gradativamente, com a técnica, uma *decomposição*. Da força da espontaneidade ao hábil domínio das perícias, no autômato uma radical reviravolta fará seus movimentos iniciais, inoculando uma

¹¹⁵ *Idem, ibidem*, vv. 826-828, p. 86-87.

nova percepção sobre a natureza e o mundo: uma cosmovisão demiúrgica a partir da qual a *tékhne* figurará como o paradigma para a compreensão da realidade.

É na *hiperbasía* da natureza e da vida que a teotecnia manifestará seu poder extraordinário – capaz de produzir admiração ou espanto até mesmo nos deuses imortais. Essa demiurgia divina é transpassada por uma força que transcende as fronteiras do expectável e os limites naturais da ordem cósmica. Funda-se, portanto, numa ruptura profunda no âmago da existência, inclusive com o horizonte teofântico – se na visão dos deuses o panorama do real encontra-se sob resguardo, a *teotecnia* suspende o estado de coisas da totalidade, instaurando, sob um ordenamento produtivo de caráter etiológico até então inaudito, uma zona alternativa que dobra o real em expansivas e múltiplas formas virtuais de realização. A possibilitação dessa dobra da realidade reside no que podemos designar como poder heféstico.

A gênese teofântica desse poder teotécnico procede da origem insólita do deus Hefesto, nascido, conforme relata a *Teogonia*¹¹⁶ de Hesíodo, de geração espontânea de Hera (esposa de Zeus na religião olímpica, mas que originariamente estaria relacionada às divindades primevas do matriarcado, potências ctônicas da fertilidade e da agricultura). Seu nascimento é inoportuno – não proveniente da fecundação sexual, sem observar o ciclo da fertilidade e as fases da geração da vida. Esse nascimento por espontaneidade rompe com a união sexual na procriação e com a gravidez – dispensando o sêmen, poderíamos também especular até que ponto esse deus desconhece não apenas limites naturais da *phýsis*, mas também a noção de *kairós* (que pode ser completamente estranha (caso liguemos, como sugerem etimologias, uma conexão entre sêmen e a palavra *kairós*). Privado do dimensionamento da vida pelo ritmo do *kairós*, o poder que Hefesto personifica representa a *hýbris* da transgressão em sua máxima expressão – a *hiperbasia* de uma técnica de potência ilimitada e transgressora.

Deus coxo dominador do fogo, encarna as forças metalúrgicas e possui conexão tanto com o relâmpago, que é desferido dos céus, quanto com as erupções vulcânicas que jorram o magma do sei da terra. Nesse sentido, a divindade da técnica, pelo seu poder ígneo, é a realização da sinergia entre a força

¹¹⁶ HESÍODO, *Teogonia*, vv. 927-929, p. 96-99.

abrupta – *exaiφnética* – do relâmpago e a eclosão explosiva da *phýsis* no grau máximo de sua violência e imprevisibilidade.¹¹⁷

Sua deficiência física é um traço comum aos heróis e às divindades ligadas à terra, assim como Édipo. Segundo narra certa tradição, Hefesto golpeou a cabeça de Zeus e daí nasceu Atena – o que nos faz estabelecer uma íntima vinculação entre o conhecimento técnico e a sabedoria, *tékhne* e *sophía*, temática explorada por Platão. Conta-se, num mito, que lhes foi gerado um filho quando, certa vez, Hefesto, inflamado por um desejo sexual incontrolável, quis tomar Atena à força. Enquanto defendia-se da tentativa de estupro, durante a luta o sêmen de Hefesto caiu na coxa da deusa virgem, que o retirou com um floco de lã e o lançou por terra. Dessa ejaculação caída no solo, nasceu Erictônio (nome que significaria “filho de χθών”, da terra, das profundezas ctônicas). Novamente há aqui um processo de geração de vida ligado a Hefesto em que se patenteia, nessa ejaculação precoce e fora da união sexual, uma incongruência entre essa divindade e o ciclo natural da fertilidade e da gravidez. O esperma lançado fora do tempo insinua a representação de uma falta de sincronia do poder heféstico com o *kairós* da *phýsis*: sua desmedida é uma quebra de sintonia com o tempo e as forças naturais da vida.

¹¹⁷ Na *Teogonia*, Zeus recebe o poder do raio e do trovão – que há de se tornar sua arma mais poderosa e símbolo de seu governo sobre imortais e mortais – dos ciclopes Brontes (*Trovão*), Steropes (*Relâmpago*) e Arges (*Raio*), após libertá-los quando de sua vitória sobre Cronos. Em retribuição, esses três ciclopes, gigantes de um só olho circular e que nasceram de Gaia, dão o trovão a Zeus e *fabricam* o raio, sendo que, como a poesia hesiódica deixa explícito, transmitiam a suas obras *vigor, violência e engenho/invenção* (μηχανή, palavra que dá origem à *máquina*). Antes, o raio e o trovão eram mantidos em oculto nas entranhas de Gaia. Ao especificar Hesíodo que os raios são potências extraídas do útero da Terra e simultaneamente também artefatos *maquímicos* fabricados pelos ciclopes, abriu-se caminho para que, ao longo do tempo, a tradição comesçasse por atribuir a confecção dos raios de Zeus à custódia de Hefesto, sobretudo a partir do período helenístico, quando os ciclopes de Hesíodo se confundem com os ciclopes da *Odisseia*, que eram mais conhecidos. Mesmo que na *Teogonia* a confecção dos raios não recaia sobre Hefesto, ainda assim é necessário vislumbrar aqui a atuação da potência heféstica da técnica, porquanto seja Hefesto quem a personifique por antonomásia (até porque o pensamento mítico, não sendo linear, não obstaculiza a atuação esporádica de uma força já se realizando antes mesmo do surgimento daquele que vai encarná-la e simbolizá-la). Ademais, se abriria aqui um leque de pontos cruciais para se refletir acerca da potência da técnica – de interface heféstica – e suas relações com as entranhas ctônicas da Terra; a relação de seu poder *maquímico/inventivo* com a força bélica do poder que exerce governo; além da relação dúplice que existe entre dádiva/fabricação, natural/poético, físico/técnico, espontâneo/autômato... já que o raio é tanto uma potência virtual que eclode da terra e é dado pelos ciclopes quanto um artefato poderoso forjado com *inventividade maquímica* mediante um domínio técnico. Nessa dobra que repousa na ambivalência ontológica do raio – cifra da abrupção, mas que aqui é também um produto tecnológico – subjaz algo essencial para se pensar as convergências, conversibilidades e similitudes entre *phýsis* e *tékhne*. (Cf. HESÍODO, *Teogonia*, vv. 139-146, p. 40-41; vv. 501-506, pp. 66-67)

Essa quebra de sintonia não traduz, todavia, um antagonismo ou contraposição com a natureza. Ao contrário, a força de Hefesto promana das energias ctônicas – é das entranhas telúricas que advém seu poder, é delas que retira a matéria-prima das suas obras, é nelas onde se recolhe. As forças ctônicas são uma das interfaces poderosas e expressivas da *phýsis*, a geração – cuja imagem precípua é a de germinação do solo fértil que gera a vida, a eclosão. Pelo vínculo inextrincável entre tais forças e o deus do fogo, o poder heféstico se manifestará como a capacidade de replicar as forças da *phýsis* e redobrar suas capacidades. Por esse viés, a *teotecnia* ou *teodemiurgia* é, sobretudo, a potência *tecnofísica* de simular e emular expansiva e criativamente a natureza e, por extensão, a vida. Por essa razão, o demiurgo divino disporá da habilidade de, entre outras perícias, replicar o *vivente* a partir de uma *imagem* – ambiguidade, aliás, que se aloja no coração do próprio espectro semântico da palavra ζῷον. Consiste na capacidade de converter a imagem em vida – o vivente é “replicado” como movente e nesse gesto assombroso e sublime a imagem de um vivente, imprimindo-se nela traços anímicos de vida, converte-se em autômato: realidade dupla e dúbia que se instala na dobra entre técnica e vida.

Por efeito da *teotecnia* a noção de autômato sofrerá uma terrível decomposição: da espontaneidade de viés natural então migrará para a automação que potencializará aparatos técnicos com vida ou enquanto simulacros de vida. Enxergamos essa situação num passo decisivo da *Ilíada*, no canto XVIII, quando a deusa Thétis, prestando auxílio a Aquiles, seu filho, que acabara de perder seu dileto amigo, Pátroclo, morto por Heitor, deseja retornar à guerra, mas encontra-se sem as armas e a armadura, espoliadas pelo próprio Heitor junto ao cadáver de Pátroclo. É nesse momento que Thétis se encaminha até à morada de Hefesto, no intento de instar-lhe que forje para Aquiles um novo equipamento bélico. A deusa, então, é recepcionada pela consorte de Hefesto, Kháris, que então a conduz até à oficina de Hefesto, o qual se encontrava atarefado com a finalização de seus trípodes, diante da forja:

Azafamado, coberto de suor, entre os foles o encontra,
a fabricar vinte trípodes, todos de bela feitura,
para dispô-los ao longo do muro da estância soberba,
todas providos de rodas nos pés, de ouro puro, com que eles,
autômatos, até o meio dos deuses pudessem mover-se
e retornar para casa, espetáculo, em verdade admirável.

Quase *terminados*; apenas as asas magníficas
ainda faltava pregar, para o que ele ora *as ligaduras* batia.
(τὸν δ' εὖρ' ἰδρώοντα ἐλίσσόμενον περὶ φύσας
σπεύδοντα: τρίποδας γὰρ εἴκοσι πάντας ἔτευχεν
ἐστάμεναι περὶ τοῖχον εὖσταθέος μεγάροιο,
χρύσεια δέ σφ' ὑπὸ κύκλα ἐκάστω πυθμένι θῆκεν,
ὄφρα οἱ αὐτόματοι θεῖον δυσαιάτ' ἀγῶνα
ἦδ' αὖτις πρὸς δῶμα νεοίατο θαῦμα ιδέσθαι.
οἱ δ' ἦτοι τόσσον μὲν ἔχον τέλος, οὕατα δ' οὐ πω
δαιδάλεα προσέκειτο: τά ρ' ἦρτυε, κόπτε δὲ δεσμούςς.)¹¹⁸

Nesta cena temos a estreia dos autômatos em nosso imaginário ocidental: o protótipo literário que passados séculos há de inocular desejos e sonhos na razão tecnocientífica. O deus do fogo, aplicando seus esforços em finalizá-los diante do fole, fabrica esses artefatos automáticos que são definidos como trípodas cuja finalidade é possivelmente realizar serviços juntos aos deuses – *estátuas*, que supomos humanoides, com um sistema de base em tripé que se movem através de rodas instaladas em cada pé e que, além disso, possuem asas cuja funcionalidade não é explicitada. Ainda que não funcionem para voar, fixando-se como elementos decorativos, as asas no mínimo contém um poder simbólico de expressar traços significativos da essência do autômato. As asas sinalizariam para a ideia de uma libertação da condição do labor, do trabalho árduo, transcendência da condição humana por excelência – conforme vimos em Hesíodo –; é como se ali, no ateliê de Hefesto, o sonho da humanidade pela libertação do labor – e, quiçá do seu húmus originário – se materializasse nesses trípodas, através da mediação de artifícios técnicos extremamente hábeis¹¹⁹.

Esses artefatos dotados de automação despertam assombro e maravilha nos deuses: θαῦμα ιδέσθαι – *espanto de se ver*, um espetáculo que causa uma profunda admiração. Nisso o poder heféstico demonstra sua potência de dobrar até mesmo o ânimo dos deuses: se estes, que são, por natureza, o que há de mais admirável, se para os mesmos, os segredos do universo são manifestos, com os autômatos veem-se forçados a se espantarem diante da exibição de artefatos

¹¹⁸ HOMERO, *Ilíada*, Canto XVIII, vv. 372-379, p. 422. Modificamos ligeiramente a tradução presente em consulta ao texto original.

¹¹⁹ Se o húmus, elemento terreno originário da essência humana, impõe ao humano uma vida fatigante de labores numa relação de dependência dos ritmos e dos humores maternos da terra, com o poder da técnica o humano é agraciado com uma rede de procedimentos e instrumentalizações que possibilitam dobrar o impossível em produtos exequíveis. Mediante a técnica o humano transcende o húmus, volatilizando sua essência até uma condição semidivina ou *demônica*. Alados, os autômatos concretizariam a superação da sujeição humana às intempéries da terra.

simularem a vida através da performance de movimentos. É como se os próprios deuses ficassem mesmerizados diante de um poder que os surpreende e que os encanta, um poder que rompe com as expectativas do natural com efeitos aparentemente mágicos, sobrenaturais até mesmo à ótica dos deuses olímpicos. A produção do *thâuma* se ocasionaria, assim, do impacto do que esse poder é capaz de dobrar – uma transgressão que transforma objetos técnicos em realidades dotadas de uma aura mágica. Entretanto, a magia que sobrepara a tais objetos não é tanto porque são efetivamente mágicos; antes é em razão do próprio poder da técnica heféstica exceler o divino – que só gera vida mediante o poder prolífico da vida com o ato sexual –, dobrando o imagético em produção de efeitos anímicos. A aura mágica reside, nesse passo, na simulação de autarquia através da pura automação: dotar de movimento próprio.

Aliás, não deve ser por acaso Kháris, a *Graça*, aparece em Homero como esposa de Hefesto¹²⁰. Originalmente ligada às divindades da vegetação e posteriormente se transformando em divindade associada à graça, à beleza e aos encantos, Kháris personificaria talvez os dons oriundos das entranhas telúricas, sobretudo os metais extraídos pela atividade de mineração, que fornecem matéria-prima para o emprego das habilidades e dos conhecimentos do deus da técnica, Hefesto. Ligação decisiva, portanto, entre técnica e dom: a capacidade de produzir dádivas com a matéria-prima presente no útero da terra.

A união matrimonial entre Hefesto e Kháris representaria a sinergia entre a força telúrica da espontaneidade que se oferta como doação e a força tecnicamente ativa de procedimentos que se esforça a fim de transformar os dons em fabricações, desdobrando o material em virtualidades que não são nem patentes e nem latentes, arrancando com intervenções cirúrgicas possibilidades que se concretizam de forma assombrosa, num *thâuma* maravilhoso. Dos esponsais entre os dons telúricos e do poder da técnica procedem os artefatos produzidos.

¹²⁰ O epicentro da organização cultural - sobretudo das culturas ágrafas ou daquelas que podemos considerar menos complexas – é o sistema matrimonial a partir do qual os múltiplos γένοϋ – as linhagens – e as genealogias são constituídos. Com os deuses não é diferente. O regime genealógico é de suma importância para se compreender não apenas as relações entre os deuses entre si – enquanto entidades que personificam forças e dimensões cósmicas – mas também para revelar a estrutura fundamental da visão de mundo inerente ao espírito dessa cultura. Os matrimônios entre os deuses são expressões de relações íntimas e profundas, de vínculos duradouros e prolíficos entre forças singulares que se conglomera para dar início a uma linhagem, um γένοϋ – o gênero é a matriz da geração de novas forças singulares, um gênero que revitaliza a energia vital, ζώνη, sob outras raízes originárias e originantes.

No texto homérico, alguns versos adiante, assomam outros tipos de autômatos:

[...] ladeado por duas estátuas
de ouro, semelhantes a moças dotadas de vida, pois ambas
pensamento possuíam, além de *ânimo, fala,*
e *vigor*, versadas nas obras que aos deuses imortais agradam.
O amo elas duas ladeiam, cuidadosas.
(ὕπὸ δ' ἀμφίπολοι ῥώοντο ἄνακτι
χρύσειαι ζωῆσι νεήνισιν εἰοικυῖαι.
τῆς ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσίν, ἐν δὲ καὶ αὐδὴ
καὶ σθένος, ἀθανάτων δὲ θεῶν ἅπο ἔργα ἴσασιν.
αἱ μὲν ὕπαιθα ἄνακτος ἐποίπνου)¹²¹

Não aparece nesse passo a palavra autômato, o que não importa, haja vista o quadro que aqui se apresenta: as duas estátuas feitas de ouro – que, na qualidade de servas ou criadas, produzidas para serviços e labores domésticos, auxiliam solícitas e cuidadosas Hefesto, versadas nas obras que agradam aos deuses – representam, ambas, a visão mais nítida que se produziu de um autômato no mundo antigo e que se aproxima, guardadas as devidas proporções e trocas de contextos, do que concebemos por inteligência artificial.

Essa espécie de autômato é, em verdade, uma figura singularmente icônica. A propósito, de uma forma bastante literal, porquanto do verbo ἔοικα, presente na forma parcial no trecho “*semelhas* a moças dotadas de vida (ζωῆσι νεήνισιν εἰοικυῖαι)”, provirá o vocábulo εἰκών, *imagem, estátua, simulacro, similitude, ícone*. Com efeito, a formação de εἰκών é de um período posterior, o que não significa que, virtualmente, do emprego verbal e das formas de participio, não se desenhe já relações entremeadas pela noção de parecência e semelhança, relações, aliás, que proliferam na poesia homérica em inúmeros episódios, sendo, inclusive, um dos poderes das divindades se disfarçarem de mortais assumindo a semelhança de um personagem conhecido específico ou a de um mortal genérico, anônimo.

No entanto, o traço original dessa similitude não equivale à mera semelhança – isto porque a similitude inscrever-se-á numa zona rarefeita de não identificação do símile, porquanto não haja um signo real previamente estabelecido. Não há um real pleno e efetivo que sirva de parâmetro de alusão em

¹²¹ HOMERO, *Ilíada*, Canto XVIII, vv. 417-421, p. 423. Modificamos ligeiramente a tradução presente em consulta ao texto original.

relação ao qual se poderia verificar graus de semelhança com uma imagem que valesse como representação. Na ausência radical de semelhança e representação, a similitude instalará seu domínio espectral num vácuo estrutural imanente ao universo espiritual do período homérico, inscrevendo registros e modalidades originais, sorrateiramente, no imaginário poético que gera e de que se nutre o real.

Como pode haver semelhança se não existe consolidada a referência a que a imagem ou ícone deve se assemelhar ou representar? Recordemos do diagnóstico de Bruno Snell, em seu precioso ensaio¹²², acerca da concepção de ser humano nos poemas homéricos, concluindo, através de demonstrações por análises de exemplos dos elementos linguísticos e argumentos bem fundados, que não há em absoluto nenhuma ideia ou palavra ali, em Homero, para definir o ser humano de forma integral e individuada. A palavra *σῶμα*, traduzida em geral por *corpo*, significaria, antes, o cadáver, não havendo nenhuma palavra para designar propriamente a dimensão ou a realidade corporal viva, apenas palavras variadas usadas para exprimir membros, órgãos ou funções corporais; da mesma forma, palavras relacionadas a que posteriormente a tradição cristalizou como *ψυχή*, *alma*, e suas partes constitutivas (*νόος*, *pensamento*; *φρήν*, *ânimo*; *θυμός*, *fonte do desejo e das emoções*; *αὐδή*, *fala...*) possuem aplicações à atividades anímicas específicas da vida de um homem, jamais compondo uma realidade estável ou substancial que se definisse como *espírito* ou *alma*. A concepção de homem em Homero é a de uma realidade desmembrada, múltipla, segmentada, fragmentada, recortada entre operações corporais e anímicas difusas. Não há uma palavra que unifique membros e órgãos como pertencentes a um corpo: só apareceria o corpo – extensão somática – quando a vida lhe foge, resultando na condição de que essa corporalidade se reduz a uma carnalidade residual, a matéria inerte e fria do cadáver, sinal da vida que dali se evadiu – o *σῶμα*, portanto, sendo *σημα* da morte, o corpo como sinal e memorial do abandono da vida. A unicidade do corpo só aparece no cadáver. O *corpo* inteiro é um dejetivo da vida sujeito à putrefação, mesmo que, evidentemente, se deva prestar as honras e os cuidados fúnebres. Da mesma forma, a rigor, *ψυχή* consistiria no fôlego vital que anima o vivente e que o deixa com a morte¹²³. Se após a morte o espectro fantasmagórico, imagem do

¹²² Cf. SNELL, *O homem na concepção de Homero*, pp.1-22.

¹²³ Não quer dizer, como procuraram refutar críticos a Snell, que Homero não dispusesse de pré-noções intuitivas e recursos linguísticos de caráter pragmático para compor uma noção

morto, se dirige para o Hades, aí sim podemos observar uma relação de semelhança: mas esse espectro, εἶδωλον, ainda assim jamais seria propriamente a alma de um indivíduo, apenas é um substrato residual que conserva a semelhança etérea e difusa com a prévia realidade viva original; esse substrato sem vida subsistiria como um turvo e pálido reflexo.

Mas é na privação de semelhança que esse outro nível de autômato se configurará. A princípio, a tônica da semelhança parece recair na sugestão de parecência com moças vivas, mas as palavras que se seguem imediatamente, elencando os atributos constitutivos dessa similitude com a vida, ζωή (para além da simples semelhança com moças): νόος, mente ou pensamento; φρήν, ânimo; αὐδή, fala; σθένος, vigor. As propriedades de que são dotados os autômatos é que instituem – em conjunto – o que podemos chamar de zona originária de similitude. Isolados, semelham-se aos aspectos constitutivos da difusa realidade biopsíquica do humano. A conexão é um fator essencial de composição, inaugurando a estância da similitude, na medida em que é somente com a composição dessa imagem que tais elementos, até então segmentados e dispersos na narrativa homérica, são conectados e articulados – porque, até então, apareciam em situações ocasionais quando eram efetivamente operantes e determinantes para se definir uma dimensão do herói ou da divindade em relação ao acontecimento ou episódio em questão. Não há antropologia homérica, na condição de que na épica somos privados da fisiologia e da psicologia humanas. O herói homérico – sempre um ἦρως ou ἀνὴρ, nunca um ἄνθρωπος¹²⁴ – é uma realidade múltipla e fragmentária – a nível zoôntico, quer dizer, em termos de estância vital –, sendo unificado somente por processos de convergência biográfica, com seus feitos, ações e honras, passíveis de serem guardados na memória. Ontologicamente, o

performática e referencial de indivíduo, imputando-lhe ações, emoções, decisões etc. (sem, contudo, jamais descambar para uma concepção de sujeito autônomo a partir de tudo isso que lhe é imputado). Do contrário, nenhuma epopeia seria possível. A questão levantada por Snell parece ser a seguinte: não há na mentalidade homérica elementos linguísticos e categorias psicológicas suficientes para unificar essa pragmática concepção de indivíduo como se seus caracteres fossem referentes a uma realidade conjunta que convergisse essa multiplicidade – segmentada e desmembrada – para um único processo de subjetivação, traduzindo-se em conceitos capitais para inteligir o ser humano como uma realidade unificada, seja por enquadramento físico (em termos de ser constituído como *um corpo* ou *composição corporal*) ou anímico (em termos de ser constituído como *uma alma* ou *composição psíquica*).

¹²⁴ A palavra ἄνθρωπος é corrente em Homero, claro. Seu uso, contudo, não implica a definição de uma essência humana relativa a todos os indivíduos humanos, serve apenas como índice de reconhecimento genérico de um indivíduo sendo reconhecido como pertencendo à espécie humana.

herói homérico significa a ausência de humanidade no universo épico: órgãos sem corpo, atuações sem alma, os varões são multiplicidades indômitas na sede de perpetuarem seus nomes nas gerações vindouras através de suas façanhas.

Dispersos na realidade dos mortais, é na composição do autômato que os elementos anímicos peculiares ao que posteriormente se definirá como traços distintivos psicofísicos humanos são integrados de forma articulada e unificada. Nesse instante e gesto, esses múltiplos ingredientes se transformam enfim em componentes. Antes, fora desse compósito automático, νόος (pensamento), φρήν (ânimo), ἀυδή (fala) e σθένος (vigor) restavam desarticulados. A unidade, pois, de uma virtual essência humana estava dispersa – pairando meramente como possibilidade – entre diversas funções segmentadas, sem a unidade de remissão a um sujeito-vivente, sem a possibilidade de um agenciamento que efetue sua estruturação e concretização. É graças, porém, ao poder heféstico que elas são reunidas de forma original e singular num autômato. A zona de similitude é, destarte, instaurada como o campo no qual o protótipo da figura humana pela primeira vez será composto a partir de peculiaridades que se unificam no autômato como componentes. É na criação e na execução da similaridade que a imagem da essência humana se configurará tecnologicamente. Num corpo mecânico a essência biopsíquica da humanidade é composta pela *teotecnia*. Esse tipo autômato é o protótipo do humano: é um simulacro sintético que reúne as operações biopsíquicas do ser humano: entendimento, pulsão, força, voz... Ao reunir tudo isso o autômato se converte, como protótipo do humano, num sínolo corpo-alma em potência. A figura humana nasce da mecânica animada nesse ícone ou zona de similitude¹²⁵ que simula a vida humana simultaneamente

¹²⁵ Nesse sentido, o autômato heféstico funciona semelhante a uma metáfora, conforme a concepção de Paul Ricoeur desenvolvida em *A metáfora viva*, bem como em *Tempo e narrativa*. Assim escreve Ricoeur: “Nas metáforas novas, o nascimento de uma nova pertinência semântica mostra maravilhosamente o que pode ser uma imaginação que produz segundo regras: ‘Produzir metáforas, bem dizia Aristóteles, é perceber o semelhante.’ Ora, o que é perceber o semelhante senão instaurar a própria similitude, aproximando termos que, a princípio afastados, aparecem de repente como ‘próximos’? É essa mudança de distância no espaço lógico que é obra da imaginação produtora. Esta consiste em esquematizar a operação sintética, em representar a assimilação predicativa donde resulta a inovação semântica.” (*Tempo e narrativa*, vol. 1, p. 10)

A metáfora nova (ou seja, não a metáfora no momento de sua repetição ou reprodução, quando já se encontra consolidada, mas sim no instante de sua originação) jamais é uma simples comparação, mas um gesto de criação poética e imaginativa, pois é ela mesma que inaugura as relações de semelhança entre “lugares” ou tópicos diferentes, transportando elementos de um lugar para outro, criando ligações que lançam luz ao ser, à essência e ao sentido dessas “coisas mesmas”. A metáfora originária, portanto, não é simples móbil de transporte, mas é criação da passagem que

inventando a própria humanidade. É no simulacro do autômato que se configura então *o rosto da essência humana*, herança heféstica que fornecerá a principal matéria-prima para as especulações metafísicas.

Mas esse nível de composição extravasa o poder da técnica: aplicando suas energias no bojo da ambivalência de ζῷον, o poder heféstico é capaz de transformar o ícone em vivente, o simulacro em protótipo para se imaginar ou se figurar a vida. A potência capaz de criar um autômato excede o poder da criação da imagem, pois cria a vida carregada de singularidades anímicas impressas nessa figura cinética que não será, em última análise, nem vivente nem imagem, mas sim um simulacro sintético que emula o poder da *phýsis* em criação de vida.

Nessa transgressão, a noção de vida assoma da similaridade com a vida, similaridade que cria ou define a própria essência de vida. A *hyperbasía* do poder heféstico, operando um rasgo sintético que, efetuado no ventre da natureza, cinge a dupla potencialidade do ζῷον e produz poeticamente uma imagem viva ou uma vida imagética, síntese disjuntiva e matriz da abrupção do paradigma capaz de apreender o poder da *phýsis*. Nesse sentido, a teotecnia verte-se como zootecnia: a produção do vivente a partir da matriz icônica, imagética. Todo o paradigma eidético, solo de sustentação da metafísica posterior, herdará esse tipo de animação das imagens como fonte de inspiração para apreender a natureza do vivente sob o modelo de uma produção representativa.

O poder zoofântico, a princípio exclusivo da *phýsis*, é replicado zootecnicamente pela potência heféstica. Sinal disso será o terceiro autômato a exhibir-se na oficina do deus vulcânico:

Deixa-a [Thétis], depois de falar, dirigindo-se para os seus
[foles,
que pôs no fogo, ordenando que logo o trabalho iniciassem,

instaura uma zona similitude originária, dentro da qual semelhanças vêm à luz. A potência heféstica, na imaginação poética de Homero, cria o autômato como imagem para onde são transportados ingredientes difusos das dimensões humanas. A forma dessa imagem semelhante ao humano é onde é composta uma “representação” da natureza humana. A representação não representa nada prévio, mas cria na imagem a representação daquilo que ela mesma cria como representado. O autômato, assim, revela-se a criação de um espelho que forja a imagem da natureza humana ao conectar os ingredientes numa composição originária como uma síntese imagética de virtualidades humanas. Nesse espelho o homem homérico pode pela primeira vez visualizar a natureza humana e especular a fundo sobre ela, redimensionando a si mesmo a partir dessa representação. O autômato é, pois, o simulacro dessa zona inaugural de similitude que inventa a própria humanidade.

Vinte eram eles ao todo, e em fornalhas também de igual [número].

Logo se põem a soprar por maneira contínua e variável com mais vigor, quando Hefesto animado ficava; mais lentos, quando o que queria o ferreiro, ou o trabalho dessa arte o exigia.

(ὡς εἰπὼν τὴν μὲν λίπεν αὐτοῦ, βῆ δ' ἐπὶ φύσας:
τὰς δ' ἐς πῦρ ἔτρεψε κέλευσέ τε ἐργάζεσθαι.
φῦσαι δ' ἐν χοάνοισιν ἐείκοσι πᾶσαι ἐφύσων
παντοίην εὐπρηστον αὐτμὴν ἐξανιῖσαι,
ἄλλοτε μὲν σπεύδοντι παρέμμεναι, ἄλλοτε δ' αὔτε,
ὅπως Ἥφαιστός τ' ἐθέλοι καὶ ἔργον ἄνοιτο.)¹²⁶

Se de novo a palavra autômato fica às ocultas, ainda assim a imagem de objetos providos de automação delineiam-se diante de nós. Uma vez acedendo à súplica de Thétis, Hefesto se volve para seus *foles* a fim de forjar o equipamento bélico de Aquiles. Com efeito, os foles, vinte ao todo, dotados de movimento próprio, obedecendo ao desejo do deus ou às exigências do ofício, funcionam como *autômatos*. Desta vez não são protótipos de seres nem aparentemente simulacros, mas sim próteses mecânicas e mágicas que figuram como objetos animados infundidos pelo poder que emana do deus do fogo, compartilhando de seu poder, sendo verdadeiras extensões de suas potencialidades técnico-produtivas.

Graças ao poder de soprar dos foles a fornalha transforma-se numa *forja*: um receptáculo onde a potência ígnea, símile do magma das entranhas da terra, os poderes ctônicos, é dobrada, submetida ao jugo, controlada. O soprar efetua uma conversão dessa força destrutiva em potência construtora, aplicando o alento vital – sopro, ψυχή – sobre o fogo, dobrando suas energias aos imperativos do ἔργον, às exigências da produção. Donde que o fole acata o que a execução demanda, dobrando materiais naturalmente indobráveis, manipulando-os como matéria-prima para produção de artefatos de acordo com o τέλος desejado. A palavra que designa o fole é φῦσα, cognata ao verbo φυσάω, *soprar*. Etimologicamente diverso do verbo φύω (*gerar, brotar, nascer, crescer*), de onde procede φύσις, ainda assim podemos imaginar, se não uma proximidade semântica, ao menos uma contiguidade fonética que permita aproximações e ressonâncias no imaginário helênico. No fole, *physa*, quem sabe se materialize um simulacro da

¹²⁶ HOMERO, *Ilíada*, Canto XVIII, vv. 468-473, p. 425.

phýsis enquanto forja vulcânica artificial¹²⁷, construída com a teotecnia heféstica. Afinal, não é específico da *phýsis* surgir a vida – os viventes dotados de ψυχή? Se a potência da *phýsis* se manifesta na eclosão da multiplicidade da ζωή, *vida*, em múltiplas formas de vida e almas, o poder heféstico realizaria plenamente suas capacidades ao simular esta potência da natureza em gerar vida. Essa semelhança entre os significantes convergiria, afinal, para a simulação da natureza pela técnica – o fole, apropriando-se das forças telúricas, manipula-as a ponto de criar vida com esse material. Outra aproximação, afinal, seria possível da reverberação, também não etimológica, mas fonética e semântica entre τέχνη (*técnica / arte*) e τεκνῶω (*gerar prole, conceber*). Ambas as modalidades, sob a perspectiva heféstica, convergiriam como ποιήσις, *produções poéticas*, fabricações singulares. Em ambas manifesta-se a potência poética de geração de vida, mas enquanto a natureza produziria vida de modo espontâneo por geração e união sexual, a técnica produz aplicando um não natural poder fólico-anímico nas entranhas da natureza, plasmando sua materialidade ao limite extremo de fissura com o natural, produzindo, com o desejo sedento por executar desígnios e finalidade, vida gerada dos elementos inorgânicos, pesados e brutos, doando vida através do taumaturgico poder de replicar nesses materiais a figura do vivente (captura eidética de sua imagem) e seus demais componentes virtuais. A técnica é o poder de replicar o poder tectônico, duplicando suas forças e potencialidades. No fundo, seria precisamente isto que esse autômato fólico representaria: a submissão da natureza à técnica por via de uma decomposição da espontaneidade da natureza – o autômato natural – até uma singular composição do autômato técnico num simulacro vivo.

Em consonância ao que aventamos por uma série de aproximações aparentemente feitas a fórceps e por aventuras especulativas, encontramos o mito hesiódico da geração da primeira mulher, genetriz da raça de homens, origem também de todos os *autômatos* malefícios que grassam pelo universo ameaçando a humanidade:

A Hefesto ordenou, ao mui glorioso, bem rápido
terra com água molhar, inserir, humanas, voz
e força e assemelhá-la à visão de deusa imortal,
bela aparência atraente de uma jovem [...]

¹²⁷ Com efeito, no grego, φύσα possui também as acepções de *cratera vulcânica* e *abertura de onde jorra jatos de fogo* – donde que o *fole* remete imediatamente à *forja*, confundindo-se ambos.

(Ἡφαιστον δ' ἐκέλευσε περικλυτὸν ὅτι τάχιστα
γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ' ἀνθρωπου θέμεν αὐδεῖν
καὶ σθένοσ, ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὅπα εἴκειν
παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπήρατον [...])¹²⁸

O nome Pandora advém do fato de a primeira mulher – protótipo da genetriz dos vivos humanos, a mulher primordial desse mito – ter recebido da casa de todos os deuses olímpicos dons. Mas se as demais divindades oferecem dádivas que poderíamos classificar como *dotes culturais*, o *dom da vida* é dado pelo deus da técnica, Hefesto. Se ignorarmos as etapas da fabricação dos autômatos vivos na *Ilíada*, aqui o deus demiurgo gera diretamente a vida de Pandora por dois processos: o primeiro, de cunho material, modelando os elementos da terra e da água; e, em seguida, inserindo (*pondo, estabelecendo* ou *fundamentando* – conjugação do verbo τίθημι) peculiaridades imateriais como a voz (αὐδή) e o ânimo (σθένοσ) tipicamente humanos. Nesse trecho capital para compreendermos a capacidade de replicação ou de duplicação do poder heféstico, nos deparamos com o exemplo mais radical de como que o αὐτοματοποιϊκός – o *fabricante de autômatos* – é também concentrador de um subversivo poder de geração. Subvertendo a lógica natural dos eventos, a *teotecnia* é transgressão de fronteiras ontológicas a princípio intransponíveis. Ao capturar o poder tectônico da natureza, a técnica teofântica exhibe, em sua plenitude, a potência de gerar a vida.

Por mais que se semelhe esse poder à magia, há nisso uma diferença ontológica crucial. A aura mágica na epopeia e no mito hesiódico – ainda que contenha resíduos de uma mentalidade mágica vinculadas a uma era anterior, prístina, imemorável – subsiste senão como uma espécie de simulacro: a força mágica, supostamente originária, com o tempo se desgastou, cedendo a primazia à aura de uma tecnicidade. Não nos encontramos em meio a um desencantamento do mundo na poesia homérica, longe disso. Mas se instila, então, uma transição tácita mas violenta de preponderância de rudimentos de perícias e procedimentos técnicos diante da aura mágica. Acontece sorrateiramente a gênese da intuição de uma *causalidade* em ação, causalidade de traço irreduzível aos efeitos fantásticos da magia. Uma espécie de causalidade taumatúrgica virtual: se intui aqui a noção de uma relação de agenciamentos entre causa e efeito que se realiza por

¹²⁸ HESÍODO, *Trabalhos e dias*, vv. 60-63, p. 34-35.

procedimentos de natureza diversa à da magia, embora se desenhando pelas vias de conexões obscuras. Esse agenciamento heféstico é essencialmente *teotécnico* – mas, em si, em que pese sua natureza inumana, contém virtualmente o embrião da técnica que dimensionará a visão ocidental da realidade¹²⁹.

Nesse processo de transgressão de fronteiras e medidas é que o poder heféstico se instala, decompondo a natureza, compondo em autômatos a essência humana e gerando vida. Ainda que nos excela a teotecnia, nos tornamos partícipes de suas potências graças ao fogo que ofertado por Prometeu. Poder que aloca em nossa natureza um rasgo com a natureza. Se com autômatos configurou-se a essência humana, a genetriz da humanidade e dos malefícios é um artefato. Aplicar as energias no mistério insolúvel da vida e da humanidade consistiria na *hybris* de transfigurar a natureza em simulacros? O abrupto – cifra do espontâneo – parece, a princípio, se recusar a ser transportado e replicado, resistindo a sofrer um profundo trauma de desvirtuação. Mas nada obsta a *hiperbasia* que nos compele a um *thâuma*: o protótipo humano imiscui-se com o prodigioso sonho de autômatos. Através da potência *phýsaca* ou *fóllica* do poder heféstico, a figura do autômato revela-se o *protorreceptáculo*, em cuja superfície o poder heféstico vai imprimir no Ocidente a natureza humana como uma composição articulada, homogênea, ativa. Nesse simulacro vivo e taumatúrgico, repousa o mistério da natureza humana em conexão de sua unidade. A *antropogenia* é uma fabricação inumana de potência demiúrgica. A imagem da essência orgânica do humano

¹²⁹ Contudo, é preciso reconhecer que a cultura grega – o que é perfeitamente extensível para a Antiguidade como um todo –, mesmo nos períodos posteriores, marcados por significativos avanços do conhecimento filosófico, científico e técnico, jamais chegou a definir e explicar com clareza os detalhes das causas e dos funcionamentos dos aparatos e mecanismos técnicos. Entre os princípios gerais descritos pelo saber científico e os funcionamentos efetivos de mecanismos e máquinas, há um hiato explicativo que nunca chegou a ser completado minuciosamente por relações causais pela atividade teórica, de modo que as máquinas pareciam como constructos que, ainda que requeiram domínio teórico altamente desenvolvido acerca dos princípios gerais, semelham, mesmo aos que as desenvolvem, obras um tanto taumatúrgicas, dado que a visão teórica não é capaz de descrever (deduzindo dos princípios) o funcionamento das mesmas (que seguiriam a ordem de uma observação empírica que resiste em se traduzir em leis e princípios lógicos e formais). Sobre esse ponto discorre Jean-Pierre Vernant: “O pensamento grego não pôde preencher essa distância entre uma ciência, que se inspirava de um ideal lógico, e uma empiria, reduzida aos tateamentos da observação. É por isso que, mesmo entre os engenheiros alexandrinos que, ao contrário de Aristóteles e de Arquimedes, prendiam-se em seus tratados às realizações técnicas, verifica-se, mais que uma ciência aplicada, um compromisso entre a teoria e a experiência, mal articuladas uma à outra e cujas exigências finalmente se opõem. [...] Os princípios de explicação que a teoria propõe, muito gerais e de ordem quantitativa, não se ajustam senão grosseiramente aos pormenores técnicos de construção: nem as máquinas, nem as forças que elas põem em ação, nem os efeitos são calculados.” (*Mito e pensamento entre os gregos*, p. 372)

surgiu, pois, pela primeira vez pelas técnicas automatopoéticas desse assombroso demiurgo. O humano vem a ser via fabricação de uma potência heféstica.

A razão ocidental emerge da forja dos autômatos como uma mônada que os desdobra. O *senal demônico*¹³⁰ que circunda a aura do autômato assombra desde as origens do Ocidente em Homero a mente humana. A etimologia da raiz da palavra αὐτόματος abre um campo de conexões virtuais e remissões possíveis que vagam de Homero a Hegel: originando-se esse –ματος da raiz do verbo *μένω (*desejar violentamente, ser arrastado uma vontade, padecer de um ardor furioso*), o autômato não é aquilo que move o ânimo humano, o que os gregos chamam de μένος e os latinos de *mens*? A palavra grega μένος (*ânimo, ardor, fúria, força*) e a latina *mens* (*fúria, ânimo, ardor, mente*) possuem a mesma etimologia e, nesse sentido, não convergem para o mesmo? Essa possível convergência entre μένος/*mens* assinala que impera na figura do autômato a dominação de um ardor furioso arrastando com violência a mente ocidental desde suas virtuais origens na poesia homérica. E o *furor* da mente ocidental não desdobra na potência heféstica o ímpeto vingativo em ebulição na ira de Aquiles? A palavra inaugural do Ocidente, abrindo a *Ilíada*, é μῆνις, a ira que fulmina as entranhas desse herói trágico, mas a realização da sua vingança – seu ἔργον e τέλος épicos no poema – só se realizam com a mediação de produções técnicas do demiurgo que cria seu equipamento bélico como próteses sob o domínio de Aquiles para a consumação desse furor. A ira realiza seu furor na mediação de autômatos – e, deste modo, a μῆνις só se plenifica no μένος imanente a essa máquina de guerra de origem heféstica. A mente ocidental, assim, forma-se na composição de formas múltiplas de autômato, e este, o autômato, é o receptáculo de onde a mentalidade de propensão metafísica haure sua emergência. E se o espírito ocidental alcança seu apogeu em Hegel, será por dádiva do acaso ou obra do destino que com a palavra

¹³⁰ Recordando que pensar é, como diria Sócrates, atender ao *senal demônico* que provoca a ocasião oportuna do pensamento e persegui-lo com desejo até sua plena consumação (Cf. PLATÃO, *Eutidemo*, 272e), de modo que nos escusamos de antemão se o que pensamos e o que pensarmos transgredir todas as medidas possíveis da razoabilidade. Culpa das tentações demoníacas que dão oportunidade a todas essas conexões estranhas.

latina *mens* o filósofo alemão forje, seguindo os rastros daquilo por que se traduz no latim o modo de ser do *cogito* cartesiano, uma tradução para o conceito *Geist*, como forma de revestir o absoluto com o véu do *espírito*, do *sujeito* e da *mente*, e de alguma forma se contaminando ou sendo mesmo violentamente impelido pelo furor e pela ira que irrompem pela voz do aedo? Abre-nos aqui a ocasião de chegar a dizer que o autômato é a cápsula imagética que reveste o embrião do absoluto – que emerge da potência hefestica gerando a mônada da razão humana? Da mesma forma que a ira de Aquiles se reveste do equipamento de Hefesto para consumir sua plena realização (tendendo desde o princípio para o autômato, e nele encontrando o ponto de inflexão que possibilita a plena consumação da descarga energética da vingança), o furor de e pelo Absoluto, que se engendra de uma abscondita energia violenta, não se plenificaria apenas com a composição técnica do real por inteiro, culminando na era das máquinas demiúrgicas exercendo domínio sobre a humanidade?

Todas essas conexões são forçadas e artificiais. Sem dúvida. Mas não é próprio da perspectiva monadológica desdobrar exponencialmente ao infinito as dobras de uma mônada buscando além do tempo e do espaço a ligadura primordial dessa composição? Da perspectiva da mônada ocidental, que contém em suas circunscrições infinitos mundos possíveis, o absoluto raia no amanhecer da mentalidade ocidental, mesmo que nada disso seja mais que um capricho da contingência. Desse modo, *sub specie aeternitatis*, a aparição do autômato projeta os raios originais dessa alvorada metafísica, que na modernidade há de se instalar no zênite dos séculos.

2. Díesis

[...] o pleno, pois, é o pensamento.
(τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα)

Parmênides, *Da natureza*, frag. 16, vv. 58-59

2.1 Excídio da *khôra*

A zona poética de recepção e replicação do inteligível inexoravelmente degrada-se – acomete-lhe por fim o *excídio*: evento nem extrínseco nem intrínseco, antes absolutamente inextrincável da rede de interceptações e atravessamentos que em seu cerne outrora se instalara e lhe ativara as forças por sua potência de efusão e composição do real; mas então, transmudadas as eras, exaure-se gradativamente sua termodinâmica, desregula-se seu ritmo, seu núcleo de conexão com o mundo colapsa-se, seu aparelho de gestação degenera em pura infertilidade. O *excídio* é efeito colateral do abuso do poder excipiente do receptáculo diante da torrente de devir a que é submetido, o resultado é o arrefecimento do metalugar rumo à sua aniquilação. A *khôra* platônica, na qualidade de suporte de impressão, fora um domínio de interceptação do inteligível produzindo atuações sobre a esfera do sensível, só na medida, contudo, em que ela é um reagente ativo de modulação das realidades físicas em consonância com os acordes musicais que constituiriam as essências paradigmáticas. O receptáculo de reagenciamento universal é um plasma anômalo, gênero privado de forma e matéria, cuja função precípua é moldar e dissolver realidades, realizá-las, portanto, em formas e vidas, decantando a tessitura do mundo como sinfonias em que os tempos simulam imagens móveis da eternidade ou trações imanentes às disposições teleológicas da *phýsis*.

Entretanto, o excipiente, de antídoto ministrado à virulência do turbilhão do abrupto, se converte em veneno que corrompe o próprio sistema imunológico. O *phármakon* que gera composição pleromática declina-se em decomposição. Esse processo de degeneração não é um evento abrupto, mas um esfacelamento imperceptível na escala de uma vida, que ocorre no compasso silente de uma putrefação *khórica*, atravessando séculos e gerações, de um ativo constructo, passando a ruínas de uma era há muito mergulhada nas sombras do imemorável, remanescendo escombros e rastros. A desativação de um metalugar constitui-se de

uma série de falências, esgotamentos, erupções, desabamentos, desarticulações, desestruturações, desgastes... Tudo isso sob a cifra de uma cisão com a inteligibilidade – a consequência imediata é a disparidade entre o real e o inteligível, lacuna a ser preenchida provisoriamente por procedimentos semi-inoperantes ou conceitos sucedâneos. Recorrendo à analogia, imagináramos a cisão como uma chaga mortal, aberta e purulenta, ocasionando enfermidades cujos sintomas proliferam pelo corpo espiritual da metafísica – sinédoque de uma galáxia de produção de pensamento e dispositivos epistêmicos – e ameaçam seu metabolismo de absorção e produção do real. A cisão é, para todos os efeitos, uma deterioração do poder energético de abrupção – a unicidade se fragmenta enquanto multiplicidades se dispersam, a cartografia da totalidade ou do infinito dessincroniza-se do século, o metalugar dessintoniza-se do mundo, colapso generalizado em disrupção, o abrupto declina-se em revertério rumo ao caos, à anarquia, à entropia. A incongruência da matriz reverte-se, pois, em força motriz de autodestruição de sua imanente tendência cibernética. Eis o evento de *excídio* do metalugar – *excídio*, cisão de dentro que se expele para fora, eclosão de uma rescindência uterina com o restante do corpo –, a decomposição da ortografia do abrupto que plasma mapas e mundos.

O metalugar desfigura-se em limbo, região sem lugar, recipiente desativado por um blecaute irreparável. Desconectado do mundo a que deveria comportar e enformar, desligado de uma sinfonia de inteligibilidade que se torna então muda e surda perante os desafios e as crises do século, o metalugar se torna atópico, ele mesmo paradoxal, absurdo, abstruso, desmundo. O metalugar *khórico* que outrora era o antídoto justamente aos paradoxos abissais do *exáiphnes* agora não produz mais efeito algum no metabolismo do real.

Localizemos essa perda da capacidade ortográfica no universo da Modernidade, período das mais profundas rupturas e transformações – e sejamos suficientemente abstratos, reservando à imaginação a obrigação pela concretude e para a articulação com mundos de referências, no intuito de aguçarmos o espírito de modo que escavemos esse sítio arqueológico a fim de penetrar suas câmaras principais. Em suma, na impossibilidade de abarcar o todo, sejamos incisivos para vasculhar os nós, ao invés de desembaralhar minuciosamente os fios.

A perda da potência ortográfica da *khôra* platônica, que se desdobrou na física e na metafísica aristotélicas, é um processo que se estendeu por séculos. Esse metalugar esteve durante mais de um milênio nas entranhas de Deus – em sua substância *perikhorética*, em suas hipóstases, em sua mente, em sua boca, em seu estômago, em suas vísceras relacionais: encerrado lá dentro, envolto aos mistérios da fé, produzindo a verdade, cuja operação compõe-se de um circuito de correções, hierarquizações, enquadramentos e adequações. Dessa fagocitose divina o mundo a que nos referimos habitualmente como medieval se erigiu, cuja complexidade e variabilidade abstermo-nos de explorar. Na aurora dos tempos modernos a razão renascentista recupera o *lógos* grego da canibalização teológica – extrai-o do corpo de Deus, que jaz moribundo nos sepulcros eclesiásticos. A aspiração dessa época mira, no fundo, uma reinicialização da Antiguidade nos novos tempos, afã que move os renascentistas às núpcias que consigam o encanto de ressurgir das ruínas o mundo antigo, tal como o doutor Fausto – figura que, na obra de Goethe, simboliza nas cenas iniciais da primeira parte o espírito desgastado da sabedoria medieval que se encontra em estágio de decrepitude e frustração, enclausurada em recintos góticos, longe da vida e do mundo – atravessa as eras espectralmente em busca do fantasma de Helena, que personifica os ideais, paradigmas e valores da cultura grega.¹³¹

Sob a perspectiva da *khôra*, a retomada do mundo antigo – o resgate fáustico de Helena – perpetrada no despertar da modernidade, fora ambivalente, transitando entre retorno e translação. A *restauração*, palavra de ordem dos movimentos que conturbarão as eras em formação do mundo moderno, encarna, aliás, essa ambiguidade: restaurar é, com efeito, um instaurar de novo, uma

¹³¹ Se a figura de Helena originariamente estaria vinculada aos cultos ctônicos, então na fase homérica ela seria uma espécie de hipóstase das potências ctônicas que devem ser dominadas pela força dos valores e dos ideais helênicos. Helena, assim, encarnaria o espírito helênico, aquela por quem uma miríade heterogênea de povos que partilham o idioma grego, um estilo de vida e uma mentalidade similares outrora se reuniu em resgate e cuja reconquista é a pedra angular de sua unificação cultural, como se Helena figurasse como a imagem de uma *arquikhôra* (domínio originário) arcaica e mítica de fundação do mundo grego, que é sublimada num ideal olímpico de beleza supremo a ser reconquistada e dominada – e, diga-se de passagem, não que seja o metalugar ele mesmo das origens ocidentais, mas o receptáculo civilizatório do momento preciso onde e quando essas raízes culturais semelhantes convergirão entre si, recebendo a forma configuratória de um espírito helênico comum. Designa-se como fase homérica a etapa de formação dessa *paideia* civilizacional grega. Seria preciso, entretanto, refletir se a emolduração mesma do receptáculo não seria apenas produzida no momento em que, numa *hýbris* de dominação, essa cultura subjuga as forças telúricas originárias ligadas à *physis* e aos elementos ctônicos (quando, então, com *força, violência e inventividades* ciclópicas os gregos finalmente dominam forças indômitas da territorialidade e do subsolo).

reinstauração de algo que declinou nos tempos, seja por efeito de supressão, de apostasia ou degeneração, à guisa da recuperação de um edifício histórico antes em ruínas; enquanto que também o restaurar representa um gesto de uma retomada de um conjunto de elementos perdidos, instaurando-o num quadro diverso, como se o transplantasse para um novo ambiente ou solo, a partir do qual pudesse criar novas raízes.

Do retorno ao irretornável a restauração soa, pois, um ideal de ignição proveniente das convulsões e desejos turbilhonantes da Modernidade em dar à luz a um corpo que expurgue a *khôra* do ventre desse dispositivo teológico que é Deus medieval – esse Cronos metafísico e eterno, cuja bondade e ira infinitas convergem para uma única voracidade de tempo que devora mundos e séculos –, que com esse expurgo enfim (re)nasça dos escombros e das ruínas uma era que translade o mundo para novos horizontes. Nesse instante de composição da Modernidade ressoam as palavras de Paulo, pronunciadas no instante de surgimento do cristianismo num mundo de decadência pagã: “Pois sabemos que a criação inteira geme e sofre as dores de parto até o presente. (οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν)”.¹³²

Do útero teológico a *khôra* é extraída a fórceps – mas vem à luz em ruínas um corpo dilacerado, decomposto, fragmentado. Depois de lancinantes horas, com duração de épocas extensas, de trabalho de parto e contrações, a criação inteira, ela mesma em crise e colapso, à expectativa de um porvir revigorante, aterroriza-se diante de um feto cadavérico, resultado de um processo de putrefação ortográfica do metalugar, o qual, uma vez engolido pela eternidade imóvel do absoluto divino, desajustou-se da dinâmica cinética dos acontecimentos do mundo. Acerca disso, três pontos fundamentais poderiam ser sublinhados quanto ao arrefecimento da ortografia: 1) desgaste da *apotýposis khórica*, isto é, a degradação da impressibilidade da superfície uterial do metalugar em relação ao *quantum* de exigência das singularidades do mundo efetivo, o que resulta na ineficácia de constituir o sensível como impressão do inteligível, conforme seus princípios e ordenações; 2) a imobilidade hiperurânica, em relação à qual a ortografia da *khôra* fora programada e ajustada, revela-se incapaz de absorver a aceleração exponencial da modernidade; 3) por fim, a automação da *phýsis* que

¹³² Romanos, 8:22.

expurga a espontaneidade e a contingência para fora do domínio *khórico*, processo em que se por um lado potencia o aparato conceitual e epistêmico para apreensão do real, por outro despontencia o mesmo aparato para subjugar as forças contrárias que constituem o devir da vida, posto que permaneça uma lacuna intransponível entre o aparato e a realidade, o que, destarte, oferece um cabal obstáculo à tendência cibernética de submissão do incontrolável, movida pelo desejo de hipercorreção que traduz o mundo em constructo inteligível.

Encetando pelo último tópico, é forçoso frisar que esse desequilíbrio na força de potenciação gera, proporcionalmente, uma despontenciação que se insere no âmago mesmo da dialética da automação, locomoção pendular da decomposição à composição, que vai da transferência da espontaneidade à programação, da vida ao artefato. O autômato é a figura em que essa complexidade se exhibe. A tessitura arqui ontológica do plano do inteligível, a imagem mítica do demiurgo, a epifania misteriosa e assombrosa da *khôra*... são, no fundo, componentes de raízes platônicas que ortografam o real, ainda que jamais realizem a descontaminação do mundo fenomênico com a catarse da desordem e do incontrolável. A tensão entre espontaneidade e programação arquetônica, bem como devir e ser, é dissolvida por um duplo movimento: a composição do ontológico como arsenal de inteligibilização que, se eternizando, se funda como matriz apriorística de e para produção do fenomênico; e ao mesmo tempo a espontaneidade e a contingência, inerentes à vida, são evacuadas para “além” dos domínios noéticos e *khóricos*, abrigando-se nas regiões tomadas como inóspitas ao intelecto, vomitadas, portanto, à matéria, à terra, ao devir, ao sensível, ao tempo... A tensão do autômato é desmembrada através da composição do noético que se desvencilha da espontaneidade relegada à decomposição – hiato, porém, que se reverte em relação de subordinação do último ao primeiro. Esse estado de coisas se insinua numa passagem do *Sofista*:

Estrangeiro: Todos os animais mortais, todas as plantas sobre a terra que brotam das sementes e as raízes, finalmente todos os corpos inanimados que se agregam no seio da terra, fusíveis e não fusíveis, não é unicamente uma *fabricação do divino* (θεοῦ δημιουργοῦντος) que o faz gerar, ulteriormente, do seu não-ser primitivo? Ou usaremos a maneira vulgar de crer e falar...

Teeteto: Qual?

Estrangeiro: Que a natureza os engendra por uma *causalidade espontânea* (αἰτίας αὐτομάτης) e que se desenvolve sem o auxílio de pensamento algum? Ou deveremos dizer que se

criaram por um *lógos* e uma *epistême* divina, emanada de deus?¹³³

Dois planos etiológicos antitéticos se delineiam aqui: a *causalidade espontânea ou autômata* – causalidade casual – contra a causalidade lógico-epistêmica divina. *Natura sive Deus*, é nessa disjunção subliminar que o autômato será aliado para o campo da decomposição, de uma *phýsis* despontenciada para a geração – sua atividade originária –, de uma natureza sem potência para a criação de mundo; essa despontenciação resulta da subversão total perpetrada pela metafísica platônica, ainda que em estágio de ininterrupta reprogramação do seu próprio constructo metafísico mediante às reiguições de seus giros dialéticos –, estabelecendo uma série de exigências de uma razão epistêmica de que a *phýsis* é completamente privada. Natureza desnaturada, a *phýsis* é doravante gradativamente reconfigurada dentro de um enquadramento epistêmico em que figurará, no imaginário ocidental, como símile de fabricação de uma demiurgia de feição teológica. Decomposta a causalidade autômata em seu poder de criação, a natureza então converte-se no autômato anímico de fabricação noética, mundo como *vivente visível e deus sensível imagem do inteligível*. Graças ao processo *khórico* de regulação do real mediante a força noética do inteligível, o pensamento, com sua caudalosa força principiadora, organizadora e corretiva é que passa a ser o princípio ativo no engendramento da realidade formal dos seres e da vida, na passagem do não-ser ao ser – e nesse sentido, a essência do noético e a essência da técnica convergem para um ponto em comum, a força demiúrgica da *khôra*, em composição do real, em fabricação do mundo. O noético absorve a potência gerativa, relegando à composição natural ou espontânea, sob moto próprio, a disrupção, como se assinalasse um autômato disfuncional sofrendo de desregulação e degeneração numa espiral de entropia.

Sob os efeitos encantatórios dessa dinâmica *khórica* de absorção plasmática do real, que em Platão, textualmente, nunca transpôs em definitivo a

¹³³ PLATÃO. *Sofista*, 265c, p. 200. Realizamos ligeiras modificações na tradução consultada, com base na edição do texto original:

“Ξένος: ζῶα δὴ πάντα θνητά, καὶ δὴ καὶ φυτὰ ὅσα τ’ ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ῥιζῶν φύεται, καὶ ὅσα ἄψυχα ἐν γῆ συνίσταται σώματα τηκτὰ καὶ ἄτηκτα, μὴν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα; ἢ τῶ τῶν πολλῶν δόγματι καὶ ῥήματι χρώμενοι.

Θεαίτητος: ποίῳ τῶ;

Ξένος: τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φυσούσης, ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης;” (PLATO, *Sophist*, 265c)

condição de artefato metafísico e intuitivo para a perspectivação epistêmica da realidade – uma espécie de panorama intelectual que funda uma epifania de visão e intuição da tessitura que emoldura o todo e suas conexões eidéticas, qual um escudo de Aquiles em versão noética –, Aristóteles reordena esse aparato e o potencializa para a captação efetiva do mundo num sistema de causalidades e princípios metafísicos. A *cosmopoiese* peripatética, que, abolindo a figura do demiurgo que arquiteta o mundo, introjeta na *phýsis* a demiurgia como seu mecanismo de autoconstituição, se funda na exigência por uma inteligibilidade que se transforme em força de produção veritativa em solo empírico¹³⁴. Nesse sentido, a *phýsis* mesma, como dito anteriormente, sofre uma redinamização: se em Platão a natureza possuía uma carga valorativa negativa e entrópica, agora transforma-se em automação de nexos axiológicos e causais. A *phýsis* renasce epistemologicamente como um autômato marcado por ritmos múltiplos, porém definida segundo princípios de eterno funcionamento e repetição. A natureza, pois, consoma-se um autômato cuja *khôra* agencia e arregimenta o real através da noção nuclear de substância (οὐσία), contrária à noção de acidente (συμβεβηκός), identificado este com o espectro do que se elide à intelecção epistêmica e à ordenação regular causal. Duas passagens de um mesmo capítulo da *Metafísica*, articuladas, parecem demonstrar isso:

O acidente (τὸ συμβεβηκός), portanto, é o que ocorre, mas não sempre, nem necessariamente, nem na maioria das vezes. Agora que dissemos qual é a essência do acidente (τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ συμβεβηκός), fica clara a razão pela qual não existe uma ciência (ἐπιστήμη) desse tipo de ser. Toda ciência, de fato, trata do que existe sempre ou na maioria das vezes (ἀεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), enquanto o acidente não se inclui nem na primeira nem segunda classe de seres. É evidente, ademais, que do ser por acidente não existem causas e princípios da mesma

¹³⁴ A palavra *κοσμοποιία* (que preferimos transpor para *cosmopoiese*), significando produção ou fabricação do universo, na *Metafísica* aparece justo quando Aristóteles expõe a maior deficiência, também apontada por Platão no *Fédon*, pela voz de Sócrates, do pensamento de Anaxágoras, a saber, a parca e má utilização da *inteligência* (νοῦς) para explicação dos fenômenos e a constituição do universo, praticamente excluindo-a das relações causais em geral, a não ser esporadicamente recorrendo a ela como um *deus ex machina* ao se deparar com impasses explicativos (cf. *Metafísica*, A, 4, 985a, p. 23). No passo anterior (cf. *idem, ibidem*, A, 4, 984b, p. 21), Aristóteles tecera elogios a Anaxágoras pela intuição da inteligência que ordena o mundo, condenando seus predecessores por insensatez e embriaguez diante dessa descoberta, mas então lhe critica por sua subutilização na fabricação do universo, o que é indício de que, para Aristóteles, a inteligibilidade deve ser a plataforma de composição do universo, como a matriz de inteligência imanente à constituição da *phýsis*.

*natureza das causas e princípios do ser em si: se existisse, todos os seres existiriam necessariamente.*¹³⁵

E dado que nada do que é acidental é anterior ao que é por si (πρότερον τῶν καθ' αὐτό), assim nenhuma causa acidental é anterior a uma causa por si. Se, portanto, o acaso ou a *causa espontânea* (τύχη ἢ τὸ αὐτόματον αἴτιον) *fossem a causa do céu, a inteligência e a natureza deveriam ser causas anteriores a eles* (πρότερον νοῦς αἴτιος καὶ φύσις).¹³⁶

Frisemos os pontos principais da argumentação do primeiro excerto: o *acidente* é uma *ocorrência* ou *acontecimento* – um vir a ser, o verbo é o γίγνεσθαι – cuja “essência” ou modo de ser é a privação de necessidade e a exceção à regularidade, o que, portanto, não o credencia a ser objeto da ciência, e por isto Aristóteles será categórico ao excluir do campo da epistemologia o acidente – as causas e princípios dos acidentes não coincidem com as causas e princípios do ser em si, ou seja, acidentes e substância obedecem a princípios causais absolutamente diversos e excludentes entre si. A causalidade própria dos acidentes jamais é propriamente diagnosticada, na realidade, como demonstra o excerto seguinte, é assimilada ao *acaso* e ao que denomina – e aqui ressoa as palavras do Estrangeiro de Eleia – *causa espontânea* ou *autômata*, respectivamente τύχη e τὸ αὐτόματον αἴτιον. O fundamento do saber epistêmico e, destarte, da própria cognoscibilidade é a substância – a *phýsis* só é inteligível na medida em que ela é a realização de um conjunto de compostos hilemórficos que performatizam a interface procedural na qual a natureza mesma manifesta seu poder produtivo. Em outras palavras, a *phýsis* é atividade de autogeração que se realiza enquanto composição das substâncias, efeitos inteligíveis da lógica orgânica de seu funcionamento. Se a interface da natureza, o mundo, configura-se como uma organização inteligível de enteléquias, é a inteligência (νοῦς) que deve ser instituída como fundamento ou causa absolutamente precedente, mesmo sob a hipótese – que para a cosmologia aristotélica soa um absurdo – de que os céus, imagem da sempiterna razão que coordena o universo, a totalidade, fossem obra do acaso ou de uma causa espontânea. A *phýsis* é equalizada à inteligência na

¹³⁵ *Idem, ibidem*, K, 8 1065a 1-8, p. 514/515. No original: “ἔστι δὴ τὸ συμβεβηκὸς ὃ γίγνεται μὲν, οὐκ αἰεὶ δ' οὐδ' ἐξ ἀνάγκης οὐδ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ συμβεβηκός, εἴρηται, διότι δ' οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη τοῦ τοιούτου, δῆλον: ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ [5] αἰεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τὸ δὲ συμβεβηκὸς ἐν οὐδετέρῳ τούτων ἐστίν. ὅτι δὲ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος οὐκ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τοιαῦται οἷαιπερ τοῦ καθ' αὐτὸ ὄντος, δῆλον: ἔσται γὰρ ἅπαντ' ἐξ ἀνάγκης.”

¹³⁶ *Idem, ibidem*, K, 8 1065b 1-5, p. 516-519. No original: “ἐπεὶ δ' οὐθὲν κατὰ συμβεβηκὸς πρότερον τῶν καθ' αὐτό, οὐδ' ἄρ' αἰτία: εἰ ἄρα τύχη ἢ τὸ αὐτόματον αἴτιον τοῦ οὐρανοῦ, πρότερον νοῦς αἴτιος καὶ φύσις.”

produção do mundo, sendo a matriz do real, portanto, o próprio inteligível. As substâncias funcionam, nesse sistema epistemológico, como dispositivos e suportes das operações axiológicas que comandam o todo; ou seja, só há performance de realização veritativa lá onde é uma substância que ativa um campo de relações discerníveis ao intelecto, lá onde uma cadeia de processos desempenha a efetividade do conhecimento. A composição hilemórfica é o polo constitutivo do plano epistemológico. A totalidade, todavia, desse todo da interface da natureza, não é totalização do real, porquanto aí estejam excluídos do saber científico e, por conseguinte, da maquinaria física e teleológica essas dúbias entidades anômalas e fortuitas que são cifradas pela designação de *συμβεβηκός*, consagrado pelos latinos como *accidens*. Particípio perfeito de verbo *συμβαίνω*, *συμβεβηκός* indica não somente algo de simplesmente ocasional, um simples acidente, mas também, no âmbito metafísico, uma ocorrência conjunta e complementar, uma coirrupção ao acontecimento basilar da entidade do ser em si e por si – que é a substância –, *coocorrência* (ou *coacontecimento*) sem a qual a própria substância não se efetua – uma *οὐσία* privada de acidentes seria um privilégio de entes eternos e imutáveis –, mas da qual não depende sua essência e o princípio motor de sua geração. Se a natureza se converte na metafísica aristotélica em composição do autômato da realidade, matriz geracional, os acidentes são acontecimentos complementares que dinamizam essa máquina produzindo, ainda que não exclusivamente, diferenciações e singularidades, a vida. Suplementos à realidade, os acidentes, porém, são as barreiras máximas e intransponíveis ao aparato epistêmico para a compreensão integral dos nexos e causas que constituem o devir – sem a ciência dos acidentes, resta, para alguém da compreensão das causas e princípios necessários como objeto da epistemologia, a resignação diante dos desafios e problemas advindos do cabedal de contingências intrínsecas ao mundo. O contingente, uma dessas múltiplas faces da abruptão, encarnaria, portanto, essa espontaneidade que resiste à força de atração do inteligível, um autômato de caráter estocástico imanente ao organismo semovente de execução teleológica da natureza. Se em Platão o *extrakhórico* é a própria esfera da natureza (perspectivada exclusivamente pelo devir), em Aristóteles o *extrakhórico* são os acidentes que pertencem à natureza da natureza. Em Platão a espontaneidade é heterogênea – gera-se num campo exógeno ao ser, o puro devir; e em Aristóteles, ela é heteróclita à dinâmica do mundo natural, uma declinação

contingente (mas constitutiva) na execução e na performance do universal e do necessário.

É nas fronteiras do arcabouço teórico da metafísica antiga, perante a espontaneidade das coocorrências, que sucederá a falência generalizada da ortografia da *khôra*. Ainda que múltiplas motivações ontológicas e históricas pudessem ser aludidas quanto a isso, sem sombra de dúvida a transmutação do móbil epistêmico ocasiona um curto-circuito entre o aparato conceitual da metafísica e as metas que impulsionam a ciência moderna; e, a título de recordação, como que as sentenças de Francis Bacon exibem sem pudor o caráter utilitarista desse gênero de conhecimento que se encontra ainda em estágio de gestação. O sentido do provérbio *Scientia potentia est* (ciência é poder), que lhe é atribuído, evidencia-se sobremodo quando o empirista inglês escreve que “os segredos da natureza são extraídos mais sob tortura das técnicas do que seguindo seu curso.”¹³⁷ Nesse momento, a potência do conhecimento científico, que se desliga peremptoriamente da atitude de contemplação diante do real, advém de uma quebra da razão cognoscente com o curso e o ritmo natural dos acontecimentos, relação em que o pragmático suplanta a primazia contemplativa da atividade teórica. Sob a analogia de técnicas de tortura, uma dupla operação se conflagra: o aparato epistemológico, empregando a violência dos experimentos e teorizações, visa a dominação exploratória da realidade, subjugação em que a extração de segredos tem como motor e objetivo último uma finalidade prática absolutamente espúria ao funcionamento regular da natureza – e decorre que a técnica, que é a plena potência do conhecimento, é uma violação interruptiva no curso natural, um poder autocrático de imposição de desígnios a uma força que oferece resistência espontânea, mas que é passível agora de ser domada graças a um conjunto de mecanismos¹³⁸; transferida para dentro da ambiência das

¹³⁷ Tradução nossa do original em latim: “[...] *occulta naturae magis se produnt per vexationes artium, quam cum curso suo meant.*” BACON, *Novum Organum*, §98, p. 309.

¹³⁸ Sob a perspectiva heideggeriana, esse é o ponto em que a filosofia moderna reordena o pensamento científico, refundando seus métodos e seus princípios, como âmbito privilegiado da produção do saber e da verdade e que é determinado pela primazia do domínio técnico sobre a realidade fenomênica, relação impulsionada por imperativos civilizatórios de dominação e exploração, bem como pela vontade ilimitada de conhecimento da razão moderna. Segundo Heidegger, é com o pensamento moderno, desenvolvido nessa época, que se dá início ao que chama de *Gestell* (termo que admite inúmeras traduções, como *composição*, *dispositivo*, *disposição*, *arranjo*, *estruturação*, *enquadramento* etc.), conceito pelo qual define a essência da técnica (ou tecnologia) moderna com a visão de mundo dominada pela tendência de exploração

experimentações e dos expedientes axiológicos de tortura, a natureza é de antemão extraída do domínio da espontaneidade, sendo integralmente objetificada – em outras palavras, alocada em posição obversa a uma razão inquisidora – de e para a produção de uma verdade que, não mais vige como correção ou adequação do intelecto à coisalidade, é da ordem de uma inquisição aquisitiva, conjuntura em que o interrogatório é plataforma e dispositivo para aquisição de poder sobre a mecânica abscondida do sistema natural – e por essa razão a ciência moderna mira, nessas causas ocultas ou segredos que se escondem sob o véu do acaso e da contingência, a violência extratora incidindo de forma contundente nessa espontaneidade até então indômita à metafísica¹³⁹.

irrestrita e irrefreável da realidade (cf. os ensaios de Heidegger *A essência da técnica e Ciência e pensamento de sentido* presentes em: *Ensaio e conferências*, pp. 11-60).

¹³⁹ Num texto atribuído a Aristóteles chamado *Problemas mecânicos* (em grego, *Μηχανικά*), mas que talvez possa ser de autoria de um discípulo da escola peripatética, o autor, ao revolver-se com a questão teórica de se produzir movimento de grande força com o emprego de força mínima necessária, oscila entre a afirmação da potência da técnica, que produz mecanismos admiráveis, e o subjugo da mesma às potências da natureza. Essa oscilação se dá porque, mesmo reconhecendo que é possível prevalecer sobre a natureza com a técnica num determinado âmbito ou aspecto, a natureza é sempre o fator dominante quando se transfere essa emulação de forças para a esfera universal. Assim diz o texto: “Em muitos casos a natureza produz efeitos contrários a nossas serventias; com efeito, a natureza sempre age de forma consistente e simples, mas essas serventias mudam de formas variadas. Quando, então, é preciso produzir um efeito contrário à natureza, encontramos-a em aporia, devido à dificuldade, e se exige, então, *técnica* (τέχνη). Por isso, chamamos a parte de técnica que auxilia em tais aporias de um *mecanismo* (μηχανή). Pois, como escreveu o poeta Antífon, e de fato é assim: ‘Pela técnica dominamos onde somos conquistados pela natureza’ (τέχνη γὰρ κρατοῦμεν, ὧν φύσει νικώμεθα). Desse tipo, são aqueles em que os menores dominam os maiores, e as coisas que possuem um peso leve movem pesos pesados, e todos esses esquemas semelhantes relativos ao que denominamos problemas mecânicos.” (ARISTOTLE, *Mechanical problems*, 847a, 14-21, p. 330-331, tradução livre e modificada do inglês com base no grego).

Na mentalidade grega em geral, que se manifesta nessa passagem, mesmo a máxima potência da técnica apenas a faz prevalecer sobre a natureza numa aporia ou dificuldade específica decorrente dos obstáculos em se produzir, com mecanismos simples ou mais complexos, causas que contornem os efeitos contrários da natureza aos fins que o intelecto visiona como serventia. Mas o autor deixa claro que a natureza é a *força maior*, não a técnica, que possui *força menor*. O que a técnica faz é produzir com artifícios uma dominação local (num *onde*, num τόπος, um lugar determinado ou ambiente particular). Essa dominação *tópica* ou *restrita* é sinal da incapacidade da dominação global ou universal do saber técnico sobre a natureza, inclusive porque a atividade de teorização sobre o saber da técnica, no mundo antigo, jamais chega a concluir um sistema que conseguisse explicar por detalhes a construção e o funcionamento das máquinas e mecanismos, de sorte que a teoria apenas desenvolve-se em formulação de princípios gerais, sem jamais se aproximar das dificuldades práticas que apenas são resolvidas pelo saber prático que se desenvolve na experiência empírica. Não podendo se traduzir em saber teórico, a prática demiúrgica da construção e o funcionamento desses mecanismos encerra toda a produção técnica na ordem daquilo que é, nos detalhes reais, inexplicável (valendo isso para a técnica em geral). Por isso a produção da técnica conservará sempre a aura de algo taumatúrgico, obra que se produz, a despeito dos saberes que se domina, pela influência de uma causalidade maravilhosa. O maravilhoso só vem a ser pelo agenciamento de uma potência demônica agindo na produção técnica. Assim, o humano não responde senão pelo pleno domínio parcial do poder técnico, que requer, para que se realize plenamente, o influxo de uma *força maior*, que novamente nos remete à esfera da *phýsis* permeada pelo demônico e pelo divino. Nesse sentido, nenhum artesão, engenheiro ou arquiteto

O caldeirão de toda essa circunstância minará as possibilidades de restauração da *khôra*. Intransplantável e irreplicável, esse metalugar vê-se exaurido em sua dinamicidade através dos sucessivos empreendimentos em vão para se realizar sua acoplagem aos desígnios e vicissitudes dos tempos modernos. Se outrora a fabricação da verdade se regulava pela dinâmica teleológica de automoção da natureza, agora o imperativo de superpotenciação técnica do epistêmico desregula-se dessa ordem natural, estabelecendo o dinamismo do controle como princípio de manufatura da verdade. A inacoplagem é o efeito da inadequação ortográfica da capacidade regulativa diante das exigências de desempenho de controle e submissão sobre o real.

Dentre as condições metafísicas para essa incongruência, uma das principais é a que havíamos bosquejado acima, por linhas gerais, como desgaste da *apotýposis khórica*, terminologia que jamais aparece em Platão, mas que nos é lícito importar do tratado *Do sublime*, de Longino, para iluminar a atuação da *khôra* em modelação do sensível¹⁴⁰. Útero tipográfico de impressão do real,

produz nada sem uma mínima benção da potência heféstica ou de algum outro deus. O homem antigo está longe de se ver, mesmo sob a égide da mecânica aristotélica, como o senhor da técnica que domina e subjuga a natureza. Até o verso do poeta Antífon, citado por Aristóteles, parece guardar essa tensão, conservando algum grau de modéstia. De fato, o verso *τέχνη γὰρ κρατούμεν, ὧν φύσει νικώμεθα* pode ser traduzido como: *Pela técnica dominamos onde somos conquistados pela natureza*. Mas também (caso invertêssemos a ordem da oração e assumindo que o ὧν pudesse ser o complemento verbal tanto do verbo κρατέω, dominar, quanto de νικάω, vencer, conquistar, não precisando ser repetido por razões métricas e de sonoridade): *Somos conquistados pela natureza lá onde dominamos pela técnica*. Poderíamos finalmente retraduzir, revertendo à ordem original: *Onde dominamos pela técnica, aí somos conquistados pela natureza*. A frase, assim, guardaria uma reversibilidade que implica numa ambivalência presente na emulação de forças entre *tékhnē* e *phýsis*. Essa ambivalência é uma concepção completamente antimoderna, pois reconhece os limites estreitos da dominação técnica.

¹⁴⁰ Em Platão o verbo ἀποτυπώω (*imprimir*) aparece num passo significativo do *Timeu*: “Ele [o demiurgo] completou o mundo *imprimindo-o* de acordo com a natureza do paradigma.” (*op.cit.*, 39e, p. 114, tradução modificada; em grego: τοῦτο δὴ τὸ κατάλοιπον ἀπηργάζετο αὐτοῦ πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν.)” Nesse sentido, a atuação poético-mimética da *khôra* – enquanto suporte de impressão, ἐκμαγεῖον – é uma espécie de ἀποτύπωσις (*apotipose*, *impressão*): produção tipográfica não apenas de similaridades, mas também de diferenciações e singularidades, como dissemos antes. A *apotipose* demiúrgica do *Timeu*, em Platão, é, em certa medida, equivalente à de Longino, pois a produção do mundo, com base na visão do inteligível sobre a matéria plástica do sensível, é da ordem de um agenciamento poético que produz o mundo como expressão sublime e espantosa da beleza extasiante do ser – e por isso taumatúrgica, conferindo ao pleroma cósmico a semblância de ser imagem sensível do inteligível, de o mundo, pois, ser constituído como expressão viva do ser. Em Longino, a μίμησις requerida da ficção literária nunca pode ser simples imitação de objetos, temas, figuras, formas, métodos, estruturas ou nada do tipo. O sublime não se permite replicar, sua força prolifera-se por ressonâncias. Longino assim se exprime: “A imitação não é um roubo; mas é como uma *impressão que plasma e produz* belos caracteres. (ἔστιν δ’ οὐ κλοπὴ τὸ πρᾶγμα, ἀλλ’ ὡς ἀπὸ καλῶν ἠθῶν ἢ πλάσματος ἢ δημιουργημάτων ἀποτύπωσις.)” (LONGINO, *Do sublime*, XIII, 4, p. 66 – tradução modificada) A *apotipose* do sublime não é transferência de algo prévio, transplantado de um lugar para outro, por isso não é um roubo. A impressão que plasma o sublime é a produção abrupta do imprevisível e do

seguindo os princípios e essências paradigmáticas do plano inteligível, a *khôra* só é capaz de plasmar e executar o real enquanto o manto plasmático tem o poder de absorver a carga energética e participativa transmitida, através do agenciamento demiúrgico, do plano inteligível para sua superfície. Mas se o *quantum*, o volume total, das singularidades do mundo efetivo ultrapassa a medida de absorção ou impressibilidade da *khôra*, resulta dessa incongruência um colapso tipográfico devido à ineficácia de se modular o sensível como impressão do inteligível. A *apotýpōsis* é a atuação de uma força modulativa do suporte de impressão, a própria performance poética de composição do real; contudo, diante do panorama de rupturas epocais da modernidade, ela é metafisicamente deficitária. A uberdade *khórica* é apta a ser fecundada por arquétipos e modulações eidéticos – por isso que, de alguma forma, a realização da *khôra*, como se este útero se assemelhasse à forja da metalurgia heféstica, é sempre uma produção zoográfica: gestação e procriação de simulacros vivos e imagéticos, âmbito simulacional que expurga “para fora” do domínio tipográfico a contingência e o que não se figura sem a impressão mínima de traços paradigmáticos. A ruptura com o eidético de caráter suprassensível resultará, destarte, em gangrena desse útero vertido para produzir o real sob o efeito de agenciamentos demiúrgicos. O plano translúcido e imóvel do ser implode diante do turbilhão das contingências que parecem agora exercer força de atração centrípeta na impressão caótica do devir.

A fim de municiar-se de poder e de controle sobre as intempéries do devir e do mundo, urdirá que a era moderna forje para seu espírito um novo metalugar, no qual se possa se encarnar um constructo de agenciamentos e modulações – esse constructo, que é um autômato conceitual, só pode ser gerado mediante a

taumatúrgico na obra de arte ou nos discursos. O sublime reproduz-se de obra em obra através de uma transferência de poder e potência de impressão: é a mesma força que opera a impressão, mas não realiza nenhum procedimento tipográfico previamente estabelecido, a não ser produzindo, no próprio ato de impressão, os belos caracteres que dão expressão ao sublime. A apotipose em Longino seria, portanto, a transferência da carga energética de uma experiência entusiástica para um novo suporte de impressão: a aparição irreproduzível da criação. Nessa *impressão* (ἀποτύπωσις), o fantástico é a produção inaudita que paradoxalmente lança luz e dá voz ao inefável: “O admirável é sempre o *paradoxal*. (θαυμαστὸν δ’ ὅμως αἰεὶ τὸ παράδοξον.)” (*Idem, ibidem*, XXXV, 5, p. 276 – tradução modificada) Quer dizer, a impressão do sublime é a experiência pungente de uma paradoxalidade que, suspendendo o quiasma entre razão e loucura, estado de sobriedade e estado de demência, realidade e ilusão, manifesta o resplendor do fantástico na paixão do inesperado e do assombro, sendo similar ao instante do êxtase súbito que se produz no arrebatamento da visão noética na experiência platônica da verdade. A paradoxalidade taumatúrgica em Longino é a emergência, na obra de arte, da hiperpotência ficcional de criação artística, a qual é conatural à criação cosmopoética feita pela própria natureza. A obra de arte sublime é a criação demiúrgica que irrompe das mãos do artista num instante único e indizível.

instalação de um novo domínio de eclosão. Longe de constituir uma restauração, a refundação moderna da *khôra* é, paradoxalmente, originação de um metalugar inaudito que abole a *khôra*; sua arquitetônica nova predispõe e propicia o metalugar para a conversão do manancial das singularidades e das contingências em matéria-prima e fonte de energia para dispositivos de controle, organização e ordenamento. A passagem da regulação ao controle, transposição da ortografia do abrupto para a aniquilação da abruptão, só se efetua numa reviravolta mortal.

Feliz quem pôde conhecer das coisas as causas / e que subjogou
a seus pés todo o medo e o inexorável destino, / bem como o
estrondo do ávido Aqueronte (*Felix qui potuit rerum
cognoscere causas / atque metus omnis et inexorabile fatum /
subiecit pedibus strepitumque Acherontis auari*)¹⁴¹

As palavras de Virgílio encaixam perfeitamente nessa conturbação por que passou a gestação da modernidade, como se a vida imitasse a arte. Em face às aporias e urgências epocais, as inclinações desse espírito que se incubava para a gestação de um arsenal epistêmico direcionado para o controle ocasiona rompimento com a *apotýpsis*, subvertendo as relações de força. Não é fortuitamente que selecionamos essa passagem das *Geórgicas*, um poema composto de elegias bucólicas, para pensar a concepção da *khôra* moderna, mas precisamente porque Pascal faz-lhe citação num passo de seus *Pensamentos* quando pondera acerca da falência da razão da metafísica clássica, calcada sobre a noção de substância, quanto à sua capacidade de conquistar através das pesquisas o conhecimento e a verdade: “Cumpro, pois, acabá-la [a razão metafísica]. E, após ter examinado suas forças em seus efeitos, reconhecê-las em si mesmas; vejamos se tem algumas possibilidades de apreender a verdade.”¹⁴² A alma da razão metafísica, impotente para a apreensão da nova feição da realidade, necessitará ser decomposta; suas forças, contudo, só serão devidamente restauradas e reconfiguradas pelo exame de seus efeitos, quer dizer, a partir de suas produções e atividades. Os efeitos produtivos serão as chaves para desvendar as causas ocultas que compõem o real – a produção da efetividade funciona como nova medida para averiguação de apreensão da verdade. O real passa a ser a adequação às produções do intelecto, abandonando de vez a noção de que o intelecto se corrige e se adéqua à substancialidade dos seres.

¹⁴¹ Tradução nossa em consulta à edição: VIRGÍLIO, *Geórgicas*, II, vv.490-494, s/p.

¹⁴² PASCAL, *Pensamentos*, II, 73, p. 57.

A felicidade do conhecimento da causa das coisas advirá, portanto, da atitude de observação da realidade, mas mediante realizações técnicas em sincronia com descobertas epistêmicas. O *amor fati* cede por fim ao *odium fati*: o ódio que abrolha dessa mudança radical de disposição anímica é simultaneamente direcionado para o *fatum* do destino, que dispõe a ordem do *factum*, relativa aos fatos, à estruturação factual da realidade. Esse ódio mortal ao *fatum/factum* é a recusa de delimitações à potência heféstica e à sua liberdade produtiva, força, pois, instalada no âmago do espírito moderno, e a repulsa pela ideia de que haja na natureza um poder de todo indômito à natureza e ao arbítrio humanos. Pisar ou calcar os pés sobre o destino inexorável é a *hiperbasia* (para nos exprimirmos em termos hesiódicos) suprema das forças humanas. Essa *hýbris* incomensurável é a realização do se apoderar das causas constitutivas do real realizando-se no domínio do que é em si mesmo inexorável, mas que diante dos poderes hipernaturais *se desinexorabiliza*, isto é, se desfaz sua inexorabilidade ao ser assujeitada subjazendo aos desígnios humanos. A subjacência do medo é também o assujeitamento do *páthos* ou afecção que impede, no caso, o avanço, o progresso nas empreitadas epistemológicas diante das forças descomunais da natureza – é, portanto, o controle sobre o medo que agencia a passagem do amor, cifra da passividade, ao ódio que é ativação plena e irrefreável das potências que subjagam o atual. Assujeitar a avidez estrondosa do Aqueronte significa, por sua vez, subjugar as forças do maximamente irrefreável – a tendência entrópica do real ao declínio, à ruína, ao não-ser... O Aqueronte é, com efeito, na mitologia greco-romana o rio pelo qual se atravessa do mundo dos viventes para o Hades, símbolo, destarte, da transposição do plano do ser para o não-ser. Esse fluxo, portanto, ligado à morte, é o perpétuo movimento de voracidade destrutiva do devir conduzindo tudo à degeneração. A irrefreabilidade desse lúgubre manancial, o Aqueronte, é o que, por natureza, escapa ao controle e ao arbítrio humano. Mapeando, em linguagem mítica, a geografia escatológica onde a fonte da força aquerônica jorra e se instala, Platão oferece indícios para compreensão de sua natureza:

Há muitas outras correntes grandes e do mais variado aspecto, porém nessa multidão de rios há quatro, particularmente, dos quais o maior e mais afastado do centro (τὸ μὲν μέγιστον καὶ ἐξωτάτω ῥέον), denominado Oceano (Ὠκεανός), circunda a terra inteira (περὶ κύκλῳ). Defronte desde e em sentido

contrário deflui o Aqueronte (τούτου δὲ καταντικρὸν καὶ ἐναντίως ῥέων Ἀχέρων), que além de atravessar muitas regiões desertas (ἐρήμων τε τόπων), corre por baixo da terra até alcançar a Lago Aquerúsia (ὕπὸ γῆν ῥέων εἰς τὴν λίμνην ἀφικνεῖται τὴν Ἀχερουσιάδα), para onde vão as almas das multidões que expiraram [...].¹⁴³

Oceano e Aqueronte são forças antagônicas de composição do real e da vida – a realidade do todo referida à cartografia circular que abarca o mundo inteiro, em cujo centro habitam as almas das multidões que são deportadas para a extremidade do mundo após a morte. Ao margear e circundar o mundo inteiro, a corrente do Oceano assume a imagem da força de produção do real: o processo ininterrupto de criação do devir, cujo circuito é a geração contínua da realidade num fluxo de surgimentos, transformações, mutações, alterações, em que nada permanece a não ser sob a condição realizar-se nesse mundo diferencialmente a cada instante, sendo o mundo e o tempo massas oceânicas em mutação constante. Situando-se na borda do mundo, o oceano é a ciclogênese que borda a tessitura do mundo no fluir perpétuo do tempo, é o retorno eterno da metamorfose que cria a vida sem interrupções. Contudo, essa potência poética de geração é antagonizada, em constituição do real, pela potência aquerônica de degeneração. O oceano é o de *potência máxima* (τὸ μέγιστον) e a mais onibrangente por ser *a mais extrema* ou *excêntrica* (ἐξωτάτω); portanto, não há força ou poder que transgrida seus limites ou medidas. O Aqueronte, por seu turno, é descrito como o rio que flui defronte e circula na direção oposta do Oceano: quer dizer, objacente à força intensa e gerativa do devir, há uma força destrutiva que corre em sentido contrário, como se ao movimento do devir afluísse em paralelo o movimento negativo de *desvir*, que desvirtua os entes da participação no mundo do ser. Se a vida haure as energias do devir, é da força antitética que provém a aniquilação – mesmo se a aniquilação do ser repouse na condição de permanecer como alma ou espectro da vida, talvez porque, sob perspectiva da forma de vida humana, βίος, a alma humana possua intensidade *kairológica* o suficiente para aspirar, ainda que

¹⁴³ PLATÃO, *Fédon*, 112e-113a, p. 200-201. Modificamos ligeiramente a tradução com base no original presente na edição bilingue consultada: τὰ μὲν οὖν δὴ ἄλλα πολλά τε καὶ μεγάλα καὶ παντοδαπὰ ρεύματά ἐστι: τυγχάνει δ' ἄρα ὄντα ἐν τούτοις τοῖς πολλοῖς τέτταρ' ἄττα ρεύματα, ὧν τὸ μὲν μέγιστον καὶ ἐξωτάτω ῥέον περὶ κύκλῳ ὁ καλούμενος Ὀκεανός ἐστιν, τούτου δὲ καταντικρὸν καὶ ἐναντίως ῥέων Ἀχέρων, ὃς δι' ἐρήμων τε τόπων ῥεῖ ἄλλων καὶ δὴ καὶ ὑπὸ γῆν ῥέων εἰς τὴν λίμνην ἀφικνεῖται τὴν Ἀχερουσιάδα, οὗ αἱ τῶν τετελευτηκότων ψυχαὶ τῶν πολλῶν ἀφικνοῦνται [...].

etereamente, à vida após a morte, como um espectro cuja conservação procederia da intensidade da vida.

A plenitude da ciclogênese da natureza, portanto, constitui-se de forças contrárias complementares de criação e aniquilação, vida e morte. Complementaridade, entretanto, que não deve ser tomada apenas como elemento tético e antiético na produção da síntese que é o mundo; antes, a ciclogênese dessa dupla circularidade é abrupção do tempo como emergência da correlação entre as duas forças contrárias, como se o tempo fosse a irrupção de um intercâmbio constante entre fluxo e contrafluxo, sinergia em que a força aquerônica influi, afluindo, na força oceânica e vice-versa: é nessa sinergia constante a gênese da totalidade e das singularidades se realiza na estampa do tempo, onde os instantes são escritos na água.

Esse trânsito duplo da devenida é a ciclogênese cujo fluxo percorre a matriz do real. O antagonismo extremado entre as duas forças, que poderíamos dizer, recorrendo ao ideário heraclítico, conectadas pela sinapse que origina um raio que atravessa o uno e o múltiplo no fluxo do todo, é o efeito de uma ruptura metafísica – em Platão, com o nascimento da *khôra*, na modernidade com a refundação de um metalugar inaudito. Onde há relação de *obversão*¹⁴⁴ – explicando, de se configurar como o verso e o anverso de uma única realização –, o olhar metafísico – municiado pelo poder e conhecimento sobre as causas do ser, o que abrirá um campo e potencialidades técnicas – cindirá a ciclogênese do real em oposições. Para coligar a interpretação da passagem de Virgílio, citada por Pascal em perspectiva da gênese da alma epistemológica da modernidade, com a de Platão, recordemos o *insight* de Nietzsche sobre o espírito de vingança como configuração patológica que responde pela genealogia da metafísica “Em não poder o tempo retroceder é que se concentra a sua raiva. ‘O que foi’: assim que se

¹⁴⁴ Na Lógica, a obversão é uma operação de inferência imediata em que se realiza a conversão de uma proposição típica numa proposição obversa, que é sua equivalente, de modo que uma afirmativa terá uma negativa equivalente e vice-versa (por exemplo, para a afirmativa “Todo S é P”, haverá a possibilidade de se convertê-la na negativa “Nenhum S é não-P”). Escolhemos, contudo, esse termo obversão para evitarmos – quando nos aprofundarmos adiante nas considerações sobre a tragédia goethiana *Fausto* e em pensadores modernos – a ideia de que na formação da mente moderna impere uma contraposição de forças como elementos contraditórios, pois a voracidade impetuosa da subjetividade e a potência da negatividade que atravessa e estimula seus desejos e suas vontades, apesar da existência de conflitos e tensões antagônicas entre estes dois polos, constituem, visceralmente conectados, a possibilitação da conversão, graças à negatividade mesma que lhe é obversa, da singularidade da razão na expressão máxima do absoluto.

chama a pedra que a vontade não pode remover.”¹⁴⁵ O *páthos* que impulsiona a vingança tem como *objeção* (no sentido de se colocar *defronte de*) a incontornabilidade do devir, com a sua inexpugnável ação temporal de declínio dos seres, com a condição de que todas as coisas, afinal, tenham de sofrer o destino entrópico resultante de uma luta perpétua entre as forças que compõe o devir. A vingança é um arranjo que se constitui sob a forma de planejamentos que direciona uma patologia irruptiva que parece ser espontânea: o ódio à inexorabilidade do destino, de que o Aqueronte é o símile. A metafísica platônica criara um metalugar em cuja superfície instersticial, a natureza hiperurânica do ser, fluem o devir e o declínio. Mas, uma vez exaurida através das eras essa configuração do espírito de vingança, e demonstrada sua inabilidade e impotência diante da incotornabilidade do devir e da multiplicidade da contingência, caberá à modernidade reforjar o espírito de vingança com uma nova matéria-prima.

A ressurreição desse espírito requer nova cisão com a obversão, a qual, fomentada, antes, pelo hausto de domínio sobre a inexorabilidade, imporá um regime de *objacência* – e talvez aqui encontremos uma das pré-condições fundamentais a partir da quais o pensamento moderno se estrutura para a composição objetificante dos fenômenos como realidades manipuláveis e controláveis. Antes da objetificação, a *objacência* que cinde o devir: nessa contraposição a razão, se irrigando das forças oceânicas, se constitui, no âmbito de uma voragem que antecede à eventuação do metalugar da modernidade (ou seja, numa fase ainda anterior, transcendentemente e não cronologicamente, à refundação do metalugar) como a potência criativa que sorve o fluxo da potência produtiva e criativa, encarnando-se como *extremidade* de uma nova ciclogênese. A razão se instalará como a borda limítrofe que excentricamente – evadindo-se à centralidade e obstruindo, com giros e acelerações, sua localização – se bordará o epicentro de fundação dos novos tempos e da realidade inteira. É por um *odium fati* que o espírito de vingança, outrora se ativando para domínio contemplativo sobre o mundo, agora se transmuda, reagenciando seu arsenal, para ativar forças epistêmicas em vista da dominação plena sobre a efetividade real, instituindo-se como princípio que sobrevém em governo máximo possível de sua faticidade.

¹⁴⁵ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, p. 183.

Posicionado à objacência do manancial epistêmico da razão modernidade, as forças aquerônticas serão – desligadas peremptoriamente do poder gerativo do devir – desfiguradas: sua natureza sofre a transformação de um deserto aquático, interface de cataclismo sobre a qual se desenha o horror do vácuo à razão onivoraz. A expressão *máxima felicidade*, de Virgílio, corresponderia à situação moderna de, conhecendo a fundo as causas absconditas que propulsionam o devir, dominar tais forças e impor-lhe desígnios mesmo àqueles poderes que se contrapõe como máximo obstáculo. Contudo, para que se realize a passagem da razão ao apoderamento pleno sobre as forças aquerônticas, será preciso que a razão mesma se tergiverse na força contrária à sua disposição criativa. Precisamente porque é inviável o apoderamento unilateral – a unilateralidade é sinônimo de deficiência quanto à capacidade de apropriação, vide como que unilaterizando-se em favor do ser e da unicidade a metafísica jamais foi capaz de apropriar-se da multiplicidade do devir. É então que a quebra da *obversão*, instituindo a razão epistêmica e o mundo como realidades objacentes, em que a razão é a borda que constitui o mundo, desse estado de coisas irromperá, num segundo momento, uma auto-obversão da razão. De símile das forças oceânicas, ela também se instituirá como símile do aquerôntico: apropriando-se do criativo e do destrutivo simultaneamente ela constitui-se como princípio ciclogênico de potenciação absoluta sobre a qual a própria realidade, nos esquemas modernos, se instaurará. Este será o fundo ontológico que abrirá, lá nas zonas limítrofes da borda do real, a fenda entre o mundo e o vazio, a discreta diferença entre *sendo* e *nada* – e dessa ruptura a negatividade emergirá como nova interface do abrupto.

Nessa dialética transmundana, a negatividade (constructo de auto-obversão da metafísica), ainda em estágio de concepção em um útero que até então queremos deixar inominado, mostra-se nessa absorção violenta dupla do devir, transmutando-se em duplo símile, oceânico e aquerôntico. Nessa auto-obversão o se apoderar das forças aquerônticas é se apropriar das forças oceânicas e vice-versa. Diante das adversidades do curso natural, a negatividade desse espírito de vingança age sob a compulsão voraz de um ódio ao destino decompondo a *phýsis* e, portanto, a própria natureza do tempo, de seu ritmo e de suas potencialidades. Decomposição que é uma nova recomposição: a inexorabilidade do Aqueronte se desmantela, porque agora o devir foi drenado e canalizado, virtualmente, para

seguir o fluxo de automoção de uma nova inexorabilidade, a da razão. Desfazer a inexorabilidade com o domínio das causas é transformar o campo da contingência em zona de controle – e nesse sentido virtualmente, apropriando-se da potência oceânica do devir, fazer o aquerôntico mover-se em fluxo contrário ao seu contrafluxo originário – a reflúcia do refluir é a forma ciclogênica da dominação.

Exaurindo a inexorabilidade da vida a subjetividade nascente se constituirá na inexorabilidade subversiva. Aqueronticamente o espírito moderno se assenhora das forças oceânicas do devir, subvertendo-as. Como símile das forças oceânicas, esse poder se municia de uma torrente de produtividade criativa, graças aos domínios epistêmicos sobre a natureza, tornando-se epicentro e extremidade de ativação da realidade; por outro lado, como símile das forças aquerônticas, o espírito de vingança mergulha nas profundezas telúricas da aniquilação, retroagindo o *irretroagível*, mergulhando suas águas nas regiões do nada e do não-ser, regiões subctônicas, abaixo da terra, atravessando, pois, zonas ermas, e emergindo delas como negatividade que hiperpotencia seu poder criativo. Instaurando-se como dupla corrente de abarca o real, o grão de areia do pensamento humano abarca virtualmente a totalidade refundando-a num inédito pleroma. Em movimento de fluxo e refluxo, a subjetividade há de se urdir numa sinergia palindrômica de dominação: efetuando o real no ir e revir de sua própria ciclogênese auto-obversante. Será nessa transgressão universal que o espírito moderno se batiza nas águas do niilismo absoluto, se hiperpotenciando como eterno retorno das forças cosmogônicas. O divino transcendente – o Deus teológico que antes devorara o mundo por séculos –, mesmo que ainda não à luz dos tempos, morre afogado nessas novas águas oceânicas da subjetividade. A razão moderna emerge das regiões subterrâneas como princípio de controle antictônico: o fluxo da subjetividade desertificando a terra para subjugar a natureza ao controle, hausto que aspira, ainda inconscientemente, ao poder heféstico – e é nesse poder que haverá de plenificar a enteléquia vingativa que tanto obseda.

2.2 Apocatástase fáustica

Orquestramos imagens e conceitos à guisa de uma colcha de retalhos, e o motivo é sermos impulsionados por intuições turbilhonantes que gravitam ao redor da reparturição do metalugar. Gostaríamos, entretanto, de compor um quadro mais orgânico desses entrelaçamentos – e procurando viabilizar a realização de uma composição ideográfica abrangendo as multiplicidades da formação de uma era inteira, valemo-nos de lançar mão da obra da poesia moderna que tentou sintetizar artisticamente o espírito dessa época, o *Fausto*, tragédia escrita ao longo de mais de seis décadas por Goethe.

O *Fausto* é por excelência a tragédia da formação do espírito da modernidade. Num espaço de poucas páginas é impossível esmiuçar a obra, contudo, dado nosso intento, rastreamos os principais componentes desse processo formativo exibindo-os de forma panorâmica.

Saltando sobre os eventos e cenas introdutórias, nas quais se incluem a apresentação de Mefistófeles e sua aposta com Deus pela alma de Fausto, seguindo o argumento inicial do livro de *Jó*, Fausto encontra-se na cena inaugural do ato primeiro, batizada de *Noite*, enclausurado num recinto de uma atmosfera opressora de estilo gótico, que o situa no período medieval, mergulhado em angústias por se ver refém de todo um cabedal de conhecimentos acumulado durante toda a sua vida, baseado nos estudos de filosofia, medicina, jurisprudência, teologia e alquimia, cifras de uma epistemologia calcada sobre o suporte da transcendência que é absolutamente ineficaz diante dos mistérios da vida que flui janela afora. Ao invocar, graças aos domínios arcanos sobre os elementos, o espírito da Terra, este gênio provocativamente chama Fausto de *Übermensch* (*super-homem, além-do-homem...*), cuja ironia assenta sobre o fato de Fausto fugir e se esconder de medo diante desta aparição. Fausto arroga ser seu igual, mas sua condição é a de um verme contorcido de pavor diante do poder do gênio – em grego tomaríamos esse gênio por um *dáimon*. Há elementos suficientes para relacionar com Nietzsche, pela correlação automática e óbvia com o *Übermensch* nietzschiano, tanto pela figura de Fausto quanto pela do *espírito da terra* (pois a “enteléquia” do super-homem de Nietzsche é, transgredindo as fronteiras do que se definiu como humano, se consumir como o sentido da

terra¹⁴⁶, com a anulação da transcendência e a aniquilação da vontade de verdade, acontecimento que, por consequência, dissolve a aparência e os valores da metafísica, e em seu lugar institui sobre a face da terra a vontade de poder como nova obversão de transmutação dos valores). A falta de domínio sobre o medo – recordamos aqui a passagem supramencionada das *Geórgicas* de Virgílio – representa a impotência da metafísica do saber fáustico diante da potência absoluta e titânica da Terra, *o infinito que circunda o mundo*¹⁴⁷, uma força oceânica de ciclogênese da vida e da realidade. Esse gênio da ação e da pulsão da vida que flui, ondula, urde e liga a natureza e o tempo num tear milenário¹⁴⁸ recusa-lhe a condição de igualdade e de que Fausto, que se diz à imagem da deidade, seja realmente um com ele, apesar de seus afãs – com efeito, a aparição insinuará que Fausto é uno com outro espírito, o de Mefistófeles que ainda se esconde nas trevas do quarto. O espectro da terra é o símile da *phýsis*, em face da qual a vã sabedoria metafísica fáustica, advinda dos arcanos conhecimentos transcendentais, parece ser absolutamente impotente. Encerrado na noite escura da metafísica, sem contato com a vida exuberante que flui lá fora, Fausto é a encarnação desse espírito humano em estágio avançado de decrepitude, que sofre do mal do distanciamento com o devir, enfermidade mortal que atinge sua vontade de saber e de poder agravando-se com o processo de gradativa decomposição com o curso do tempo, com a degeneração da própria clausura onde esteve encerrado para dominar arcanos que se revelaram impotentes para conhecer a vida e o mundo. Nessa clausura *khórica* o espírito de vingança da metafísica sofre da enfermidade que o incapacita para a ação, seu único excipiente farmacológico advirá da potência mefistofélica que ainda se elide nas sombras. O que o impede, no fim da cena, de recorrer ao suicídio como expediente à perda das forças anímicas e à sua impotência são cantos litúrgicos celebrando a festividade da ressurreição: mas longe de ser um indício de fé cristã, na realidade, é a

¹⁴⁶ O paralelo de Nietzsche com Fausto se dá pela aspiração inicial deste em transgredir os limites do saber, do poder e da condição humanas, e nessa transgressão se tornar, nas palavras desafiadoras do espírito da terra, o *Übermensch*, apesar de ainda se encontrar aquém da força do espírito que o faz contorcer-se de medo. Essa cena da tragédia encontra eco nas palavras de Zaratustra: “O super-homem (*Übermensch*) é o sentido da terra (*Sinn der Erde*). Assim fale a vossa vontade: possa o super-homem tornar-se o sentido da terra.” (NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*. Prólogo de Zaratustra, p. 15) Em Goethe e em Nietzsche prevalece a ideia de uma emulação da vontade daquele que quer ser além do homem para que esta potência se meça com as forças da terra – e, em tornando-se a sua medida, converter-se na medida do próprio devir.

¹⁴⁷ GOETHE, *Fausto I*, v. 510, p. 67.

¹⁴⁸ *Idem, ibidem*, v. 501-509, p. 66-67.

reativação provisória na alma de Fausto, esse espírito marcado pelo hausto que visa, inconscientemente, aos dons prometeicos (a saber, o domínio técnico e a esperança), da esperança súbita pela aurora de sua própria ressurreição: a refundação de sua força ciclogênica.

A terceira cena, passada novamente no gabinete de estudo de Fausto, é emblemática pela prefiguração de sua transformação, que é um processo gradual que se cumprirá ao longo de toda a tragédia. O protagonista investe em cena tempo e esforços na tradução das palavras que abrem o Evangelho de João, ícone da confluência do espírito helênico com o judaico em formação da essência cristã – escrito onde o Messias se converte em *lógos* divino. O gesto de tradução é aqui um retornar nos tempos aos instantes iniciais de ignição que originou o próprio espírito fáustico que ora jaz sob os escombros de um metalugar em ruínas. Retornando, Fausto anela despertar a fagulha que possa incendiar a ressurreição do seu espírito e a refundação dos seus domínios: esse movimento de retorno que visa a ativação de novas potências ontológicas de devir é a prefiguração da apocatástase fáustica, refundação da auto-obversão do espírito moderno num metalugar inaudito.

Nessa cena os diversos testes de tradução do verso inicial do Evangelho de João (no original Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, convencionalmente traduzido, seguindo a *Vulgata* de São Jerônimo, para *No princípio era o Verbo – In principio erat Verbum*) são ao mesmo tempo prefigurações das etapas de formação do espírito de Fausto ao longo da tragédia e sua autocalibração, posicionando seus desejos e anelos em direção da meta última da ação, como se nesse gesto Fausto posicionasse verbalmente sua alma para uma enteléquia que só há de cumprir no futuro mediante a potência farmacológica de Mefisto. Ensaçando traduções diferentes para o *lógos* divino – emblema em que a cristologia messiânica, que aponta para a ressurreição que faz ressurgir das cinzas da morte e da ação do tempo as ruínas do corpo, se imiscui à arqueologia *khórica* na qual se funda o pensamento metafísico – Fausto galga através das traduções apropriando-se delas como se o exercício de tradução realizasse o ato autofágico de absorção de sua enteléquia devorando a imagem de si mesmo traduzida nesse espelho textual que revela a imagem de seu devir. Fausto em primeiro lugar flexiona o *lógos* em *Wort*, *palavra*, *verbum*, vocábulo que remete à estância arqueológica do pensamento

metafísico exprimindo a matéria linguística de onde emerge a razão. Esta tradução habitual lhe conturba a alma, impelindo-o em busca de outra tradução: *Sinn*, *sentido*, *direção*, *direcionamento*, palavra carregada significado teológico – esta flexão do *lógos* em sentido é reverberação prefigurativa da primeira etapa de formação do espírito fáustico, quando, depois de estabelecer o pacto com Mefistófeles, Fausto, encarnação do *lógos*, há de descobrir em Gretchen o sentido ou o direcionamento para onde aponta a pulsão arqueológica de seu espírito. Contudo, não sendo o sentido a força que opera e cria, é necessário flexionar o *lógos* novamente: *Kraft*, *poder*, *força*, *capacidade*, flexão que estabelece para o direcionamento do *lógos* um princípio teleológico, uma enteléquia a que deve mirar – na peça, será a figura de Helena a enteléquia que servirá de propulsão ao espírito fáustico em sua busca da ressurreição ou restauração da antiguidade como meta suprema da modernidade. No entanto, a retificação teleológica do espírito é insuficiente – e será de todo impossível, pois posteriormente Helena e os tempos antigos hão de se evanescer para sempre diante de Fausto –, afinal, se pensarmos aqui para além da ortografia *khórica*, será mister transpor os umbrais teleológicos e compor para o *lógos*, no espelho da tradução, a flexão exata que lhe permita apropriar-se de sua potência abscôndita: o poder heféstico da ação produtiva. Desta forma, Fausto traduz o verso de João para *No princípio era a Ação*, transportando a ação para a posição arqueológica de ciclogênese do mundo e da realidade antes dos tempos – a ação, auto-obversão da potência criativa com a negatividade, como o absoluto que instaura o real em puro plano de ação transcendental, desde a eternidade. A palavra para ação é *Tat*: o agir puro e livre para a realização, vocábulo germânico proveniente do verbo *tun*, ação de fazer, *realizar*, *produzir*, *fabricar*... A ação pura é transladada à gênese absoluta do ser e do devir.

Delineia-se aqui um esquema de pretertransmutação de Fausto (a ser performaticamente concretizada ou efetivada ao longo da tragédia e cuja apoteose se cumprirá na segunda parte) – prefiguração que é uma propedêutica virtual de inclinação de sua potência à efetuação futura de si mesmo como símile do *Übermensch* em nova composição do espírito da terra, em emergência de uma nova *phýsis* sob o domínio do poder heféstico. O esquema segue, em resumo, os respectivos passos: *prófase*, em que a razão metafísica (de caráter originariamente

demiúrgico e teológico instituído na tradição platônico-cristã) em retrospectiva de sua origem retorna à ignição do *lógos*, fixado no metalugar da ortografia que com o poder do conceito-palavra estabelece a ciclogênese do real na arqueologia de princípios, agenciamentos e causalidades; *écfase*, estágio em que a razão, desterrando a *khôra* metafísica e, como consequência, abjurando da constituição da realidade, se lança em extrusão de si mesma – autoalienação – em direção ao mundo da vida, obsedando de forma inconsciente, em inquietude irrefreável, um novo receptáculo de incubação, mas cujo não-lugar provisoriamente será ocupado por Gretchen (a quem Fausto, por processos de catexia, para nos exprimirmos em ideias freudianas, investirá a energia erótica pela *khôra* nessa figura inocente e infantil, que é como um simulacro de Beatriz da *Divina Comédia*, objeto do amor de Dante); *telófase*, etapa em que exaurida as energias de Gretchen, a razão fáustica se recompõe sob a meta suprema de ir à fonte originária de sua entelêquia, materializada por Helena, cujo poder e encanto absorve suas energias até explodirem, mergulhando nas forças telúricas de onde há de emergir, após a morte trágica de Eufóron, produto das núpcias de Fausto com Helena; de regresso aos tempos modernos, hiperpotencializado nesta última fase, a qual podemos designar como *metáfase*, que constitui o instante de metamorfose do herói trágico em representação alegórica da razão moderna como subjetividade municiada do poder heféstico com a força mefistotélica da negatividade, operação que conclui a metástase de refundação do metalugar.

É no exato *preterinstante* – com preterinstante queremos insinuar não o instante da realização mas sua prefiguração encriptada em figuras e símbolos – de transmutação virtual do *lógos* em ação, na terceira cena, que surge das trevas Mefistófeles *defronte* Fausto, se instalando como força aquerôntica de fluxo antitético que há de impulsionar o espírito oceânico de Fausto sempre avante, sob o intento de verificar os limites de sua expansividade e progressão e, assim, submeter-lhe ao seu domínio. Mefistófeles é a potência de auto-obversão que realiza a declinação de Fausto para fora do confinamento da *khôra* metafísica em ruínas, a fim de que se lance ao mundo na jornada inconsciente em busca da refundação *khórica*. As palavras com que Mefistófeles se apresenta a Fausto exprimem bem sua identificação plena com a negatividade aquerôntica:

Mefistófeles:
O Gênio sou que sempre nega!

E com razão; tudo o que vem a ser
 É digno só de perecer;
 Seria, pois, melhor, nada vir a ser mais.
 Por isso, tudo a que chamais
 De destruição, pecado, o mal,
 Meu elemento é, integral.¹⁴⁹

O demônio com que a razão metafísica concretiza um pacto é o gênio ou *dáimon* da negatividade, força aquerôntica sem a qual a composição moderna do real – o mundo – não pode ser plasmada. A ignição da potência fáustica para criação só se efetua na mediação obversiva de propulsão negativa – esse poder da negatividade mefistofélica é que vai revigorar suas forças e energias, rejuvenescendo o corpo, dimensão em que a razão se encarna para excursionar pelo mundo afora no afã silencioso e intempestivo de refundação de domínios sobre o devir. Sem o agenciamento de Mefistófeles – seus poderes mágicos e sobrenaturais como excipientes que revigoram Fausto – o herói estaria condenado ao excídio junto com a *khôra* do seu gabinete de estudo, cuja arquitetura gótica, caracterizada pelas ogivas, é sinal da tessitura de estilo transcendente da metafísica *khórica*.

É, portanto, Mefisto quem abruptamente assomando das trevas desvela ao espírito fáustico um horizonte de potencialidades a serem exploradas, hiperpotência que subjaz como potência latente no âmago de Fausto, mas que ainda não se ativou por estar enclausurado num domínio restrigente. Sob o declínio da deidade metafísica, Mefisto impulsiona a razão fáustica para o mundo. Nisso há, como dissemos, a obversão de Mefistófeles como força defluente de oposição acelera e faz avançar o fluxo oceânico de Fausto para o mundo, fazendo suas forças e energias transbordarem para além dos limites, circundando o mundo, absorvendo-o em seus desejos e anéritos. Do declínio à declinação: é como se nas entranhas existenciais de Fausto, pela mediação obversiva de uma negatividade que expande sua potência, os átomos que compõe o manancial de seu poder resistissem à queda, como se, revigorados por excursões que transpõe as superfícies e eras do mundo, esses átomos se potencializassem para dominação sobre a inexorabilidade, num movimento infinito de um *clínamen* de abrupção de um novo metalugar, de onde a subjetividade fáustica eclode transsubstanciada. Nessa transsubstanciação, a subjetividade instala na auto-obversão do duplo

¹⁴⁹ GOETHE, *Fausto I*, vv. 1338-1444, p. 119.

Fausto-Mefisto a consumação de uma transbordância ciclópica que deseja, inconscientemente, converter suas energias em poderio tecnoepistêmico. Este *clínamen* é, em primeira instância, uma *παρέγκλισις*¹⁵⁰: quer dizer, a efetuação de uma declinação que cinde, em forças antagônicas mas paralelas e complementares, a metafísica na obversão de forças antagônicas; e em segunda instância, a declinação procedente da metáfase de emergência fáustica como força de domínio sobre o devir. “Somos livres no um, no dois, porém, escravos”¹⁵¹, nas palavras de Mefistófeles. Eis, pois, que dessa luta entre forças contrárias realiza-se a sinergia de uma nova ciclogênese do mundo. Enquanto díade que fende tais forças em oposição, não liberdade, mas escravidão ou subjugo ao curso do mundo; mas na unicidade da convergência obversiva a liberdade é a vitória sobre a inexorabilidade com a instauração, subsequente, da supremacia de um espectro inaudito de domínio e possibilidade de realizações. Esse evento novo de dupla declinação é as primícias da metacorese começando pela apocatástase da subjetividade que transbustancia a *phýsis* em nova composição cartográfica a ser explorada.

Sob o véu do pacto, a apocatástase de ignição de novos tempos encontra-se, pois, ainda em fase inicial. Da prófase à écfase – estágio que ocupa toda a primeira parte da tragédia – a catexia que fixará Gretchen como representação dos desejos mais profundos de Fausto consistiria, antes, num processo inconsciente de autoilusão imprescindível ao ímpeto fáustico para a liberação de sua energia, provocando sua incidência sobre a realidade. A figura da jovem pueril e virgem, vestígio embrionário do Eterno-feminino cuja apoteose concluirá a tragédia, figura como a idealização típica que o espírito romântico engendra da natureza. A

¹⁵⁰ Fazemos aqui um jogo de palavras entre duas definições da escola atomística para um mesmo acontecimento, a declinação do átomo – movimento que consiste no desvio de sua trajetória natural de queda no vazio: embora mínimo, esse desvio é responsável pelo choque entre os átomos, sem o que não haveria mundo/realidade e o domínio da liberdade. Com efeito, remonta-se aos primeiros seguidores da filosofia epicurista o termo *παρέγκλισις*, enquanto Lucrécio cunhou, em seu *De rerum natura*, o conhecido *clínamen*, forjado poeticamente com vistas à acomodação métrica. O jogo de palavras que tecemos acima apela a este nome duplo da *declinatio* (conforme a tradução latina) para explorar a ideia de que a declinação é simultaneamente um evento uno e dual: do desvio de um átomo, dois, que até então caíam em queda livre em paralelo ao infinito, se colidem, ambos sofrendo com o choque desvios de suas trajetórias. Desse duplo desvio se proliferarão infinitas colisões em efeito dominó, de forma que a singularidade do real se cria na proliferação de múltiplas colisões geradas a partir daquela (hipotética) dual colisão primígena. Essa colisão entre a força fáustica e a mefistotélica é o *clínamen* que dará início ao evento de um novo metalugar.

¹⁵¹ GOETHE, *Fausto I*, v. 1412, p. 124.

plena satisfação com a vida, objeto da aposta com Mefistófeles e meta última da consciência de Fausto, é a princípio vislumbrada quando enfim se consuma o ato sexual com Gretchen. No entanto, em nenhum momento o protagonista aproximou-se de fato à plenitude; isto porque, no fundo, a pulsão que impele o herói não é passível de se materializar numa realidade determinada ou representação – como um buraco negro voraz, o desejo fáustico exaure as energias de Gretchen, sendo impelido para novos horizontes. Pela ótica da apocatástase, o plano da ação que sucede no *Fausto I* mostra que o herói, embevecendo-se do *phármakon* do rejuvenescimento mediante expedientes mágicos ministrados por Mefistófeles, faz o fluxo do tempo retroceder, fluir em movimento contrário – e é precisamente aí que se dá a assimilação de sua força – originariamente vertida para a criação – pelo aquerôntico, como se a tragédia de Fausto fosse que suas ações surtiram efeitos contrários, destrutivos, aniquilando completamente a dignidade e lucidez de sua amada, que chega ao ponto de afogar o filho. As ações de Fausto se tornam, no espelho dos efeitos, símiles de Mefistófeles, em seu poder de arruição e aniquilação, pura negatividade.

A segunda parte da tragédia enceta com Fausto revirando-se em sono inquieto pelo destino de Gretchen. Espíritos benéficos dessa região amena, que contrasta com seu estado de ânimo em ebulição devido à culpa, vêm ao seu encontro aspergir em sua fronte o orvalho do *Léthes*, rio do esquecimento que integra a cartografia escatológica grega. Dissipando-lhe as inquietações do passado realiza-se em sua alma a predisposição para a passagem à fase seguinte, a *telófase*, marcada pela catexia que então fixará em Helena, materialização dos ideais e valores da cultura helênica. Esse instante de restauração das forças é uma verdadeira reordenação na alma de Fausto – um refluxo que reativará suas energias em direção contrária às aquerônticas, novamente direcionando-as à produção. No entanto, a restauração é mais do que isso, pois no instante da ação desse restauro realiza-se o evento da aurora: Fausto, despertando do sono letárgico, como que renasce com o nascer do sol, acontecimento que, o revigorando com a vida pulsante de novo hausto à máxima existência, recobrando a esperança, mas sem, contudo, poder olhar o sol diretamente com seus olhos. Direciona, então, o olhar à terra, subindo os olhos para as cascatas a fim de olhar

os nascentes raios solares através de um arco multicolor – reflexo ou espelho no qual a vida enfim é apreendida.

Esta cena se enquadra numa profunda ruptura. O *intervalo* entre a primeira e a segunda partes da tragédia é marcado por um espaço de tempo – indeterminado cronologicamente – de fundo *aiônico* (eventivo), quer dizer, relativo à duração de uma ciclogênese que possui um teor virtualmente epocal. Fausto é a alegoria do *Aion* da formação da subjetividade moderna. Na primeira parte encena-se a dupla tragédia da aniquilação da vida de Gretchen e da consumação de Fausto como consciência infeliz, com a perda irreparável da representação que lhe prometia o absoluto. Ainda que como manifestação da vida efervescente e juvenil do mundo moderno, revestida do romantismo, sobre a figura de Gretchen pairava ainda uma aura residual da metafísica, como se aos olhos de Fausto se divisasse resquícios da antiga *khôra*, no que tange à materialização da verdade, *alétheia*, na encarnação de sua beleza – o que despontava como esperança para a ressurreição de seu intelecto de natureza hiperurânica. Mas, na segunda parte, o orvalho do *Léthes* ocultará de seu espírito esses antigos traços metafísicos. Diante de um sol nascente impossível de ser mirado diretamente, transmuta-se-lhe a alma: neste exato momento a vida figura no espelho das águas correntes que caem sobre a terra, prefiguração da consciência monádica, estância a partir da qual se abre a visão e a posse do mundo, bem como as frestas que, no reflexo do fluxo de pensamento, no cerne da constituição da subjetividade, lhe franqueia a visualização dos raios solares da verdade. O pulso de sua existência agora irmana-se ao tecido cromático do mundo numa única efusão abrupta de vida fluindo na tela da consciência.

A telófase, fase que marca os três primeiros atos da segunda parte tragédia, abrange uma multiplicidade de eventos. A entrada de Mefistófeles e Fausto no palácio do imperador, colocando-se ambos ao seu serviço, assinalará de vez a entrada do espírito fáustico nas engrenagens da máquina do mundo. Numa das cenas do primeiro ato, de tom carnavalesco-alegórico, Fausto, para satisfazer ao imperador, recorre a efeitos mágicos, produzidos pela técnica, de explosões e incêndios, de potencial emprego bélico. Sob a máscara de Pluto – deus que simboliza a riqueza proveniente da forja metalúrgica das moedas e que, nascido de Deméter, está ligado às forças telúricas geradoras dos metais –, Fausto realiza tais

sortilégios piroclásticos diante do imperador, o qual adentra em cena fantasiado do *grande Pã* – e nisso veremos adiante a recomposição ou refundação *deste* que representa *o pleroma do mundo*, cuja morte havia sido anunciada na Antiguidade num texto de Plutarco. Nesse momento, Mefistófeles aproveitará a agitação produzida pelos artifícios de Fausto para recolher a assinatura do imperador, que se encontrava em estado de transe, e pôr em funcionamento o plano de criação do “papel-moeda fantasma”¹⁵² (dinheiro, cifra de agenciamento do capital) que expandirá exponencialmente as riquezas e o poderio do império, o que no quarto ato há de, após desencadear um processo de inflação descontrolada, ocasionar uma cisão do império em dois, deflagrando a guerra civil entre as forças do imperador contra as do anti-imperador. Durante o estágio inicial do primeiro ato, Fausto já se encontra imbuído da força heféstica, mas não ainda na plenitude do agir puro e irrestrito, em consumação deste poder enquanto inexorabilidade que compõe a *phýsis* em ciclogênese heféstica, mas, antes, metabolizado no interior de uma dinâmica de direcionamento teleológico, que se concretiza na figura de Helena.

O estágio terminal, a *metáfase*, obedece a um processo de construção deveras complexo e amplo, abarcando a totalidade do *Fausto II* por se realizar em momentos-chaves na telófase. Ambas, telófase e metáfase, perfazem um arco de transformação do herói trágico naquele que encarnará o espírito de sua era, resultando, por fim, em Fausto como a personificação da potência heféstica que mobiliza um campo múltiplo de saberes epistêmicos e técnicos convergindo para a transformação do mundo e da natureza com fins civilizatórios. No quarto ato, graças à aplicação bélica de inovações tecnológicas trazidas por Fausto, sob a regência de Mefistófeles, o imperador pôde conservar seu império. Aqui se patenteia como o poder de destruição, associado ao aquerôntico, reverte-se em força de manutenção do poder. No ato final, em gratidão, Fausto recebe do imperador vastas áreas costeiras que serão sujeitas à incomensurável obra de drenagem, consumação final do espírito fáustico na *hýbris* de transformar regiões marinhas inteiras em solo firme e cultivável com o emprego de um imenso maquinário. Realizando a ascensão da era das máquinas, Fausto conclui seu

¹⁵² GOETHE, *Fausto II*, v. 6198, p. 146.

itinerário trágico como símbolo do domínio das forças do progresso da civilização sobre a natureza, força de transposição dos tempos para a era das máquinas.

A drenagem do mar é a imagem da dominação plena sobre o oceânico, a força devenida e originária em cujo curso cíclico perfaz-se o mundo e a vida, excedendo as fronteiras do mar e da terra, convertendo-se em força pura e inexorável de drenagem, em cujas águas auto-obversivas afluem e defluem a destruição e a criação em gênese de uma era nova era. A tragédia do herói reverte-se na afirmação plena de seu poder de controle e programação sobre as forças e intempéries do destino, as quais, encarnadas por Mefistófeles, procuram condenar-lhe ao inferno com a oferta de um momento de plena satisfação. Mas esse instante jamais se realiza. Justamente a voracidade do espírito fáustico, constituindo-se em imperativo absoluto por novas criações e transformações, que se constituirá *deus ex machina* imanente que lhe ministrará o excipiente da salvação contra as forças aquerônticas da natureza e do devir.

A apoteose da ascensão de Fausto às regiões celestiais, no final da tragédia, é, antes de tudo, uma urdidura alegórica de sua plenificação como força de controle que se eleva sobre o mundo da vida, se transplantando aos fundamentos de originação do ser. Não é a alma de Fausto que se salva, mas sim, alegoricamente, o agir puro e irrestrito que penetra nos recônditos metafísicos estabelecendo-se como força de ativação ciclogênica do real. As figuras ali inseridas na cena final são estritamente entidades simbólicas, compondo um quadro sinótico que extraterritorializa o plano dos acontecimentos cênicos para uma zona de alegorização que traduz, através dos elementos figurativos, a plenificação da apocatástase fáustica no evento de consumação metafísica do todo. Esta cena final é, digamos assim, uma espécie de renderização do pleroma da ciclogênese moderna. Este hiperurânio simbólico, nessa cena final designada como *Furnas montanhosas*, não é senão a transladação da metafísica para as entranhas do próprio mundo, a consumação plena de seu plano de imanência que agencia a totalidade fenomênica mediante a enteléquia do ato puro de produção heféstica. Ao ingressar nas furnas montanhosas, símile do real, a potência fáustica se transubstancia numa força heféstica marcada pela autodeclinação de sua força em obversão que funda, em seu desdobramento, a negatividade. Desta fundação obversiva advém a voracidade do domínio infinito e irrestrito que transforma as

furnas montanhosas do mundo na forja heféstica que há de produzir a natureza como plasma de pura indeterminação funcionando como matéria-prima a seus desejos e imperativos. A enteléquia fáustica é o fator principal de ignição de um novo pleroma: a apocatástase do real em força pura de produção e controle sob um novo metalugar. A cena inicia com um coro de anacoretas cantando no ermo – e aqui os *anacoretas*, habitantes dos desertos *khóricos* que pertencem à era antiga, dão voz ao deserto do real que sofreu a drenagem para dentro dos domínios fáusticos. Os versos finais do coro místico revelam os traços mais cruciais dessa transmutação pleromática do mundo dentro de um útero inaudito:

Tudo que é efêmero
É somente analogia.
A privação
Aqui é o Evento.
O inefável
Aqui se efetua.
O Eterno-feminino
Nos atrai a si.¹⁵³

É sob o espelho dos símbolos e das alegorias, pertencentes ao espectro da efemeridade, que a analogia de uma urdidura *metaepocal*, o relâmpago da eternidade, é vislumbrada, num jogo de luzes e sombras. O analógico neste passo é a cifra daquilo que urdirá o tecido cromático do real em superação da esquiagrafia pela qual se desenha o espírito fáustico. O arco da tragédia de Goethe é a parábola esquiográfica da irrupção intempestiva, paradoxal e abrupta através da qual a trajetória do herói trágico representa a gestação do pleroma moderno. A enteléquia fáustica, por seu turno, é a obversão da esquiagrafia no espaço imaterial da subjetividade, zona de hiperpotenciação do sujeito para a apropriação do poder heféstico, refundando tal poder no plano absoluto de uma negatividade inexorável. O espelho turvo da vida torna-se translúcido naquilo que abriga o poder heféstico. O pleroma moderno é a apocatástase de composição dúplice do *Evento (Ereignis)*: por um lado, o ímpeto oceânico de um poderio técnico hipostasiado à ciclogênese da vida; por outro, a aquerôntica dimensão da privação, cuja interface é negatividade. O Evento é o metalugar do uno que se esconde sob a superfície dessa borda dupla que abarca e circunda metafisicamente

¹⁵³ GOETHE, *Fausto II*, vv. 12.104-12.111, p. 650-652. Modificamos a tradução com base no original: *Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichnis; / Das Unzulängliche, / Hier wird's Ereignis; / Das Unbeschreibliche, / Hier ist's getan; / Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan.* (GOETHE, *Faust*, II, vv. 12.104-12.111, p.351)

o mundo. Esse *aqui* de eventuação do Evento, porém, não é lugar nenhum: não se territorializa, não se localiza, não é espaço... antes, é o metalugar de um *aqui* anômalo e paradoxal onde se realiza a plenificação de onde abruptamente emerge o constructo pleromático. O pleroma é a tessitura que irrompe dos átrios absconditos desse Evento. E sua duplicidade, a que nos referimos, é a díade fáustico-mefistotélica: composição obversiva de forças sobre as quais se realiza a configuração plasmática do real.

A tração que exerce o Eterno-feminino sobre essa díade é a chave para desvendar o mistério da voracidade infinita. Essa força gravitacional que – extraindo – atrai para cima é uma subversão do motor imóvel aristotélico, hipóstase metafísica da *khôra* platônica. Na qualidade de propulsão teleológica do devir, o motor imóvel era conceitualmente uma composição que ortografava o real atraindo cada ente – ao ativar no mundo a dinâmica do cinética da passagem da potência à realização – à sua identidade formal. Essa força era a de ativação da substancialidade como matriz metafísica do mundo. Em Goethe, o motor imóvel é decomposto da substancialidade: não é a forma que é ato puro que ativa o real, mas sim é o ato puro amórfico e indeterminado que dinamiza o ser em puro devir, recompondo a natureza dos seres em metamorfoses constantes. Sob o sol desse útero eterno há sempre a mudança e a diferença, a impossibilidade radical da permanência – e, por conseguinte, da ortografia. Desligado da transcendência hiperurânica do divino – a figura do pai ou capital metafísico primordial, seja a tessitura das ideias, seja o poder arquitetônico do demiurgo –, o Eterno-feminino – este misterioso receptáculo no qual se fertiliza a negatividade – é a zona de impressão que produz o real no útero de uma privação absoluta, privação, aliás, tripla: porque é o domínio de erupção da negatividade; porque é a ausência total de determinação; e, por fim, porque se constitui como força de atração infinita, causando à subjetividade fáustica uma fúria insaciável de transcendência de fronteiras mediante realizações contínuas.

Essa feminilidade privativa realiza, no fundo, a declinação que transubstancia a *natureza naturante* em energia de produção imanente às forjas telúricas da enteléquia de matriz tecnológica. A força fáustica, componente da díade, é um dos hemisférios do pleroma. A composição pleromática, contudo, há de apresentar uma quebra que marca sua privação. O pleroma é, sob a perspectiva

da privação, antipleromático – quer dizer, a interface eventiva da modernidade carregará consigo o estigma da incompletude. Essa incompletude pertence à natureza da voracidade do metalugar eterno que a produz, mas constitui-se também com a quebra da *sizígia* entre os dois polos da díade. *Sizígia*¹⁵⁴ aqui seria a dupla complementaridade que compõe o pleroma na ruptura de auto-obversão: ruptura, em primeira instância, dado o constructo do agenciamento fáustico se efetuar em confluência dissonante com o mefistofélico. A quebra originária com a *sizígia* de formação pleromática constitui a negatividade, num movimento de fluxos e contrafluxos em luta com o devir, numa incompletude. A *sizígia* fáustica será desenhada na própria ausência de *sizígia*, como se os liames fáusticos estivessem conectados com a aniquilação da completude e, incluso, de si mesmos. Dessa impossibilitação da formação de uma *sizígia*, resulta a efetuação do pleroma da modernidade numa voracidade infinita que aniquila e recria mundos. Mefistófeles integra a *sizígia* imarcescível que conecta Fausto ao nada aniquilador. Da *sizígia* com o nada aquerôntico de Mefistófeles, o fluxo fáustico do devir é canalizado para Gretchen, depois para Helena e, finalmente, para a

¹⁵⁴ O termo *sizígia* (em grego, συζυγία, *união, conjugação, complementaridade*) é um conceito da literatura gnóstica cristã valentiniana. Segundo essa vertente do gnosticismo, as emanações divinas acontecem em hipóstases chamadas *aeons*, que descendem hierarquicamente da unidade monádica (a eterna substância divina) para formar o pleroma cósmico do mundo espiritual e material. Os *aeons*, contudo, só emanam em pares, sendo uma emanação do gênero masculino e a outra do feminino, o que estabelece entre eles um vínculo de união conjugal, pois constituem forças complementares indissociáveis, formando, assim, um casal. Essa relação matrimonial entre os *aeons* chama-se *sizígia* (p.ex.: a *sizígia* das emanações *Profundidade/Silêncio; Mente/Verdade; Logos/Vida; Homem/Igreja* etc.). Importamos aqui essa ideia para pensar como essa pulsão voraz de Fausto – símbolo do *aeon* moderno –, que o arrasta, a princípio, a seguir em busca da plena consumação do seu espírito numa relação amorosa (com Gretchen no *Fausto I*, com Helena no *Fausto II*), jamais encontra realmente satisfação, que é matéria da aposta entre Deus e Mefistófeles. Ao contrário das expectativas de Mefistófeles, esse instante de completude jamais acontece no amor ou no prazer, o que demonstra que o espírito fáustico provoca uma ruptura com a necessidade da *sizígia* na formação do espírito moderno, ao constituir-se a si mesmo pelo desejo irreplicável que devora o real com uma voracidade infinita aniquiladora de mundos. Nesse sentido, o *aeon* fáustico do sujeito moderno é um espírito de ruptura com toda e qualquer *sizígia* e, por isso, jamais poderia consumir relação com a *natureza* a não ser dominando-a e exaurindo suas forças. Se projetarmos essa noção de *sizígia* para a relação familiar metafórica entre os gêneros supremos no *Timeu* – ser, *khôra* e devir –, o ser é o *pai* que, em plena complementaridade com a *khôra*, a mãe, gera o filho pleromático, que é o mundo ou devir. Essa “*sizígia*” platônica é quebrada com a virulência impetuosa da razão moderna em consumir-se a si mesma no absoluto, dominando a plenitude das forças da natureza e do devir. A ascensão de Fausto ao Eterno Feminino, âmbito da privação, não representa nenhuma *sizígia* com uma força heterogênea que lhe impusesse medidas e limites. É, antes, a apoteose imanente da enteléquia fáustica consumando sua onivoracidade irreplicável no útero do absoluto. O mundo ou pleroma fáustico só *se satisfaz* e *se salva* com a constante drenagem insaciável das forças ciclogênicas do oceano. São as máquinas – como próteses fáusticas dominando a natureza – as únicas emanações industriais que completam seu espírito, prevalecendo sobre o *espírito da terra* que o desafiara e o humilhara lá na primeira cena da tragédia.

drenagem das forças oceânicas. Há nessa escala um *crescendo* em tríplice fulguração sizígia que, no fim, culminará no símile do Eterno-feminino enleando em visão extática a força indômita da subjetividade que tanto atraiu para si. No entanto, esse útero de atração infinita e irrequieta não representa a consumação mística de uma sizígia de plenificação do ímpeto fáustico. Antes, é a *eventuação* inefável da radical privação: o hiato absoluto, a falta, a ausência... Tudo isso forma criptogramas analógicos sob os quais se esconde o metalugar ainda inominado do pleroma moderno. A apoteose final da enteléquia fáustica representa, antes, a transmutação desta em força *ciclogênica* de composição do real. O Eterno-feminino é o simulacro da assimilação das potências infinitas da subjetividade moderna ao útero do novo metalugar.

Mas de que modo nessa apocatástase se constitui a refundação do metalugar?

Esse *Evento* realiza-se desde o começo da segunda parte da tragédia. A quarta cena no Palatinado Imperial, ainda no primeiro ato, ambientada numa galeria obscura, constituirá o momento primígeno da metamorfose de Fausto na ciclogênese do mundo e dos tempos modernos – instante da apocatástase ainda em estágio de latência. Para agradecer o imperador com a visão daquela que encarna a beleza (a saber, Helena), sob as orientações de Mefistófeles, Fausto desce à cavidade ardente e esfumaçada do enigmático reino das Mães, divindades ctônicas guardiães dos mistérios, resgatando o *tripé ardente*, graças ao qual a se produzirá em cena posterior a aparição de Helena diante do imperador e da corte, consumindo de êxtase as forças de Fausto.

O instante da submersão de Fausto no âmbito abscôndito e inefável no reino das Mães representa o plano de fundo de um novo *exáiphnes* de revelação do metalugar, que, o acolhendo em seu útero, dar-lhe-á à luz em sua plenitude *aiônica*, quando de lá emergir de regresso, como manancial auto-obversivo da subjetividade. As Mães encarnariam, pois, as guardiãs do metalugar *khórico*, descritas com assombro por Mefistófeles como deidades ignotas à humanidade, mantenedoras do reino subterrâneo de supremo arcano (*Geheimnis*, *segredo* ou *mistério*) que não se situa em nenhum *Lugar (Ort)* ou *Tempo (Zeit)*; são deidades que não podem nem mesmo ser nomeadas pelas forças demoníacas: para ingressar em seu domínio inexplorável e inexorável não há nenhuma via, pois este domínio

é o próprio *impérvio*, o metalugar terrível do vazio privado de extensão e duração.¹⁵⁵

A simbologia dessa cena é uma composição complexa, entremeada por um conjunto de referências extratextuais obscuras, dentre as quais se destacam dois componentes simbólicos complementares: as *Mães* e o *tripé*. Em diálogo com Eckermann, Goethe faz alusão a uma passagem de Plutarco como a fonte de inspiração para a criação das *Mães*¹⁵⁶. No texto, que se chama *Vida de Marcelo*, Plutarco narra um episódio ocorrido na cidade Engyium, na Sicília, no qual havia um templo antigo, erigido pelos cretenses, dedicado a divindades denominadas de *Mães*, local também onde Odisseu, herói da múltipla astúcia propenso à inventividade, teria, em honra às deusas, consagrado lanças e elmos de bronze. Há pelo menos quatro ingredientes que precisam ser enfatizados nesse relato: a antiguidade das *Mães* remonta a eras arcaicas e imemoráveis, escapando ao espectro de qualquer medida temporal; a fama do lugar advém precisamente da epifania¹⁵⁷ das *Mães*; os laços entre Odisseu e as *Mães*, o herói que, pilotando seu navio, navega até às extremidades do mundo e àquelas que representam o útero da terra; e, por fim, a localização do templo em solo siciliano, território vulcânico, parece apontar para um vínculo essencial entre tais divindades e a atividade vulcânica – isto é, a união de forças geradoras com forças destrutivas, cuja erupção destrutiva do magma, contudo, criam-se novos solos e territórios.

Entretanto, essas referências que pairam sobre as *Mães* fáusticas precisam ser complementadas pela figura do tripé, que, por sua vez, remete a outro livro de Plutarco, *Da obsolescência dos oráculos*. O tema principal da obra gira em torno da perplexidade diante da exiguidade dos oráculos à época de Plutarco e da busca de elucidação do que ocasiona esse declínio. Dentre as diversas hipóteses aventadas a que ganha mais vulto seria a de que a causa seria uma espécie de fuga

¹⁵⁵ Cf. GOETHE, *Fausto*, vv. 6.173-6.305, pp.145-154.

¹⁵⁶ ECKERMANN, *Conversações com Goethe*, p. 336.

¹⁵⁷ “Há uma cidade da Sicília chamada Engyium, não grande, mas de origem arcaica e famosa pela *epifania* de deusas, que são chamadas de *Mães*. Diz-se que seu templo foi construído pelos cretenses, e algumas lanças apareceram lá, bem como capacetes de bronze; alguns deles tinham a inscrição do nome de Meriones, e outros o de Ulisses (isto é, Odisseu), que os havia consagrado às deusas.” Traduzimos do inglês em cotejo com o texto grego: πόλις ἐστὶ τῆς Σικελίας Ἐγγύϊον οὐ μεγάλη, ἀρχαία δὲ πάνυ καὶ διὰ θεῶν ἐπιφανεῖαν ἔνδοξος, ἃς καλοῦσι ματέρας, ἴδρυμα λέγεται Κρητῶν γενέσθαι τὸ ἱερόν· καὶ λόγχας τινὰς ἐδείκνυσαν καὶ κράνη χαλκᾶ, τὰ μὲν ἔχοντα Μηριόνου, τὰ δὲ Οὐλίξου, τουτέστιν Ὀδυσσεύως, ἐπιγραφάς, ἀνατεθεικότων ταῖς θεαῖς. (PLUTARCH, *Marcellus*, 20, 2-3, p. 488-489)

dos *dáimones*. Essas extraordinárias entidades que, na qualidade de espíritos semidivinos e supramortais, povoam a zona de interstício entre o plano mortal e o imortal, realizando a permutação de influência e comunicação entre ambas as esferas. A despotenciação do mundo ao poder divino seria uma consequência imediata do abandono desses seres que originariamente atuariam e performariam a lacuna ontológica mediante uma multiplicidade de agenciamentos. Sendo a atuação do oráculo sinal da fertilização divina no mundo, o arrefecimento desta atividade no tempo presente suscita o pressentimento de um processo temível de desolação que incide e avança sobre o real, como se as forças oceânicas da natureza, até então governadas ou dirigidas pela atuação demônica do divino, se decompussem em forças de aniquilação, destruindo e desintegrando em ritmo célere a realidade, caracterizando a atualidade pelo declínio que precede a devastação futura do mundo: “na próxima era, creio, haverá obscurecimentos e abolições das *potências* [agenciamentos] divinatórias”¹⁵⁸. É na atmosfera desse declínio avassalador de um deserto avançando sobre a face da terra que figurará então a narrativa sobre a morte do grande Pã. A história¹⁵⁹, conta um dos personagens de Plutarco, foi testemunhada pelo gramático Epitherses, o qual embarcou, em viagem para a Itália, num navio que carregava um grande contingente de passageiros. Cessando o vento, o navio atracou na ilha de Paxi, e, certa noite, enquanto a maioria da tripulação ainda estava acordada bebendo vinho após a refeição, *subitamente* (ἐξαίφνης) ouviu-se uma voz misteriosa vindo do mar e em alto tom, causando *perplexidade e admiração* (θαυμάζειν) em todos ao clamar pelo nome de Thamous, o *piloto* (κυβερνήτης), de origem egípcia, do navio, cujo nome não era conhecido por todos da tripulação. Duas vezes sendo chamado, não respondeu, mas na terceira se prontificou, ao que a voz misteriosa lhe anunciou em comando: “Quando vieres em sentido oposto a Palodes, anuncie que o grande Pã está morto.”¹⁶⁰ Deliberando todos atônitos se deveriam ou não passar adiante a mensagem, Thamous reflete e decide passá-la conquanto soprasse de novo uma brisa que propiciasse a viagem, o que acontece. Após atravessar o

¹⁵⁸ PLUTARCO, *The obsolescence of oracles*, IX, 414d, pp. 374-375. Traduzimos do inglês: “[...] *I think, that in the next period there are dimmings and abolitions of the prophetic agencies* [...] (οὗτω μαντικῶν οἶμαι δυνάμεων σκοτώσεις ἐτέρας καὶ ἀναιρέσεις εἶναι)”.
¹⁵⁹ Resumimos a narrativa por paráfrase. Para conferir a narrativa completa, vide: PLUTARCO, *The obsolescence of oracles*, XVII, 419b-e, pp. 400-403.

¹⁶⁰ *Idem, ibidem*, XVII, 419c, pp. 400-401. Traduzimos do inglês: “[...] *When you come opposite to Palodes, announce that Great Pan is dead.* (ὀπόταν γένη κατὰ τὸ Παλῶδες, ἀπάγγελον ὅτι Πᾶν ὁ μέγας τέθνηκε.)”

mar, chegam a Palodes e, cessando a brisa e as ondas, Thamous proclama à cidade a morte do grande Pã. Antes que terminasse a sentença, houve gritos de lamentações que se espalharam por toda parte. A história repercutiu em Roma, o centro do Império, sendo Thamous conduzido até o imperador Tibério César, que se convenceu da veracidade da palavra. Os eruditos, através de estudos e especulações, chegaram à conjectura de ser o grande Pã filho de Hermes e Penélope.

Esse mito foi amiúde interpretado, nos séculos seguintes de consolidação da hegemonia cristã, como o declínio do paganismo sob o augúrio da primavera do cristianismo nascente, sendo o grande Pã uma espécie de símbolo da reunião total da multiplicidade de deuses adorados pelos pagãos, interpretados até mesmo como forças demoníacas¹⁶¹. Descartando essa espúria exegese teológica, resta-nos ainda, sem sombra de dúvida, a necessidade de enxergamos nisso uma acurada visão dos tempos a partir dos sinais que indicam um declínio, até porque, em certo sentido, diante da falência generalizada da atividade oracular mundo afora, o texto de Plutarco é movido pelo ímpeto de tecer, por meio de mitos e hipóteses, uma decifração desse mistério da ausência ou afastamento dos deuses – e, nesse sentido, a obra de Plutarco é um esforço especulativo descomunal de se transformar em oráculo que anuncia e se põe a desvendar o enigma de um arrefecimento eventual por que atravessa, mesmo incôscio disso.

Colocando em suspenso o paralelo automático que faríamos entre a morte desse grande Pã e a morte de Deus em Nietzsche, irrompe, ao determo-nos no texto de Plutarco, um manancial de elementos que compõe sua narrativa. O contexto geral é o do declínio do oráculo como prenúncio de um galopante processo de destruição que conduz o mundo à era da catástrofe e da aniquilação – na qual se consuma o obscurecimento do real e o eclipse do divino. É um gramático que testemunha e que conta a história, o que nos faz pensar que nessa viagem de navio há uma tecedura complexa de imagens e figuras que reverberam nos símiles. Esse *gramático*¹⁶² é, de algum modo, a linguagem e a escrita

¹⁶¹ Cf. EUSEBIUS, *Die Praeparatio Evangelica*, V, 17, 7-8, p. 254.

¹⁶² Retomaremos mais detidamente a interpretação dessa lenda no próximo capítulo. A relação com o pensamento e a escrita é essencial, da mesma forma não há como se furtar à relação com o mito de Platão sobre o surgimento da escrita (aliás, o texto de Plutarco *Da obsolescência dos oráculos* dialoga com o pensamento platônico todo momento). O gramático, que narra a história, remete à escrita como homem de letras (γραμματική τέχνη, *a arte da escrita* ou *gramática*). O

embarcando na nau da metafísica que voga sobre a superfície do mar como a nau de Odisseu e como a segunda navegação platônica, numa viagem, porém, que não chega ao seu *télos* – seja sua origem, a casa, seja sua meta. Finda o dia, o sol do hiperurânio já não mais raia no horizonte, em densa noite, como se, com o cessar dos ventos, cessasse também a duração do tempo; do nada, uma voz absolutamente misteriosa e anônima clama pelo nome da figura cibernética do piloto, cuja origem egípcia coincide também com a origem da própria linguagem escrita, com os signos em cuja moldura o pensamento metafísico ousou por séculos e séculos compor um quadro sinótico que capturasse e enquadrasse o real no espectro da inteligibilidade. Todavia, do meio dessa noite sem tempo, *de abrupto e subitamente* (ἐξαίφνης), a voz anônima exige o anúncio de que Thamous, ao navegar de volta, anuncie que o grande Pã está morto. O grande Pã não é outro senão a cibernética do real dentro da plasticidade uterina da *khôra* platônica, que na modernidade sofrerá finalmente o excídio da aniquilação. O último fôlego que a *phýsis* concede à embarcação de Thamous é o retorno à origem a fim de anunciar às multidões e ao imperador que a grande totalidade, o pleroma, o grande Todo cósmico, Pã, está morto. O real restará desintegrado porque a *khôra* sofre a fulminação de um excídio aniquilador. Essa voz anônima anunciasse talvez menos a indigência da atualidade do império romano do que o

personagem Thamous, aqui o piloto do navio (κυβερνήτης) de origem egípcia, remete ao deus egípcio Thamous (de nome Amon), que segundo o famoso mito do *Fedro*, era o faraó governante do Egito quando Theut, um *dáimon* identificado com a figura de Hermes (segundo as palavras de Sócrates), inventa a escrita e vai oferecê-la ao faraó, que é o pai do *lógos* (*linguagem, razão, discurso, sentido...*), como miraculoso remédio (φάρμακος) contra o esquecimento; contudo, aos olhos de Thamous, o *remédio* da escrita é um grande *veneno* contra a memória e o saber, pois os homens passariam a dispensar para o suporte da escrita os cuidados que deveriam voltar para suas almas com o exercício constante da atividade intelectual. O mito platônico narra, portanto, o risco que a escrita oferece à potência do *lógos* e do *nôus*, pois a força da linguagem e do pensamento passam a se transferir às letras que são signos mudos e sem vida, arrefecendo-se o poder vivo de memorização, reflexão dialética, intuição que desvela a verdade... (Cf. PLATÃO, *Fedro*, 274c-275b, pp.181-183.) Entre o Thamous platônico e o Thamous plutarquiano há, portanto, uma série de conexões viscerais, mas também profundas diferenças. Sem querer esgotar nada – e tomando exclusivamente a perspectiva do excídio da *khôra* – parece que, em Plutarco, Thamous, ao perder o lugar divino de faraó e desligar-se, pois, desses tempos míticos do longínquo instante do surgimento da escrita, agora se tornou, na qualidade de aventureiro que empreende suas odisséias mundo afora, o piloto que conduz o navio do pensamento e da linguagem explorando as dimensões cartográficas do ser e do devir pelos mares e oceanos da escrita. Ele, que antes era o pai do *lógos*, agora se converte em símbolo e porta-voz do arrefecimento da potência metafísica do pensamento sob o poder da escrita – ou sob a vigência da *khôra*, domínio que é o suporte de impressão que inscreve em espelhamento com o ser a realidade pleromática do mundo – ou seja, a escrita sugere a imagem da *khôra* gerando Pã, o qual é, na história de Plutarco, filho de Penélope (que remete ao aventureiro e industrioso Odisseu, a que o Thamous plutarquiano espelha) e Hermes (que remete a Theut, o *dáimon* inventor da escrita no *Fedro*). A morte de Pã é a degradação do pleroma inteligível com o excídio da *khôra*, pois até então ela recobria o devir com sua atuação tipográfica produzindo-o à imagem do ser.

presságio da catástrofe *khórica* séculos e séculos mais tarde. O império – o mapa sob cuja produção cartográfica se cumpria o domínio sobre o real – é abalado: a multidão desorienta-se sob terror e perplexidade, e o imperador sucumbe à verdade inexorável dessa sentença... A conjectura dos eruditos é a chave para a decifração da gênese de Pã: filho de Hermes, a divindade de função demônica atuando no interstício entre os planos do natural e do sobrenatural, com Penélope, a esposa de Odisseu, aquela que continuamente se empenha em tecer, suspendendo a inexorabilidade das forças contrárias que minam e espoliam sua casa, a urdidura que mantém em estágio de ativação a origem que é a meta de retorno de Odisseu após seu périplo de desbravamento do mundo. Penélope é a mortal que encarna a *phýsis* do Eterno-feminino por ser a tecelã que atrai a si o ímpeto odisseico, assim como a *khôra*, em Platão, atrai para seu domínio a tessitura imaterial das ideias. Fecundada pelo deus que efetua as metástases que transferem inteligibilidade para o material e unidade ao múltiplo – Hermes é o deus demônico que efetua no comércio do *entre* (μεταξύ) a composição poética que realiza na linguagem o mundo e no mundo a linguagem –, o útero de Penélope dá origem a Pã como um sudário vivo em cuja pele cromática tatua-se a realidade em face dupla: do lado materno, *khórico*, é a tecelagem nutriz da ortografia; pelo lado paterno, dessa espécie de sincretização de Hermes com Odisseu, é aquele que excursiona cartografando o devir, ultrapassa as fronteiras entre mundo e desmundo, o inteligível e o sensível. O próprio nome de Penélope (Πηνελόπεια), aliás, viabiliza tecer toda uma relação com Platão: se reestabelecemos pela etimologia uma conexão entre a tessitura e o olhar (πήνη significa tanto *o fio da tecelagem* quanto *o tecido* ou a *trama* que é produzida; ὄψις que é *o ato de ver*, a *visão*), a conexão entre a visão e a trama/tecedura remete-nos à tessitura erótica da intuição filosófica das ideias delineada no *Banquete*, em Platão. Esse ato de desvelamento da verdade e de manifestação do belo é o *exaiphnes* dialético (simulacro antídoto contra o *exáiphnes* paradoxal do abrupto) que compõe o real como *symploké* ideacional, a tessitura complexa das ideias, techedura que fia, portanto, a linguagem e a mente (*lógos* e *noûs*) em retorno à casa originária ou domínio, que é a matriz da realização do ser e do devir. Penélope representaria o Eterno-feminino – o instante da *alétheia* – que é abertura *khórica* do intelecto cibernético de Odisseu, navegando contra as intempéries de forças aquerônticas ligadas ao oblívio e à obliteração, à epifania do

ser à luz da visualização das ideias, instante de fulguração e de composição da cartografia que apreende a multiplicidade na trama de uma visão mundificante, totalizante.

A voz anônima que proclama a morte de Pã não assinalaria o eco anômalo do metalugar? No *súbito* que assoma essa voz do nada não restrunge a tonitruante ressonância do *exáiphnes* que a ortografia da *khôra* outrora tencionou emudecer? O excídio de Pã é a decomposição ciclogênica das forças matriciais de ortografia encarnadas por seus genitores – Hermes e Penélope como tecelões do sínolo unomúltiplo, inteligível-sensível, em cuja superfície de profundidade exponencialmente infinita compõe-se o domínio ontológico da natureza. Como consequência dessa desintegração da totalidade pleromática, os oráculos sofrem a erosão que faz declinar deste mundo os sinais e as palavras divinas; e talvez ainda mais terrivelmente soterra nas trevas imemoriais do esquecimento a epifania das Mães.

Ao compor o plano simbólico da cena da galeria obscura de *Fausto*, Goethe, com arguta perspicácia, intuiu nessa trama intertextual de Plutarco o eclipse total da *khôra* urdindo um imaginário peculiar através dos vínculos entre as Mães e o trípode, como se os oráculos fossem, numa espécie de deflexão ressonante, dispositivos imagéticos que simulam e disseminam a ação da *khôra* no mundo – ou, ainda, metástases que operam efeitos transversais dos agenciamentos *khóricos* sobre a superfície do sensível.

A incursão de Fausto na cavidade subterrânea que oferece acesso ao reino das Mães constitui uma reativação do metalugar *khórico*, só que dessa vez através de metástases que provocam a migração metamórfica da *khôra* a outro metalugar. Como agências sob o domínio da força *khórica*, os oráculos apontariam para um dos desdobramentos possíveis do poder cujo símbolo é figurado no trípode – com efeito, é aos oráculos que somos remetidos de imediato, porquanto seja onde estão instalados os trípodes, que, em primeira instância, são artefatos mágicos e sagrados dos quais emana o poder do delírio profético mediante a inspiração divina. Assim, na qualidade de um desdobramento, o dom oracular é apenas uma das dimensões do poder demônico aliado ao útero criador e mantenedor. A imagem do trípode, por si só, permite um entrelaçamento de uma dúplice referência: o trípode de Apolo, símbolo do entusiasmo profético; e os trípodes de

Hefesto, emblemas do poderio técnico de simulação da vida e da espontaneidade natural através de autômatos. Nessa ambivalência entre o apolíneo e o heféstico, que a princípio estabelece uma dicotomia irreparável entre a flexão direcionada para o oracular – capaz de transcender o plano da temporalidade acessando a tipografia do destino – e a flexão direcionada para o domínio do nexos causal que opera a realização de artefatos, repercute a inflexão imanente de Prometeu, divindade que congira e agencia ambas as dimensões, ele mesmo encarnando simultaneamente a clarividência oracular e a competência criativa de manipulação dos elementos pelo fogo da técnica, dom que ofereceu à humanidade diante das ameaças de Zeus em exterminá-la. Fausto submerge nas entranhas arcaicas e incomensuráveis das Mães, repetindo o gesto poético de catábase de Orfeu e a *nekylia* de Odisseu. Contudo, o que pretende retirar do útero epifânico das Mães não é a sizígia rompida como é o caso de Orfeu diante da morte de Eurídice; tampouco os conselhos proféticos de Tirésias em busca do caminho de retorno para seu lar. Antes, Fausto, ainda que inconscientemente, tenciona mesmo é se apoderar do poder das Mães direcionando-os para novas perspectivas e horizontes, desligando-o da visualização do destino inexorável, flexionando-o, doravante, para a liberdade de um agir que potencie a ação pura em se converter em princípio irrestrito de manipulação da realidade. Se o oráculo aparece, numa perspectiva metafísica, como metáfora para a intuição noética que, transcendendo os espaços e os tempos, visualiza a trama essencial do devir, a reviravolta fáustica de reativação do metalugar materno será movida pelo hausto de dobrar e extrapolar esse poder às últimas fronteiras e consequências. Recebendo das mãos de Mefistófeles, sua auto-obversão, a chave que franqueia o reino das mães, Fausto vê irradiar de sua mão uma luz, sentir no fundo de seu âmago um abalo, o assombro e o arrebatamento como elementos patológicos primordiais diante da experiência de submersão na cavidade de ciclo eterno de composição e reorganização. Diante das admoestações atemorizadas de Mefistófeles, Fausto exclama-lhe: “Envias-me ao Vazio para que nele multiplique a *arte/técnica (Kunst)* e *força/poder (Kraft)*. [...] Nesse teu *Nada (Nichts)* aspiro a descobrir o *Todo (All)*.”¹⁶³

¹⁶³ GOETHE, *Fausto II*, v. 6251-52; 6256, p. 150.

Nessa obversão da nadificante negatividade em infinitização produtiva, Fausto titanicamente se constitui como agenciamento de reativação do grande Pã – no lugar da missão de proclamar um presságio através da potência arqueológica da linguagem, como Thamous anunciando a desintegração da totalidade, Fausto converte e traduz a linguagem em ação que há de, pelo poder heféstico haurido do útero das Mães, onde se conservava a força vulcânica, reintegrar a totalidade mediante a flexão que dobra a ação, via negatividade, em hiperpotenciação desenfreada e ilimitada. Se com o anúncio de Thamous a cibernética do império sofrera o impacto da morte que anuncia sua capacidade de composição e exploração do real, em Fausto a cibernética é reconstituída sob novos parâmetros e princípios: tanto pela flexão do tripode em potência produtiva, quanto da metamorfose da *khôra* que se refunde como novo metalugar. Fausto é, destarte, encarnação do poder heféstico de plasmar a imagem ciclogênica do real no escudo da odisseia que o mundo realiza navegando pelo oceano da tragédia do espírito fáustico, como um Odisseu em cujo âmago de absoluta expansividade o nada absorve a multiplicidade, modulando no enquadramento de uma totalidade. De imediato Helena é quem configurará a meta de Fausto, por isso ele retrocede fantasmagoricamente, qual fluxo aquerôntico em movimento contrário ao devir, no tempo – e do conúbio com o espectro daquela que lhe proporciona a sizígia mais bela e intensa, com o espírito feminino de eternidade helênica, nasce Eufórion, ser alegórico que, como Ícaro, exigindo asas para voar, fenece prematuramente pela queda em pleno voo. A cena que revelará o nascimento e a morte de Eufórion, não sendo real e sim espectral, não se instala no tempo, mas sim na zona de incubação do metalugar. É um evento que se desenrola no seio do metalugar em estágio de refundação. A sizígia de Fausto e Helena é uma espécie de reativação que é o símile da sizígia, envolta em segredo e descoberta pelos eruditos, entre Hermes e Penélope – assim Eufórion configura-se como simulacro cujo nascimento constituiu a ressurreição do acontecimento de integração, o surgimento de um novo grande Pã. O imperador já havia aparecido no início do *Fausto II* fantasiado do grande Pã que incorpora em si o todo¹⁶⁴. Esse todo, de

¹⁶⁴ Na cena da mascarada carnavalesca que se passa no primeiro ato, intitulada *Sala vasta com aposentos contíguos*, as ninfas celebram a entrada triunfante do imperador travestido de grande Pã exclamando: “O grande Pã / vem vindo ali. / Do mundo o Todo / Encarna em si. [...] De Pã a troante voz ribomba / com toar do mar, do raio o estalo / Tudo se aterra nesse abalo.” (GOETHE, *Fausto II*, vv. 5872-5875; 5891-5893, p. 118-119)

fato, fora simulado pela primeira vez na peça na cena carnavalesca quando o imperador aparece sob a máscara do grande Pã. Sob a máscara do imperador, porém, a totalidade é somente uma ficção – como o império que, em Plutarco, subsiste mesmo após o anúncio da morte de Pã. A máscara do imperador é a efígie de um presságio que, todavia, só se efetuará plenamente na progênie de Fausto. Eufóriorion é o símbolo dessa totalidade em sua dimensão provisória. Seu ímpeto de voar, princípio erótico que o instiga à plenificação rumo ao amplexo de seu imo com os domínios do hiperurânio, revela-se a pulsão de morte que o faz sucumbir. Subsequentemente a este declínio, o espectro de Helena desvanece junto com todas as fantasmagorias do mundo antigo, e é então que a enteléquia fáustica, agora transsubstanciada numa espécie de hipóstase do poder heféstico, efetua sua acoplagem no mundo e no império. Eufóriorion há de sucumbir porque a verdadeira obra demônica de configuração do todo, da parte do poder fáustico, é o símile da drenagem do mar – essa obra é a interface de um ímpeto de pura transgressão que compõe a mobilização pleromática da era moderna sob o ritmo frenético e ininterrupto de máquinas (próteses dessa ação pura que se constitui a essência da enteléquia fáustica), as quais cosem a tessitura do infinito na superfície tipográfica de um metalugar de eterna voracidade e tração.

Pelo poder das Mães, Fausto, contaminado ou imbuído pela potência heféstica ao se apoderar do trípode, resgata do declínio dos tempos o espectro de Helena – fantasma da ortografia cosmopoética perpetrada pela *khôra*. No entanto, realiza-se aqui um estado de coisas ambivalente: a restauração falha em sua meta de capturar para si essa espectralidade, porque ocorre o excídio que arruinara a *khôra*, o que a Fausto impõe uma obstrução insuperável; de outra parte, incorre ao espírito fáustico o acontecimento de uma metamorfose, a saber, a *metáfase* em que se hipostasia em poder que exerce domínio sobre a realidade, isso só ocorrendo graças à metástase da antiga *khôra* como outro metalugar. No aborto da restauração é que se *eventua* a apocatástase fáustica que estabelece sua enteléquia como nova força ciclogênica que recompõe o pleroma do real, a totalidade que se exprime pela figura de Pã. Indício de tudo isso é a série de correlações através das quais se mostram contrastes entre a primeira aparição das Mães e a alegoria soteriológica que encerra a tragédia: a cena da galeria obscura contra a cena das furnas montanhosas, banhadas de luz; a obscuridade misteriosa das Mães contra a

epifania esplendorosa e extasiante do Eterno-feminino... Postos em paralelo, estes contrastes podem ser interpretados como as duas extremidades de um grande *Evento* de metacorese. Entre a cena da galeria obscura e a cena final, o arco da tragédia de Fausto cumpre-se a realização da metamorfose *aiônica* (o evento da metacorese) que perfaz o plano da ciclogênese de fundação da modernidade: a metáfase de Fausto em subjetividade heféstica; e das Mães no metalugar de dinamização negativa do real sob a interface privativa do Eterno-feminino como realidade a ser perseguida e explorada.

Essa metástase é a declinação *khórica* – um *clínamen* extemporâneo que transcorre na dimensão do útero atópico e anômalo do metalugar – silente e latente que se instila subliminarmente no plano da tragédia; é o evento de conversão da gruta das Mães nas furnas montanhosas e de metamorfose das próprias Mães no Eterno-feminino. A cavidade das Mães, a gruta, era imagem da *khôra* subsumida na *phýsis* que abrigava em si um duplo poder: o princípio de criação, simbolizado pelas Mães; e o princípio de produção, simbolizado pelo trípede que remete à agência oracular e à potência heféstica. Através da apocatástase que se realiza na tragédia, as Mães sucumbem ao destino trágico da conversão na tração absoluta que agencia a voracidade infinita da enteléquia fáustica. E nisso a gruta da *phýsis* se transfigura na *physa* heféstica: receptáculo que, na qualidade de forja, replica a natureza duplicando sua dinamicidade e sua potencialidade. É nesse mesmo evento que se concretiza a hipóstase de Fausto no espírito do mundo, sendo a apoteose soteriológica de sua enteléquia a ascensão de suas energias como hiperpotenciação do humano enquanto *Übermensch* que transcende o poder do espírito da terra que o desafiara e o humilhara no início da tragédia. A transformação aterradora da *phýsis* em *physa*, drenagem da natureza à amplitude infinita da fornalha em que arde o furor de dominações tecnológicas, é a catastrófica apocatástase produtiva das Mães como força motriz que, seduzindo, constrange violentamente à razão moderna a configurar o mundo e a realidade num plexo que plasma e modula a totalidade, incluindo a contingência, nada escapando ao horizonte dos eventos dessa *eventuação* pleromática. A força abruptiva da natureza, a *phýsis*, doravante é definitivamente programada nas entranhas uteriais do maquinário epistêmico haurido do metalugar até então inaudito e inominado.

A apocatástase fáustica tem como plano de fundo uma *metakhóresis* (*metacorese*): se aquela, a apocatástase, constitui ação de abertura do horizonte dos eventos, esta, a metacorese, corresponde ao âmbito em que a singularidade absoluta da negatividade, absorvendo-se em aniquilação de tempos e mundos, será convertida na matriz e no epicentro ignoto de recomposição da realidade nas dimensões ontológicas de uma tessitura que continuamente produz sem restrições de inteligibilidade e controle. A *metacorese* é a metástase *khórica* no tecido multidimensional dos eventos. A metástase, mediante a apocatástase, não indica aqui regresso, mas um gesto de retorno que, em vez de restaurar, instaura o metalugar dessa zona de interceptação e incubação na amplitude de uma singularidade incomensurável. Entre a *khôra* da ortografia platônica e o metalugar da cartografia fáustica há mais cisões, rupturas e diferenças do que continuidades e recuperações. As ruínas de um metalugar não admitem atualização, seu declínio atômica e atemporal é eterno. Em vez disso, encontramos um inextricável transcurso caótico de concepção. Assinala, portanto, uma transgressão que soterra quaisquer repetições com seu ímpeto gerativo. Nessa refundação, o metalugar vem à luz num processo violento que provoca contínuos abalos sísmicos e erupções magmáticas, a fim de dissolver as estruturas deficitárias vigentes e, por meio dessa ação revogatória, gerar uma zona de virtualidade nova e singular, a qual herda, em alguma medida, a *khórica* virtualidade arcaica, mas assume a herança sob a diferença radical de seu espectro intempestivo de tensões e conexões. Há vínculos, só que tanto quanto há *gaps*: um corpo gerado por um outro possui vinculação imarcescível de sangue, mas a transfusão de forças e a transmissão da carga genética não anulam a diferença insolúvel de ambas. Não se dá que a matriz se replique; antes, é a diferença que reproduz e refaz a matriz. Por isso, não ocorre atualização, mas *metástase metacorética*: refunde a herança espectralmente virtual no criptograma de um metalugar radicalmente outro, conferindo ao pleroma que daí emerge e assoma novo corpo e espírito.

A transferência da força ctônica e abruptiva das Mães à obversão da díade oceânico-aquerônica, sob as máscaras trágicas de Fausto e Mefistófeles, abruptamente faz irromper o uno como tessitura da composição do real. Desejamos nomear esse metalugar a que buscamos desvendar através desse laborioso processo de bricolagem especulativa e conceitual entre fontes e ideias

tão heteróclitas, procedimento, reconhecemos, tão forçado e abusivo. Metalugar que se subtrai ao tempo e ao espaço, símile composto à imagem e semelhança do abrupto *exaiφhnético* precisamente para agir como antídoto diante dos seus efeitos e sintomas paradoxais que implodem com os constructos noéticos da metafísica, metalugar nem eterno nem atemporal, anomalia de um interregno que se elide ao ser e ao devir, criptografado no simulacro das Mães que aterrorizam hostes demoníacas, emudecendo de espanto a voz de Mefistófeles, tração eterna que absorve e enleva a pulsão demoníaca que move Fausto a fagocitar, em sua enteléquia, a realidade; metalugar, pois, cujo poder só se vislumbra espelhando-se na interface da negatividade, no nada, na absoluta privação, como a singularidade onivoraz de um buraco negro... como designá-lo senão apelando a uma metáfora que, num instante performativo, capturasse a unicidade privada de uno na conversibilidade ilimitada com a totalidade infinita? Recorremos, como que lançando mão de um *deus ex machina*, a Aristóteles a fim de haurir, de uma analogia espúria e anômala num passo da *Metafísica*, um nome para o metalugar da modernidade:

[...] se os seres fossem acordes musicais seriam certamente um número, mas um número de *díeses*, e sua substância certamente não seria o número, e o um seria algo determinado, cuja substância certamente não seria o um, mas a *díese*. (εἰ μέλη τὰ ὄντα ἦν, ἀριθμὸς ἂν ἦν, διέσεων μέντοι, ἀλλ' οὐκ ἀριθμὸς ἢ οὐσία αὐτῶν: καὶ τὸ ἐν ἦν ἂν τι οὐ ἢ οὐσία οὐ τὸ ἐν ἀλλὰ δίεσις.)¹⁶⁵

O contexto geral dessa passagem, sobre o qual não convém que nos detenhamos, é a especulação acerca da natureza do número e do conceito de unidade. Antes, Aristóteles chega a alegar que o “um é a medida de todas as coisas (πάντων μέτρον τὸ ἓν)”¹⁶⁶, em notória alusão com Protágoras e Platão, para quem, respectivamente, o homem e deus seriam a medida de todas as coisas. Com efeito, a mensurabilidade do todo/múltiplo advém do um porquanto ele seja “o princípio/origem do número enquanto número (τὸ ἐν ἀριθμοῦ ἀρχὴ ἢ ἀριθμός.)”¹⁶⁷ – quer dizer, ainda que os números admitam a cifra infinita de quantidade e variação, cada qual se compõe como cifra de uma unidade, sem a qual não constituiria um número específico. A determinação numérica, portanto, é

¹⁶⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro I, 1, 1053b, v. 34-36, p. 444-445.

¹⁶⁶ *Idem, ibidem*, Livro I, 1, 1053a, v. 18, p. 440-441.

¹⁶⁷ *Idem, ibidem*, Livro I, 1, 1052b, v. 23-24, p. 438-439.

resultante do efeito de unicidade que o um confere a cada número – como se, pela atuação do um, o infinito da multiplicidade produzisse as diferenças numéricas.

A analogia de Aristóteles transpõe esse raciocínio para o domínio da natureza. Caso convertêssemos os entes em acordes musicais, equivaleriam a um número de díeses. A substância de cada ente não seria um número porque está fora de jogo, nessa analogia, cunhar Algarismos para a determinação dos entes. Em lugar dos Algarismos, os entes e devenientes receberiam um número de díeses. Díese, do grego *δίεσις*, que originalmente significava *a ação de separação, descarte ou dissolução*, mas, na teoria musical à época, refere-se ao *semitom* como a menor unidade da escala musical, o *intervalo mínimo*. O substantivo descende do verbo *διῆμι* (composto pelo prefixo *διά* anexado ao verbo *ἴημι*, *ir, passar, avançar...*), que admite diversas traduções: *passar adiante ou além, atravessar, descartar, diluir, dissolver...* Trafegando do atravessamento ao descarte e à dissolução, até por fim designar a unidade mínima da escala temporal, a *δίεσις* é uma palavra de natureza peculiar, dando-nos margem para pensar no traço mínimo que se elide ao campo da captura da percepção, do ínfimo que evade da tessitura espaçotemporal dos acontecimentos, sendo descartado do plano de imanência e de transcendência do ser e do devir. Numa segunda passagem sobre a *δίεσις* Aristóteles assevera que “na música a unidade de medida é a díese, porque é o *menor intervalo* (*ἐν μουσικῇ δίεσις, ὅτι ἐλάχιστον*).”¹⁶⁸

O excerto é elucidativo de por que acima Aristóteles realiza a equalização do um à díese: imaginando a realidade transformada, num passe de mágica, numa partitura musical, o um, que é a medida de tudo e o princípio conceitual do número, deveria corresponder ao menor intervalo possível, o que é designado por *ἐλάχιστον* – o *mínimo, o ínfimo*. Esse *intervalo* que a díese marca é a grafia do mínimo espacial e do mínimo temporal, um traço que se aloca na partitura metafísica do ser e que, traçado pela cifra do escape, da elisão e do descarte, é o ponto arquimediano conceitual em escala atômica que permite a transposição da infinidade de sons e de musicalidade para o interior desse emaranhado tipográfico da notação musical. A topologia do ser, graças a esse agenciamento poético universal exercido pela díese, é passível de reverter o plano da musicalidade do devir na imanência tipográfica de oniapreensão do múltiplo. A multiplicidade vira

¹⁶⁸ *Idem, ibidem*, Livro I, 1, 1053a, v. 13-14, p. 440-441.

efeito da operação de um *um* cuja substância não coincide com a unidade. Sob efeito da conversão universal do múltiplo no espectro de uma musicalidade viva, o um dessubstancia-se de sua unidade – ou seja, o um divorcia-se de si mesmo, acomete-lhe a ruptura de si consigo mesmo. O um é ainda o uno, mas sob a condição de uma incógnita anômala que não se localiza na malha do espaço-tempo. Metamorfoseado em díese, o um é a elisão da unicidade em pleno agenciamento de efetuação da multiplicidade. Recordemos da *máxima* aporia platônica, o paradoxo mais radical, que é o baque diante do *exáiphnes* na originação do um e do múltiplo. Diante dessa aporia absoluta, de onde, como antídoto, a farmácia platônica de manipulação conceitual confeccionou a *khôra* para superação do impérvio. Agora, Aristóteles, ao tecer a analogia do real como teoria musical, aponta uma via alternativa, que não foi por ele explorada, para uma intuição que tornasse inteligível essa relação, desemaranhando o múltiplo a partir de uma ideia de uno que descarta a unicidade se alocando no núcleo atômico de composição da totalidade infinita.

A singularidade da díese reside na produção da fagocitose do uno potenciando-o à apreensão e à conversão do infinito numa cartografia ontológica que incessantemente produz o real e as diferenças numa performática análoga à música. Mas lá onde em Aristóteles insinuava um devir de tonalidade infinita para o plano do ser, sob incidência atômica – em domínios infrateleológicos e, portanto, fora do campo de gravitação da *phýsis* (entendida como maquinário arqueológico e axiomático instalado no eixo formal do conceito de substância) – da *díesis*, é na Modernidade que isso se concluirá na metacorese do metalugar.

Destarte, a analogia da díese acopla-se perfeitamente ao metalugar das Mães fáusticas. É na díese que se realizará a fabricação do sujeito e do assujeitamento respectivos à subjetividade moderna. A singularidade diésica traz como marca o hiato atômico cujo espectro infinitesimal de puro atravessamento ou transladação instala sub-repticiamente o campo da indeterminação transcendental como horizonte dos eventos do ser – e mediante esta abertura, a ação pura do poder heféstico, outorgado ao sujeito, se hiperpotencia para a modulação que plasma e mapeia o mundo efetivo. De caráter *aiônico* – quer dizer, de eventuação pleromática de uma era, realização que é abertura virtual de horizontes –, a cifra infinitesimal desta singularidade demarca a zona de recepção

e produção da privação e da negatividade: é o *metalugar diésico* de um intervalo que se elide subatomicamente ao plano do ser e do devir, matriz de pura ausência e privação a servir de campo de dinamização e de apoderamento do uno face ao múltiplo.

Se tencionamos explorar a natureza paradoxal dessa anomalia instalada nas vísceras do ser, é-nos propício recorrer, por último, a uma passagem de Cícero que, refletindo sobre a doutrina epicurista, possibilita um diálogo com a forma como Aristóteles caracterizou a díese como ἐλάχιστον – embora pareça forçado por enquanto, ao nos determos adiante principalmente em Leibniz tal conexão se justificará melhor. No tratado *De fato*, escreve Cícero: “[...] o átomo declina no intervalo mínimo (ele [Epicuro] chama de ἐλάχιστον) [...]”¹⁶⁹

O ἐλάχιστον, traduzido por Cícero por *intervalo mínimo*, corresponde ao tempo infinitesimal da declinação do átomo, movimento de ruptura abrupta e brutal que traça um desvio no plano metafísico da realidade, quebrando com a inexorabilidade da queda. Se a queda configura o percurso natural e automático dos átomos na mecânica de determinação ontológica que atravessa o vazio, a declinação – *parénklisis* ou *clínamen*, termos da tradição epicurista que designam o deslocamento de trajetória mínimo – é um evento espontâneo de escape à determinação mecânica, é *evento abrupto*, em escala atômica, que furta a realidade da ação peremptória da maquinaria imanente do mundo. Esse evento cujo estalo imperceptível efetua-se no vazio é a fissão atômica que realiza a ignição da poética gerativa do devir, processo ininterrupto de criação, elidindo-se a forças escatológicas e destrutivas do declínio. A declinação é o excipiente atômico para o declínio, reinicializando a ciclogênese do ser em abertura do devir ao porvir. O ἐλάχιστον é o correlato temporal do átomo – se há a partícula mínima, deve haver também um tempo infinitesimal, apreensível exclusivamente mediante intuição noética. O intervalo mínimo é o tempo imensurável, o átimo da declinação do átomo na fenda virtual do nada.

Transpondo o intervalo mínimo para as dimensões extratemporais e extraespaciais do metalugar diésico, o átimo – ἐλάχιστον – é o análogo da fissão em cadeia que acontece no útero da díese. Metalugar marcado pela noção de

¹⁶⁹ Tradução nossa com base na edição do texto original: “[...] *declinat atomus intervallo minimo (id [Epicurus] appellat ἐλάχιστον) [...]*” (CICERO, *De Fato*, 10, 22).

fissura ou fratura que dobra e flexiona o real na elisão da negatividade onibrangente, a díese é o intervalo em cujas vísceras transcendentais, disso que se elide ao ser e à linguagem, eventua-se o útero materno de parturição do devir. Evento de declinação que flexiona o declínio da negatividade em produção contínua e irrefreável, expandindo o horizonte do uno-simulacro às dimensões da infinitude.

Entranhado no útero metafísico nem transcendente nem imanente ao real, o ἐλάχιστον é o instante de eventuação da díese, simultaneamente respondendo pela simulação, que corre no ventre diésico, do *exáiphnes*. Este átimo diésico é o antídoto automático ou maquinico contra a espontaneidade que é uma interface dos efeitos da abrupção paradoxal. Enquanto a *khôra* surgiu como prescrição contra o *exáiphnes*, regenerando a *phýsis* na zona de incubação do inteligível – quer dizer, a *khôra* agenciando o devir como simulação da tessitura noética do ser – agora a díese gera, no intervalo mínimo, um simulacro do *exáiphnes* como matriz de produção do devir. O declínio do hiperurânio é, então, suplantado pela declinação atômica da díese gerando na interface do Eterno-feminino, num átimo, a absoluta negatividade.

A tessitura do infinito que promana do receptáculo diésico dissimula a abrupção simulando a fornalha heféstica no intervalo mínimo – evento *metacorético* que se elide ao tempo, à vida e ao mundo, e nesse gesto mesmo constitui o feixe que, drenando a ciclogênese do devir, programa ontologicamente a realidade. Agora a díese é metalugar virtual e transcendental que se instala no processo de nucleação do ser, devir e da verdade compondo o pleroma da metafísica moderna. Na metástase da *khôra* em *díesis* – eventuação que designamos como *metacorese* – a configuração ctônica das Mães converte-se em interface da pura negatividade, o Eterno-feminino da absoluta privação. Nestes versos, que assinalam o pacto de sangue entre Fausto e Mefistófeles, se prefigura a declinação que instala o metalugar da singularidade absoluta como interstício uterial de pura transformação da obversão do uno na drenagem que plasma e explora o horizonte infinito da totalidade:

Declinemos rumo à aceleração do tempo,
Ao Símile do Evento.
Que possam Dor e Prazer,
Logro e Revés

Alternar-se mutuamente no infinito.
 Apenas incessantemente inquieta
 A Ação realiza o Homem.¹⁷⁰

Do útero diésico deste *Evento* assomará, enfim, a enteléquia da subjetividade que, transcendendo o humano além das fronteiras do real, o transubstancia como interface da negatividade, ação que se efetua na aceleração infinita de conversão – no átimo metafísico de um *intervalo* – do uno em multiplicidade. Sob a figura do autômato, simulacro que representará a suplantação radical da abrupção, há de nascer da díese o espectro de um *cogito* cujo *conatus* é a potência de urdir, na tessitura *monádica*, a tipografia epistêmica e tecnológica que finalmente enclausura o devir se apoderando de sua ciclogênese. O intervalo diésico erradicará a potência de abrupção residual da contingência, ainda que amplifique o regime da contingência à mecânica metafísica do ser.

2.3 *Aeon cartesianus*

Imaginemos que o *intervalo* entre a publicação do *Discurso do método*¹⁷¹ e a composição das *Meditações metafísicas* tenha sido um estágio de incubação dos *insights* e dos efeitos avassaladores do significado de uma revolução silente, gestando-se entre o útero do seu texto e o de sua mente. Após esse intervalo de maturação, Descartes finalmente despertasse de um profundo sono letárgico, abrindo seus olhos, num instante de epifania, em que se revelasse o impacto meteórico do seu pensamento: de súbito, o horizonte de uma nova época se desvendasse como em sonhos. Escreve o novo texto reescrevendo o pensamento ao imprimir nele essa reveladora intuição.

Como não haveria, então, de intuir que esse *cogito* simbolizasse a gênese do mundo por vir? Como materializar, no plano da expressão, essa intuição, senão refazendo arranjos, dando novos contornos, mesmo que à penumbra, através de

¹⁷⁰ No original: “Stürzen wir uns in das Rauschen der Zeit, / Ins Rollen der Begebenheit! / Da mag denn Schmerz und Genuss / Gelingen und Verdruss / Miteinander wechseln, wie es kann: / Nur rastlos betätigt sich der Mann”. (GOETHE, *Faust I*, vv. 1754-59) Preferimos traduzir com certa liberdade poética (nada obstante sem grandes arrojões, praticamente conservando o sentido do texto original), cotejando a edição alemã com traduções para a língua portuguesa, a fim de adequar esses versos à trajetória especulativa que empreendemos até aqui.

¹⁷¹ Com efeito, Descartes escreveu as *Meditações metafísicas* em 1641, quatro anos após o lançamento do *Discurso do método*, em 1637.

rastros simbólicos? Com efeito, as seis partes do *Discurso* ganham, nas *Meditações*, a dimensão temporal de seis dias: número e intervalo de tempo que conferem um sentido teológico ao texto cartesiano, complementando-o com um fundo narrativo, mais ou menos subjacente, ao método geométrico através do qual erigirá seu pensamento. Os seis dias do plano narrativo das *Meditações* equivaleriam, assim, aos seis dias da Criação: no caso, a criação da era moderna, período em que, posteriormente, se evidenciará que o pecado original da modernidade foi ter alocado a consciência no lugar de Deus, expulsando-se a si mesma do paraíso.

Ἐν ἀρχῇ ἦς ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν καὶ ὁ λόγος ἦν θεός. Na fática tradução do espírito cartesiano, descarta-se o verbo e linguagem, entra em ação a razão: *No princípio era a Razão e a Razão estava junto de Deus e a Razão era Deus*. Paradoxo de ser Deus e estar junto de Deus, mas o fato é que há uma revolução arqueológica no instante em que a razão metaboliza, na complexidade imanente do seu processo de autoconstituição, o dispositivo metafísico que se chancela sob o nome de Deus. A razão consoma-se como um mecanismo conceitual de autotransmutação do sujeito na ciclogênese do ser e do devir, sepultando o divino. Ao cometer esse ato nefando, a subjetividade, ainda na aurora cartesiana, expropria o nome de Deus, outorgando ao ato da consciência a forma pela qual o real vem a ser *aquilo que é*. O “sou o que sou”¹⁷² revela-se o nome teológico da subjetividade. Esta assomará da expropriação do nome de Deus como a interface através da qual a realidade transfigura-se em emanção de uma resolução clara e distinta – o poder de hipervisualização da realidade. Sob trajes de uma face antropológica, a consciência se revelará uma máquina divina de decodificação dos paradoxos, das obscuridades, das aporias, das quimeras, dos monstros, tudo isto cifras do caos e anomalias que insistiam até então habitar a terra. Diz-se que a subjetividade se torna em Descartes precipitadamente substância. De fato. Entretanto, a precipitação do raciocínio (que vale também para os argumentos da existência de Deus, os quais são, no mínimo, débeis) conteria um propósito fundamental – resultante de uma declinação transformadora –: assegurar a transubstanciação da realidade em extensão representativa, “sistema

¹⁷² DESCARTES, *Meditações metafísicas*, VI, 17, p. 118.

operacional” rodado na e pela máquina da subjetividade, aquilo que esta processa, analisa, sintetiza, decifra, configura, compõe, domina, explora, controla, comanda.

Desta forma, o suposto personagem conceitual de Descartes não é um eu fantasmático que se descreve como sujeito das meditações, mas um eu que é personagem elíptico, procedural e hipotético: a máquina divina de transsubstanciações. A ideia de Deus é o *deus ex machina* de autofundação e de hiperpotenciação da razão em máquina divina que produz, por seu turno, a máquina do mundo. Se no plano narrativo o sujeito discursivo se materializa como um eu agente e sujeito das meditações, no plano metafísico e procedural – a metanarrativa autoteológica – o ponto arquimediano da subjetividade se propõe a ser o autor de um novo livro de *Gênesis*: as *Meditações metafísicas*. Nesse plano estão contidas as arquiprogramações do texto cartesiano: sua intencionalidade autoteológica e autoteleológica, produzindo razão e vontade como enteléquias do absoluto. A subjetividade em Descartes é subrepticamente p(r)ensada – posta, como explicaremos adiante, *entre óbelos* – como processo transcendental, mas sua reificação assinala uma transsubstanciação radical da subjetividade em processo obversivo de objetivação. *A coisa que p(r)ensa* é a máquina tipográfica – símile da soberania divina – de impressão do mundo. Assomando de um novo metalugar, a coisalidade etérea do sujeito corresponderá à ciclogênese transcendental e negativa da realidade. Findando-se o ciclo do infinito progresso da razão ao longo de uma odisseia de seis dias, o sábado é o *intervalo* da criação em que repousa o real. No sábado se manifesta o intervalo da noite que atravessa os dias: o útero da díese averbando a voz da linguagem divina.

2.4 *Ex anachoresi... ‡cogito‡*

De modo incisivo, talvez tencionando subliminarmente tecer uma crítica a Descartes, Pascal indagou consigo mesmo: “Onde está, então, esse eu, se ele não está nem no corpo nem na alma?”¹⁷³ O espanto pela não localização do eu, por situar-se em lugar algum, promana, em primeira instância, de se deparar diante de um resíduo virtual de nada, após o esforço de decompor as peças que são reunidas e articuladas para integrá-lo. Mas que tipo de peças? Peças imateriais e materiais

¹⁷³ PASCAL, *Pensamentos*, V, *323, p. 117.

que respondem por qualidades e atributos, à guisa de acidentes, que conferem configuração e identificação à unidade egológica. Decompostas as camadas individuacionais, que resta lá no núcleo? Uma substância, um substrato vital radicalmente abstrato? Mas esse manto anímico e energético não é a alma, e não é *fora* da alma que o eu se instala, assim como é *fora* do corpo? A questão crucial é simples: onde? Em que lugar, se é que há um lugar, em que circunscrição que não é nem corpo nem alma? Em que domínio? Haveria algum receptáculo intersticial que o abrigasse?

“O que é o eu?”¹⁷⁴ Situado num *fora* puramente virtual entre o corpo e a alma, ínsito numa fenda impassível de se definir no espaço e no tempo, o eu assoma como espectro ou interface de intervalo metafísico obscuro, abscôndito, obverso simultaneamente ao real e ao nada.

O interregno egoico é, a princípio, uma zona ontológica invisível de obturação com o mundo da vida. Sua invisibilidade mesma é que ocasiona a tendência deste interregno passar despercebido. O mundo compartilhado, traçado por uma infinidade de relações, comércios e atividades, abafa a zona egoica, mas, por outro lado, esta é uma frequência existencial que só faculta a sintonização mediante um afastamento do mundo, obturando a força torrencial de seu campo gravitacional de influência. Acede-se, porém, aos territórios anômalos da unidade egológica o sujeito que força a si mesmo a transpor os umbrais das cidades e dos impérios, enfim, exilando-se dos domínios submetidos ao jugo da cartografia de sedimentações e aplainamentos das significações e signos regidos pelas lógicas de poder e relações compartilhadas.

Mas, antes desse exílio para os páramos do solipsismo, há o instante de terror e de perplexidade diante da indigência noética de apreensão do mundo, na ruína da inteligibilidade. A voz da sereia que seduz o naufrago do devir aos oceânicos desertos clama face ao deserto do real. *Exila-te ou te devoro*: o abismo do eu invoca a abismar-se na profusão de pensamentos que se elidem ao tecido roto e degradado do mundo da vida.

¹⁷⁴ *Idem, ibidem*, V, *323, p. 117.

O momento cartesiano¹⁷⁵ é a temporalidade que revela ou descobre a instância egoica de elisão como usina ou forja imaterial de produção da subjetividade. O estágio inicial da razão cartesiana é a *prófase* que deriva de uma sucessão de etapas e processos marcados pela falência da logística metafísica em abarcar a multiplicidade de era moderna, pelo colapso do arcabouço inteligível, que, tendo sofrido erosão irreparável pelo declínio dos tempos, se transformou na ruína epistêmica, de perfil escolástico, incapaz de absorver os horizontes e plasmar o mundo como interface da totalidade.

A crise e a decadência de uma era, diante da qual a torrente do infinito jorra sem um pleroma que lhe consiga dimensionar e configurar, serve como molde e moldura epocal das desilusões idiossincráticas e empíricas de Descartes, a fagulha que se reverte em ignição para o afastamento do mundo. A *écfase* cartesiana, ao contrário da fáustica – embora assinalem, em essência, um mesmo gesto –, caracteriza-se por um giro radical de *saída*¹⁷⁶ do mundo, deslocamento em que o sujeito se vê impelido pela ruptura com o legado da metafísica e constrangido por uma pulsão abscondita e urgente de dar à luz um novo esquema de inteligibilidade. Trânsfuga do mundo em retiro em direção aos recônditos da reflexão, seguindo rigorosamente as delineações metodológicas estabelecidas de princípio, é em si mesma que a razão cartesiana se exila.

[...] e faz justamente oito anos que esse desejo levou-me à resolução de afastar-me de todos os lugares onde pudesse ter conhecidos e retirar-me para aqui, um país onde a longa duração da guerra fez estabelecer-se tal ordem em que os exércitos que nele se mantêm parecem servir apenas para que se gozem os frutos da paz com muito mais segurança, e, onde, entre a multidão de um grande povo muito ativo e mais preocupado com seus próprios negócios do que curioso dos alheios, sem me faltar nenhuma das comodidades das cidades

¹⁷⁵ Importamos de Michel Foucault (cf. *A hermenêutica do sujeito*, p. 14-15) esse termo, adaptando-o à ideia de um *evento* de caráter *aiônico*, o que tecemos, sobretudo, acerca do *Fausto*, de Goethe, e, agora, de Descartes. Para Foucault, o que é designado por momento cartesiano não se restringe apenas a Descartes (assim como também o que chamamos de *Aeon cartesianus*), embora, por antonomásia, se pense imediatamente nele, pelo caráter solipsista do seu método de pensamento. Entretanto, o momento cartesiano assinalaria mais uma dinâmica ou um regime de produção da verdade, respondendo pelo procedimento de introspecção do sujeito no conhecimento de si mesmo, o qual retira desse exercício a forma da consciência como acesso fundamental para a produção teórica e científica da verdade.

¹⁷⁶ O *input* de Fausto, ao sair de sua escura câmara de estudo, ingressando na máquina do mundo, assim, corresponde ao *output* de Descartes, que sai do mundo penetrando em si mesmo. Ambos os movimentos, a princípio opostos, revelam uma simetria performática, a partir da qual o sistema de retroalimentação (*feedback*) da razão moderna consolida-se.

mais frequentadas, pude viver tão solitário e retirado como nos mais longínquos desertos.¹⁷⁷

Abstraiamos os ingredientes biográficos, foquemos, antes, nos componentes cruciais do excerto: guerra e paz (instabilidade e estabilidade), a multidão da cidade e o anonimato como abertura ao deserto da solidão (múltiplo e uno), o retiro da reflexão contemplativa e a atividade dos negócios que se imiscui à balbúrdia do mundo (deserto e aglomeração)... Encerrado na redoma de uma cidade efervescente, o sujeito cartesiano mergulha num estado latente de retiro para dentro de si mesmo, hibernando suas percepções diante da turbilhonante mudança e agitação. A redoma criada no interregno que se furta à vida cidadina, nada obstante usufruindo o sujeito de suas comodidades e distrações, transforma-o num anacoreta de estilo ensimesmado, no homem da multidão que segue o rastro fugidio de si mesmo. O longínquo deserto desse estado flexiona-se numa espécie de *anakhóresis* virtual, de cunho existencial, porque não se trata de um exílio físico. Assim, esta anacorese indica um movimento em que se cruza as fronteiras que delimitam o território das atividades e dos negócios da cidade rumo aos lugares ermos da consciência. A cidade, habitada pela multidão, encerra-se nos territórios de suas atividades e negócios mundanos. Mas os domínios metafísicos do mundo, na era Moderna, vogam no deserto vivo de uma *khôra* em ruínas. A pulsão que força Descartes a transpor os umbrais dessa cartografia deteriorada franqueia no solipsismo o espaço em branco sem localização e indeterminado, um território inexplorado a ser desbravado pela reflexão: a zona egoica às margens ocultas para além do domínio ciclogênico do metalugar arcaico.

Se o deserto é o lugar onde habitam os demônios da alma, a anacorese consiste num enfrentamento direto e radical com esses principados e potestades. Forçoso, porém, será combater os demônios da dúvida com suas próprias armas. Por isso que, assim como outrora Sócrates simulava o sofista a fim de emulá-lo e então superá-lo, Descartes vê-se, pois, coagido a se posicionar no lugar do cético – considerando aí o ceticismo como a força que nega, zelando pela destruição constante dos fundamentos da metafísica e dos princípios epistêmicos –, tecendo um pacto de sangue com os demônios da dúvida, de onde, dos recantos ocultos da

¹⁷⁷ DESCARTES, *Discurso do método*, III, p. 36.

meia-noite do pensamento, surgirá o gênio maligno, gerador de ilusões e enganações.

Onde habita o perigo de soçobrar a nau nas tormentas das dúvidas, aí reside a salvação diante das aporias e intempéries do deserto de sua época. Se “a ruína dos fundamentos arrasta necessariamente o edifício”¹⁷⁸ do sistema, isto é, o decrépito corpo da ciência que não admite meras reformas, mas sim requer revoluções e profundas transformações, as regras do método cartesiano proporcionarão a bússola do pensamento para se orientar no deserto, sendo, porém, a direção haurida do critério de exatidão e da certeza, transplantados dos domínios matemáticos, como valores máximos para a fundamentação ontológica do campo epistêmico num solo inexoravelmente fixo e inabalável.

Arquimedes, para tirar o globo terrestre de sua posição e transportá-lo para outro lugar, nada pedia senão um ponto que fosse fixo e assegurado. Assim, terei direito de conceber altas esperanças, se for feliz o bastante para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável.¹⁷⁹

O ponto arquimediano é a chave – equivalente ao trípode fáustico – para retirar o real inteiro, a totalidade morta da *phýsis* – gerada pela *khôra* arcaica – que se decompõe em uma infinidade de fragmentos pútridos e dispersos pelo mundo afora, e transportá-lo ou transplantá-lo, não para outro lugar, mas para um metalugar radicalmente novo e inaudito.

O metalugar, entretanto, não é nenhum horizonte ou posição alguma. Este ponto é, por definição, o que resiste à pontuação, à pontualidade, à determinação, pois é ele mesmo o insondável. O ponto de partida estabeleceu-se como o demônio da dúvida terrificante, que aniquilará a substância do mundo; o ponto de chegada, a meta última, que marcará a *telófase* do pensamento cartesiano é o *fundamentum inconcussum* que abrigue em suas entranhas a certeza e a exatidão. O metalugar, contudo, não pertenceria a nenhuma das extremidades, antes seria o insólito ponto de alavanca que, se elidindo do plano espaçotemporal da transposição, é a energética mola matricial que efetua a transposição do mundo.

Revelar-se-á o metalugar, porém, no ápice da irrupção do fundamento. Entretanto, antes disso, encetando lá do ponto de partida da anacorese perpetrada

¹⁷⁸ DESCARTES, *Meditações metafísicas*, I, 2, p. 30.

¹⁷⁹ *Idem, ibidem*, II, 1, pp. 41-42.

na espiral da dúvida, é mediante um giro egoico que a consciência descobre em si a virtualidade de uma pele ótica: quer dizer, transpondo as fronteiras da clausura metafísica da alma e da realidade, o pensamento abre-se como janela do mundo que o perspectiva como se estivesse instalado num ponto de fuga. Esta abertura, no entanto, fecha a realidade numa moldura, a partir da qual a superfície cromática da vida fixa-se como um fluxo ininterrupto de imagens. A substância por detrás das aparências imagéticas pareceria ser composta pela máquina do mundo que produz a efetividade dos fenômenos. Isto, porém, é ilusório, ou apenas possui o valor de uma crença. É então que o eu, se flexionando no espelho do teatro da vida, verifica em sua epiderme cognitiva uma lacuna intransponível que lhe obsta o acesso às engrenagens do real, e agora o polo constitutivo da substancialidade se desmorona, resultando dessa crise o colapso da realidade no espectro de um simulacro. E se essa torrente imagética não passar de uma simulação ou sonho¹⁸⁰? O real é, por mediação da dúvida e do mergulho na unidade egológica, *posto entre óbelos*; em outras palavras, a efetividade do mundo é suspensa, sob aquilo que, séculos depois, por Husserl, será designado como redução transcendental. A *epokhé* desta suspensão é, entretanto, o “pré-instante” *aiônico* da metacorese do metalugar da época moderna.

Com esta expressão *entre óbelos* intentamos frisar uma noção essencial que se subtrai ao campo de operações reflexionantes em atuação na descoberta do *cogito* como fundamento. Como se sabe, o óbelo (do grego ὀβελός, *espeto, estaca, pilar pontiagudo*), vocábulo de onde provém *obelisco* (*pequeno óbelo*), é um sinal diacrítico da tipografia, que possui o formato de um simples travessão (—), um traço na horizontal acrescido de um ponto em cima e outro embaixo (÷) ou, então, de uma adaga de ponta virada para baixo, parecendo uma cruz (†), podendo

¹⁸⁰ Digna de recordação a passagem do diálogo *Teeteto* no qual a potência do onírico assombra o real com a dissolução da substância das coisas, o que nos leva a pensar no pensamento cartesiano como uma magistral *exousía* que transgride as fronteiras do pensamento de Platão a partir dos rastros aporéticos inerentes a seu próprio texto: “S. - Será que não te apercebes de uma divergência à volta deste assunto, sobretudo acerca do sonho e da vigília? TEET. - Qual? S. — Aquilo que penso que frequentemente terás ouvido, quando se pergunta se seria possível dar uma prova a alguém que agora perguntasse como estamos no momento presente: se, a dormir, sonhamos tudo o que pensamos, ou se estamos acordados e conversamos uns com os outros, no estado de vigília. (Σ. - ἄρ' οὖν οὐδὲ τὸ τοιόνδε ἀμφισβήτημα ἐννοεῖς περὶ αὐτῶν, μάλιστα δὲ περὶ τοῦ ὄναρ τε καὶ ὕπαρ; Θ. - τὸ ποῖον; Σ. - ὁ πολλάκις σε οἶμαι ἀκηκοέναι ἐρωτῶντων, τί ἂν τις ἔχοι τεκμήριον ἀποδείξει, εἴ τις ἔροιτο νῦν οὕτως ἐν τῷ παρόντι πότερον καθεύδομεν καὶ πάντα ἃ διανοοῦμεθα ὄνειρώττομεν, ἢ ἐγγηγόραμεν τε καὶ ὕπαρ ἀλλήλοις διαλεγόμεθα.)” PLATÃO, *Teeteto*, 158b-c, p. 220.

também ser grafado como uma adaga dupla (‡). Seus usos modernos variam muito, desde representações matemáticas (– para subtração, ÷ para divisão) até filológicas e computacionais. Desde a tipografia antiga e medieval, porém, o óbelo, obelisco, adaga ou adaga dupla era um sinal diacrítico que servia para indicar trechos duvidosos e interpolações – passagens, portanto, de autoria supostamente espúria –, supressões corretivas ou reconstruções inválidas do texto original, ou ainda as diferenças que os manuscritos apresentam entre si como versões diferentes ou variações de um mesmo excerto.

Ensejou-nos tomar o sinal gráfico do óbelo, para refletir sobre o gesto inaugural de desvelamento do *cogito*, a coincidência de que o óbelo, na configuração da adaga dupla, ser também designado como *díese*. Reconhecemos “forçar a barra” tecendo essa conexão, mas ela é-nos propícia – e, antes, julgamos ser preferível pecar pelo excesso de reflexão filosófica do que pela carência – para pôr em relevo uma gama de especificidades do pensamento cartesiano, a começar pelas analogias que Descartes faz transparecer entre a realidade do *cogito* e a impressão tipográfica, tal como se delineia nesse segmento de uma de suas reflexões:

E, por certo, não se deve achar estranho que Deus, ao criar-me, tenha posto em mim essa ideia [de Deus] para ser como a marca do operário impressa em sua obra; e não é também necessário que essa marca seja diferente dessa mesma obra. Mas, só pelo fato de que Deus me criou, é muito crível que ele me tenha de alguma forma produzido à sua imagem e semelhança, e que eu conceba essa semelhança (na qual a ideia de Deus se acha contida) pela mesma faculdade pela qual concebo a mim mesmo; quer dizer que, quando faço reflexão sobre mim, não somente conheço que sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outrem [...], mas que conheço também, ao mesmo tempo, que aquele de quem dependo possui em si todas essas grandes coisas a que aspiro, e cujas ideias encontro em mim, mas que ele as usufrui de fato, atual e infinitamente, e assim, que é Deus. [...]. Donde é assaz evidente que ele não pode ser enganador, porquanto a luz natural nos ensina que depende necessariamente de algum perfeito.¹⁸¹

Nessa passagem está em jogo a revelação da ideia de Deus, que se elide à consciência humana, mas que lhe é inata, como dispositivo de erradicação definitiva das suspeitas e dúvidas emanadas pelo fantasma do gênio maligno, restaurando a legitimidade das percepções a verdade do mundo objetivo. Na

¹⁸¹ DESCARTES, *Meditações metafísicas*, III, 39-40, pp. 81-82.

descoberta desse dispositivo, Descartes realiza uma analogia interessante: a de que a presença da ideia de Deus no *cogito* figura como se fosse a marca que um operário – um demiurgo divino – imprimisse à sua obra. É claro que poderíamos relacionar a marca às obras de arte, especialmente à pintura, e não faltam alusões às representações pictóricas nos textos de Descartes. Mas talvez o que ele pensasse por obra nesse momento seja menos haurido das artes do que da técnica e da mecânica, e pode ser que, sob a influência da revolução causada pela prensa de Gutemberg, tivesse em mente uma máquina tipográfica. Não só porque abundam passagens sobre relógios, autômatos e máquinas, mas inclusive, por comparar a realidade ao “grande livro do mundo”¹⁸² e finalizar o *Discurso do método* precisamente com os votos de esperança no progresso das ciências, desejoso de que artesãos pudessem executar no futuro uma máquina que o próprio Descartes idealizou.

Se tudo isso procede, figura diante de nossos olhos o *cogito* cartesiano como a máquina epistemológica produzida por um fabricante divino (em decorrência disso Leibniz cunhará a expressão *máquina divina* como uma das definições para a mônada). A excelência ou perfeição dessa máquina é a absoluta superação da mecanicidade, uma vez que os parâmetros determinísticos do funcionamento mecânico se restringirão à realidade objetiva, dotada de extensão. Essa máquina divina é maquinica sem ser mecânica; ao se elidir das determinações, ela é dotada de uma ininterrupta espontaneidade que, produz, como efeito e essência que configura o *cogito*, liberdade – indeterminação ontológica e potência ativa de rompimento – e ação criativa. A imagem e a semelhança com o fabricante excelso plasman-se nessa relação insuperavelmente assimétrica de assimilação da potência humana pela divina: a força tipográfica de que essa marca é a expressão e símbolo rescinde a realidade da essência do homem da mecânica do mundo, fresta pela qual se amplia o horizonte de um plano imanente à esfera da consciência. Sendo um artefato teológico, é evidente que não há uma única função para a consciência. A rigor, nem múltiplas, ou nenhuma. De qualquer modo, sob a ótica da produção do conhecimento, o aparato epistemológico da consciência funciona como uma máquina tipográfica. A ideia de Deus serve como expediente para a eliminação do efeito suspensivo da

¹⁸² *Idem, Discurso do método*, I, p. 13.

realidade objetiva. O *númeno*, de valoração metafísica, propriamente dito, é irrecuperável. A esfera da objetividade será plasmada doravante no âmbito da consciência. Entretanto, o que a ideia de Deus restaura é a *correspondência* como critério de verdade, dessa vez, mediante todo o movimento realizado pelas reflexões cartesianas, sob o paradigma da exatidão e da certeza. A correspondência não restitui o *cogito* ao teor de realismo que gravitava outrora ao redor da antiga *khôra*; longe disso, a correspondência é radicalmente reconfigurada, tendo, antes, como polo constitutivo – no sentido de ser a fonte da cartografia do real, pautada pelo sistema extensional de representação como constructo da exatidão – o pensamento. A ideia de Deus é um mecanismo abstrato de transformação da realidade fenomênica da consciência no princípio arqueológico ou ciclogênico a que a realidade *numênica* é constrangida, por agenciamento divino, a se conformar, a corresponder. Mal comparando, é como se o grande livro do mundo fosse coagido a imprimir na extensão física o que está sendo impresso e plasmado no fluxo tipográfico da consciência – óbvio que essa operação divina de conformação do mundo à consciência resulta não da necessidade do real a se submeter ao jugo da razão humana, mas sim da razão divina, enquanto dispositivo teórico de produção da verdade, operar a máquina do mundo em consonância ao primado operacional e representativo da consciência humana.

Destarte, se a realidade aparece, diante do leitor ótico ou fenomenológico do *cogito*, como o grande livro do mundo, é porque a própria consciência torna-se a máquina tipográfica que o imprime. De fato, na perspectiva do pensamento cartesiano, nada obstante admitindo as ideias adventícias, a extensão, junto com a realidade natural, alijada do sujeito, em última análise, restringir-se-ia a uma dimensão inacessível à subjetividade. A extensão objetiva é, portanto, uma impressão na tela da subjetividade, impressão que jamais é em branco, mas que é preenchida por conteúdos noemáticos à maneira de caracteres que ocupam os espaços na página de um livro. Nesse sentido, a *phýsis*, enquanto esfera da abruptão espontânea, é ejetada da *realidade* – entendendo realidade como tecido da consciência ou lugar de aparição, invólucro que abrange a esfera reflexiva do pensamento e a percepção. A ideia de Deus é, então, um mecanismo de múltiplas ações e agenciamentos. Além do que já mencionamos, é por meio desse

dispositivo que a natureza sofre uma implosão devastadora, perdendo o estatuto de interface de matriz ontológica de geração do ser e do devir. A ideia de Deus é também o dispositivo de segurança que produz fidelidade do conteúdo noemático em relação à vida. Quer dizer, é graças a esse mecanismo que os sinais gráficos tipografados no campo perceptivo do sujeito correspondem à suposta transcendência do mundo efetivo. Se o *cogito* é o fundamento inconcusso, a potência epistêmica – e, por conseguinte, tecnológica do progresso da ciência – é haurida dessa base ideativa da marca divina. Sem esse mecanismo, a consciência recairia não apenas num solipsismo, mas numa ainda mais terrível impotência de ação.

Por meio da ideia de Deus que se produz a *apotýposis* maquínica do sujeito. Lembremos que lá trás, repensando a *khôra* platônica, havíamos definido a *apotipose* como a *potência de impressão* ou *impressibilidade* da superfície uterial. Mas o decalque modulativo do suporte de impressão era realizado por um útero externo às dimensões do sujeito e do devir, instalando-se na dimensão intersticial. A revolução do pensamento cartesiano é instalar o interstício em um novo metalugar. Agora, a própria esfera da subjetividade que será a superfície tipográfica da impressão da realidade. Antecipemos que não a consciência como útero, mas como interface que irrompe desse útero, útero que designamos como díese. Graças à ideia de Deus como símile dos rastros do demiurgo, a máquina do pensamento humano assomará como simulação do metalugar, sendo, na verdade, produção da díese.

Na tipografia do *cogito* a *apotipose* é a operação maquínica que produz o efeito de real na superfície noemática. A *apotipose* equivale à produção epistêmica como um todo – e, aliás, ela é a produção da interface a que designamos de totalidade ou mundo. A mecânica operada aí possui múltiplas dimensões. Dentre estas, como comentamos, há a da fabricação veritativa, sendo isto um efeito que tem por causa o suposto intelecto divino, o qual, como um neodemiurgo hipotético e virtual, modula o devir em conformidade à consciência humana, servindo o conteúdo fenomênico como paradigma para a impressão da realidade. Deus também é um postulado que, além da regulação do mundo seguindo a máquina da consciência, efetua a manutenção desta máquina – basta rememorarmos que uma das demonstrações da existência de Deus, junto com

recuperação do argumento ontológico de Santo Anselmo, é o de que a substância do *cogito* é em si mas não por si, havendo a necessidade de que uma força extrínseca gere e mantenha no ser esta torrente noética. Tudo isso permeia a apotipose, mas não lhe esgota. É por isso que, se nos é lícito refletir deste modo, a ideia de Deus é somente uma peça, ainda que central, na engrenagem tipográfica da razão. Há, com efeito, a produção tipográfica das ideias como os caracteres noemáticos de produção da realidade, a partir do que o mundo é plasmado enquanto representação de um fluxo cogitacional. Há uma trama noética de sintetização e a sincronização que, numa dimensão mais imediata, se realizam sem a intromissão do suprassujeito divino, ainda que, como mantenedor, nada se produza sem uma mínima influência sua. A questão é que esse suprassujeito chamado Deus não é a condição suficiente; o *cogito* é, antes, a trama de uma produção subjetiva não transcendente. A *cogitação* (a *cogitatio*, a atividade do *cogito*) é uma síntese procedural que é realizada por aquilo que em Kant receberá o título de sujeito transcendental, pois, do contrário, a mente humana se reduziria a um tipo de títere fantasma ou um fluxo de percepções desconjuntadas. Este sujeito transcendental subjacente à *res cogitans* é quem realiza e opera o sujeito empírico na síntese dicotômica de sincronização de uma dupla instância, noética e noemática (respectivamente, o ato da consciência e seus preenchimentos perceptivos). Se a síntese é a equalização espacial em reunião do fenômeno em correlação com a atividade mental, a sincronização é a sintonia temporal entre o *cogito* e o *cogitatum*. Ambas as operações são performances da apotipose que se executam no tecido cognitivo.

O sujeito transcendental é algo que se elide ao *cogito* e que, no entanto, é a salvaguarda de que não se reduza a um autômato. A tipografia noética é impressão na superfície dos fenômenos de um constante texto que possui, em grande medida, um cunho automático, seguindo as determinações físicas e mecânicas pertinentes à esfera do mundo objetivo. Contudo, essa mesma impressão executa a liberdade do sujeito, imprimindo-lhe o poder de se elidir aos mecanismos, de produzir ações no mundo, inclusive modificando-o e transformando-o, transmitindo, portanto, sua liberdade ao pergaminho da vida, ao sulcar suas folhas com a indeterminação que promana de um sujeito transcendental, como campo de irradiação de um agir puro. A potência abscondita dessa subjetividade que conferirá ao sujeito

cartesiano a possibilidade de transgressão de fronteiras rumo ao infinito, a *hybris* da razão em alçar voo para as dimensões das perfeições divinas – como se essa força transcendental lhe desse realmente a faculdade de progredir sem limites na perfeição divina.

Mas talvez também eu seja algo mais do que me imagino e todas as perfeições que atribuo à natureza de um Deus estejam de alguma forma em mim em potência, conquanto ainda não se produzam, e não se façam aparecer por suas ações. Com efeito, já experimento que meu conhecimento aumenta e se aperfeiçoa aos poucos, e nada vejo que possa impedi-lo de aumentar cada vez mais até o infinito; depois, estando assim aumentado e aperfeiçoado, nada vejo que me impeça de poder adquirir por meio dele todas as outras perfeições da natureza divina; e, enfim, parece que a potência que tenho para a aquisição dessas perfeições, se ela está em mim, pode ser capaz de lhe imprimir e de lhe introduzir suas ideias.¹⁸³

Logo em seguida, Descartes negará que as coisas sejam efetivamente desse jeito, mas, considerando os voos da imaginação caracteres ou símbolos que expressam o fundo ontológico das metamorfoses por que passa o *cogito* e a realidade, não externaliza nesse momento a mais profunda verdade? Nessa revolução, ali onde se instala o sujeito transcendental como operador ativo da máquina divina do *cogito* – em paralelo ao exercício de manutenção efetuado por um suposto Deus –, não consiste na hiperpotenciação da razão como o absoluto e o infinito? A progressão infinita, inevitavelmente assintótica, mas por isso mesmo ilimitada, constituirá a metáfase ou o estágio final da transmutação do sujeito na subjetividade como epicentro ciclogênico do real, de onde irradia e se configura a tipografia do mundo fenomenicamente objetivo.

O *cogito* é a interface que irrompe desse evento, mas, retomando a pergunta inicial, onde se localiza essa irrupção? De onde irrompe? Deus e o sujeito transcendental não são as respostas definitivas e completas, são, ao invés, apenas fragmentos, por mais nevrálgicos que sejam, para montar o mosaico desse caldeirão eventivo. Haveria, no fundo, uma metástase insidiosa e muito mais elementar, que vai do excídio da *khôra* à metacorese do metalugar como díese? Procurando as pistas dessa eventuação, a sensação de que, além da ideia de Deus como marca do demiurgo, não haveria um óbelo invisível como marca oculta do metalugar diésico?

¹⁸³ DESCARTES, *Meditações metafísicas*, III, 28, p. 74.

O óbelo que inere à máquina tipográfica do sujeito é a marca da díese. Não corresponde a um traço específico: é, em vez disso, a própria composição do aparato epistêmico da subjetividade. De certo modo, isto se deixa entrever ou intuir na forma como a dimensão do *cogito* se revela à consciência: executando, numa espécie de quarentena ontológica, a suspensão da efetividade da realidade, transformando o fluxo das aparições em imagens que transcorrem na tela de um sujeito cindido do ser e da vida. Esse gesto de redução da facticidade ao turbilhão da dúvida é, por princípio, a ativação da consciência num estado intersticial, introjetando-a entre óbelos. O primeiro efeito do óbelo é, destarte, a dissolução da substancialidade, de perda irreparável do polo substancial constituinte do ser e do devir, uma vez que tudo se convertera num tênue fluxo de imagens sem fundo de sustentação ontológica, figurando como simulação. Ocorre uma série de consequências imediatas, dentre elas a dissolvência da própria corporeidade e da suspeita de que as alteridades que atravessam a janela do *cogito* são máscaras que camuflam, sob o véu de suas epidermes, as engrenagens vazias de autômatos.

Considerava-me, primeiramente, como tendo um rosto, mãos, braços e toda essa máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver, a qual eu designava pelo nome de corpo.¹⁸⁴

[...] o que vejo dessa janela senão chapéus e capotes, que podem cobrir autômatos ou homens fictícios que só se mexem mediante molas?¹⁸⁵

Acontece aqui um efeito obélico – produzido pela incidência do óbelo – ao campo perceptivo que converte a espontaneidade do mundo natural, assentado num regime veritativo obsoleto, no automatismo do puro simulacro. A *phýsis*, sendo desnaturalizada, decompõe-se para ceder lugar ao compósito imagético de uma *physa* de cunho heféstico, uma forja virtual de artificialidade absoluta. O sujeito, desdobrando-se nesse olhar aonde se projeta a trama múltipla das percepções, vê-se absorto por esse poder prototelevisivo, o qual, lhe desferindo rescisão com a vida, captura o pensamento sob a força desse autômato cinemático. O risco dessa força de atração é o sujeito dimensionar sua essência, ou melhor, sua composição, nesse enquadramento ótico, como se apenas o espelho pudesse patentear o modo de ser do *cogito*, reduzindo a um mero simulacro. Entretanto, o

¹⁸⁴ DESCARTES, *Meditações metafísicas*, II, 6, p. 44.

¹⁸⁵ *Idem, ibidem*, II, 14, p. 52.

giro cartesiano consiste em novamente recorrer à estratégia de pôr entre óbelos como método de suspensão: é nesse instante em que o fluxo noemático, por mais que possa conter uma origem duvidosa, sendo transmitido, talvez, por uma maléfica força demoníaca que pretende enganá-lo, é suspenso, franqueando à consciência a revelação do espaço em branco do puro pensar, a atividade noética, como o silo impermeável ou reservatório transcendental de onde emerge e onde se instala o ser da consciência. Diante do pânico generalizado decorrente da artilharia descomunal das dúvidas, o *cogito ergo sum* desponta como válvula de emergência, que confere ao sujeito, nessa saída ou superação da aporia aniquiladora da dúvida, o antídoto do fundamento inabalável, matriz de onde o sujeito emergirá como um poderoso aparato epistêmico absolutamente seguro.

O aparato egológico, contudo, só é efetivamente ativado e hiperpotenciado ao domínio do ser e do devir pelo incremento de outros expedientes epistemológicos, que, novamente, resultam dos efeitos do óbelo, mas em outros níveis. A ideia de Deus, junto com os argumentos da existência de uma divindade que produz e realiza a manutenção da máquina do sujeito e a correspondência do mundo à tipografia noemática das ideias, emerge também do gesto de se pôr entre óbelos. O que é posto, entretanto, nos parênteses das entranhas da consciência são os parâmetros realistas da verdade. Além do que já elucidamos acima, o que não é necessário repetir, é necessário frisar o declínio da ideia de que a verdade obedeça a um regime de inteligibilização ortográfica, quer dizer, que a produção transcendente da verdade se balize pela reprodução de paradigmas essenciais ou tipos ontológicos como fonte formal do ser. Se a *phýsis*, declinando do firmamento de abstrações metafísicas, se converte nesse resíduo de matéria abstrata designada como *res extensa*, esta superfície de profundidade infinita é privada, de forma irreparável, da substancialidade – e, portanto, já não há mais o vetor transcendente do inteligível como horizonte de produção e de reprodução do devir. Sem o esquema de inteligibilidade, o regime da verdade é introjetado nas veias epistêmicas do *cogito*, mesmo quando é atribuído ao divino – isto porque a ideia de Deus é um dispositivo imanente ao sujeito e, também, porque a transcendência divina, Deus, é menos real que virtual, sendo ele apenas responsável por plasmar a suposta realidade transcendente do mundo à imagem e semelhança do campo fenomênico que flui na tela do *cogito*. Imanente ao sujeito,

a relação de ortografia – o que implica numa verticalidade, de diferenças de patamares, em hierarquizações intransponíveis – se evanesce. A evanescência significa o derradeiro estágio de erosão da *khôra*, quando finalmente aquilo que se encontrava em ruínas desaparece. Da destruição da substância e da essência, como todos os seus substratos e apanágios metafísicos, decorre a disruptura da ortografia. Mas, se a verdade não se produz mais num regime ortográfico (o qual, tem, por princípio, o polo das essências ou substâncias como vetor da relação veritativa), como classificar sua produção no aparato noético?

Em vez de ortografia – em que o conceito subjacente da verdade determina-se como ὀρθότης, correção adequacional –, sugeriríamos operar-se aqui uma *diortose*. Na língua grega o vocábulo διόρθωσις significa a ação de *endireitar, corrigir, restabelecer, melhorar, alterar, retificar*, podendo denotar também o *ganho, a vantagem, lucro* e até indicar a *extinção de uma dívida*. No geral, prevalece a ideia da ação de recompor um ordenamento, realizando correções de curso e de aperfeiçoamento – com efeito, a palavra provém do verbo διορθόω, que traz como principais sentidos o de *dirigir em uma via correta* e também de *restabelecer uma ordem, arranjar*. A διόρθωσις indica, ainda, a *correção de um texto*, inclusive a própria *edição crítica de uma obra*, dando-nos o ensejo pelo qual talvez seja necessário resgatar essa palavra para designarmos a verdade que é produzida na atividade incessante da máquina tipográfica da subjetividade. Diante da ruína inexorável do receptáculo ortográfico da *khôra*, o metalugar da díese, de cuja cavidade uteril emerge o *cogito*, não realiza nenhuma reforma, mas sim uma *diortose* que se produz com o *cogito* posto entre óbelos.

Com isso tencionamos indicar um conjunto de operações inumeráveis que visam, em última instância, uma restauração virtual. Virtual porque não se trata de uma restauração real – quer dizer, não consiste num gesto de restabelecer um estado de coisas ou um campo de relações e tessituras que se perderam através das eras. A diortose é recomposição que refunda um ordenamento numa outra dimensão, no plano de uma matriz inteiramente nova, e é justamente por isso que, sendo uma restauração virtual, delinea-se melhor por aquilo a que cunhamos a ideia de *transvirtuação*. Esta *transvirtuação*, em nível epistemológico, assinala também a recomposição da verdade nesse não-lugar da subjetividade, uma vez

reduzido o real à esfera noemática que, de fato ou virtualmente, evanesce as substâncias do mundo natural.

Existem, pois, dois níveis de diortose, sendo necessário especificá-los, ambos como produções da esfera da verdade. Ambos distintos, de fato, mas correlatos e complementares. A diortose mais fundamental e metafísica é relativa ao plano *aiônico* (ou *eventivo*) do metalugar, referente à metástase da díese e ao evento de fundação pleromática de uma era. Quanto ao outro nível da diortose, este refere-se à produção fenomenológica e epistêmica, quer dizer, concernente à fabricação tipográfica das ideias e a espontaneidade viva da esfera do pensamento puro.

No segundo nível, a diortose começa com a ilusão de restaurar a substancialidade perdida, como se houvesse a possibilidade de forçar o sujeito a remar em direção contrária ao fluxo de aniquilação que faz desmoronar o edifício da metafísica. O *gênio maligno*, esse Mefistófeles anônimo que suscita um ciclone de dúvidas aquerônticas procurando destruir o sujeito que navega em busca da verdade, revela-se como a auto-obversão do próprio sujeito numa espiral de negação e privação, erodindo com a esfera do ser e da inteligibilidade. Aos ouvidos imateriais do sujeito cartesiano, dilaceram-lhe as aporias de dúvidas insuprimíveis: e se o tecido noemático da consciência – o fluxo sensorial de imagens, percepções, sensações e conteúdos que atravessam o campo do pensamento – não for simplesmente um texto apócrifo – como se o grande livro do mundo fosse um autômato etéreo e ilusório? Colocando entre óbelos a apocrioficidade possível do espectro noemático que incide sobre a consciência, o *cogito* emerge como transvirtuação do horizonte veritativo no cerne do aparato epistemológico da consciência. Deus e a ideia de Deus são os passos seguintes da engrenagem diortótica, que visa, contudo, a transmutação da própria verdade em produção de controle. A ênfase da máquina tipográfica das ideias não é a ação de simples correção adequacional. A correção é apenas a camada inferior; a meta da produção da verdade é que o fluxo noemático do sujeito se constitua no assujeitamento da realidade a seu domínio e controle. Diortose é, nesse nível, produção noética e epistemológica de controle sobre a realidade. Decorre daí que à esfera tipográfica do *cogito* subjaz a matematização da tessitura espaçotemporal, que se imprime como forma de apreensão do devir na execução que produz o

conteúdo e a própria atividade do pensamento. Opera-se, para a concretização do controle, a reversão da matéria e do espaço no arcabouço geométrico que serve como malha de enquadramento e apreensão dos fenômenos. A tela da extensão – *res extensa*, essa coisalidade anômala privada de determinações substanciais a não ser generalíssimas, sendo o campo da potência pura das manifestações – planifica, mediante esse viés geométrico que lhe é intrínseco, a torrente de ideias ou percepções sob o signo da homogeneização, da abstração e da calculabilidade e da previsão. O ponto arquimediano do *cogito* funciona, portanto, como sistema e mecanismo de enquadramento e controle, ao modular as ideias. Com a aniquilação da substancialidade efetiva do mundo, transplantada a matriz dos fenômenos para a esfera noética do sujeito, para quem tudo se torna representação, acomete também a destruição da teleologia. Mas a liberação dos entes dos grilhões da substância não significa menos capacidade corretiva e mais espontaneidade à contingência, muito pelo contrário. Alojado entre os óbelos do *mathema* da consciência, o devir é *matriciado* na trama da composição de controle, resultando daí a compreensão mecanicista que declina o real a “objeto” de domínio, gerência e irrestrita manipulação. Assim, o mecanicismo é a hipóstase do real como autômato que se performatiza na dinâmica da contingência, é verdade, mas sendo a contingência de um devir fenomênico gerado e conservado dentro da redoma desse terrário epistemológico que é a consciência, com a erradicação da espontaneidade causal, transladando os acontecimentos ao império de uma etiologia de caráter determinista. A implosão da dinâmica teleológica integra a conversão da contingência em plano cartesiano de pura apreensibilidade. A suspensão da teleologia no momento cartesiano de fundação do pensamento moderno consiste, destarte, na supressão radical da incorrigibilidade. O lucro ou ganho – o produto final – é a obversão da realidade à diortose de controle, cuja versão final é a edição crítica do grande livro do mundo, cujo autor não é uma entidade demiúrgica de feição transcendente, mas o ponto arquimediano que responde pela arquitetura fenomenológica e epistêmica da realidade. Drenando a substancialidade da *phýsis*, mediante a máquina tipográfica que, graças aos óbelos, corrige o devir, a contingência é desertificada – ou sofre a terraplanagem – que absorve o contingente para o interior dos trâmites ciclogênicos da subjetividade. A máquina tipográfica do sujeito irrompe daí como a interface da

produção infinita da totalidade fenomênica – o que significa, no fundo, do próprio real.

Essa espiral ascendente de metamorfose das operações noéticas em máquina tipográfica de impressão do real visa, no entanto, não o gozo eudaimônico da contemplação metafísica, pelo contrário, é a ação inquieta e incessante, fomentada pela pulsão demoníaca e soteriológica de modificação radical da superfície da natureza, o que inocula na consciência a disposição de lançar na obversão de si mesma, pela mídia do método (anacorese onde habita o demônio da dúvida), a fim de então municiar-se de hiperpotenciações de domínio e controle sobre a esfera do devir. Através de uma série de ciclos diortóticos de recomposição do real entre óbelos, é que a razão moderna culminará no último estágio quando enfim se torna à imagem e semelhança de um demiurgo de efígie heféstica, cujo poder absoluto reside em plasmar a realidade conforme seus projetos e haustos.

[...] é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, ao invés dessa filosofia especulativa que se ensinada nas escolas, pode-se encontrar uma filosofia prática mediante a qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos rodeiam, tão distintamente como conhecemos os vários ofícios de nossos artífices, poderíamos empregá-las do mesmo modo em todos os usos a que são adequadas, e assim nos tornarmos como que senhores e possesores da natureza. Isso é de se desejar não somente para a invenção de uma infinidade de artifícios que fariam usufruir, sem trabalho algum, os frutos da terra e de todas as comodidades que nela se encontram, mas também, principalmente, para a conservação da saúde, que é, por certo, o primeiro primordial e a base de todos os outros bens desta vida [...]; e que poderíamos livrar-nos de uma infinidade de doenças, tanto do corpo quando do espírito e talvez até do enfraquecimento da velhice, se tivéssemos conhecimento suficiente de suas causas e de todos os remédios com que a natureza nos proveu.¹⁸⁶

A diortose de segundo nível conclui-se sob a perspectiva da apoteose do *cogito* no reino da dominação de cunho fáustico. Se o método cartesiano é a autocalibragem da consciência que efetua um ajuste da realidade ao aparato epistemológico da razão, em que o progresso científico realiza-se no horizonte do domínio tecnológico, capaz, inclusive, de remediar nosso corpo, autômato articulado com a consciência, contra as ações nocivas de doenças e o

¹⁸⁶ DESCARTES, *Discurso do método*, VI, p. 69-70.

enfraquecimento da velhice, como se disso resultasse um fármaco contra a entropia à nossa mecânica orgânica e vital, é porque doravante a potência da natureza, incluso o curso caudaloso e a princípio inexpugnável do devir, encerra-se nas imediações fenomenológicas do *cogito*, cuja tessitura enquadra e tipografa de cifras matemáticas e epistêmicas essa potência, revertida em possibilidades abstratas, resultando daí um mundo traduzido em infinitas análises combinatórias materiais, fonte de matéria-prima para a potência pura da ação humana.

Por seu turno, a diortose de primeiro nível, mais metafísico e transcendental, referente à metástase do metalugar, constituirá a resposta para a pergunta de Pascal diante do enigma dessa esfinge ou quimera de onde emerge a razão moderna: em que *metalugar* se instala esse eu se não é nem no autômato orgânico e nem na espontaneidade viva do pensamento? Esse eu é instituído numa complexa e múltipla espiral de composição *entre óbelos*. Sua face animal é mecanizada, sua interface noética declina-se da realidade, rescindência que constitui a dinâmica inteligível no plano de imanência imaterial da subjetividade. Todavia, onde essa esfera diortótica do eu – o obelisco do *cogito* – se compõe?

O modo pelo qual o espírito se encontra unido ao corpo, de todo maravilhoso, não pode ser compreendido pelo homem; e eis que é o homem mesmo. (*Modus quo corporibus adhaerent spiritus, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest: et hoc ipse homo est.*)¹⁸⁷

É na composição mente-máquina, precisamente no ponto dessa conexão, que reside o enigma da constituição humana, sob a configuração da subjetividade. Se a localização do *cogito* é, em absoluto, impensável, irastreável, não dimensionável, a desse ponto de junção Descartes aventou a hipótese, desenvolvida como um conceito orgânico, de que se situasse na glândula pineal: órgão da dobra entre corpo e alma, receptividade e espontaneidade, interação consciência-máquina. Mas esse órgão simultaneamente metafísico e metabólico é uma anomalia abstrusa que, mesmo sobrevivendo como um *deus ex machina*, não desata o nó, apenas mistifica mais ainda, resistindo, inclusive, a metáforas para ser imaginada:

[...] a alma racional [...] não basta estar alojada no corpo humano, como um piloto em seu navio, a não ser, talvez, para mover seus membros; mas que precisa estar mais estreitamente

¹⁸⁷ AGOSTINHO *apud* PASCAL, *Pensamentos*, II, *72, p. 56.

ligada e unida a ele, para ter, além disso, sentimentos e apetites semelhantes aos nossos, e assim constituir um verdadeiro homem.¹⁸⁸

Reconhecemos nessa passagem uma alusão não ocasional. A primeira navegação de Descartes, em suas viagens pelo mundo afora, foi em descoberta da complexidade e da infinita variedade turbilhonante, causando à razão vertigens diante do vórtice e do abismo da multiplicidade; mediante a anacorese, numa segunda navegação ocorre a descoberta do *cogito* como a intelecção do uno egológico em cujo âmbito reside o fundamento da exatidão. Esta analogia com a arte da navegação decompõe definitivamente a imagem platônica da alma como princípio cibernético que confere direção ao constructo somático. A descoberta do *cogito* complexifica essas interações, conexões, enfim, toda tessitura noética e física do “sistema nervoso” que é a interface humana. Com Descartes, piloto, navio e oceano se integram no fluxo noético e noemático da consciência – ambos os polos virtualmente realizando no *cogito* a dimensão do ciberespaço que lhe é imanente. Só é possível dimensionar esse piloto através de efeitos suspensivos, reflexões que o interpõe entre óbelos. Compõe-se, aí, uma nova cibernética, dessa vez diortótica.

A hipótese da glândula pineal soa, portanto, ainda que inconscientemente, como uma ficção anatômica que sobrevém para tapar um buraco ontológico. Mais do que isso, como expediente falaz que, diante do curto-circuito das origens da razão, quer vedar o intervalo diésico como o receptáculo metafísico que abriga e compõe a rede neural da subjetividade. O que é, então, a glândula pineal senão a materialização dessa série de óbelos que geram e potenciam a unidade egológica do pensamento como interface que enquadra e modula a complexidade do real? A glândula eclode no autômato – o corpo maquínico do sujeito –, como efeito somático do *intervalo* – o intervalo sim aponta para o metalugar de onde assoma o *cogito*. A composição dual corpo-mente nada mais é do que um constructo obversivo de um uno enigmático – que assimila e se converte na totalidade fenomênica exponencialmente infinita –, uno que, entre óbelos, emerge da díese: o metalugar da subjetividade.

¹⁸⁸ DESCARTES, *Discurso do método*, V, p. 66.

2.5 Ignição atômica da simultaneidade monádica

No instante em que o ser, mediante a revolução do *cogito* cartesiano, sofre uma equalização com o ato de perceber, o devir inexoravelmente se torna um feixe de percepções. *Ser é perceber*, eis o axioma fundamental, ainda que cunhado por Berkeley, que corre no pensamento de Leibniz. Com isso, a realidade se mostra sob a configuração de um sistema midiático de geração de imagens e sensações, cuja realização teleológica precípua consistiria em rodar, no grau zero da absoluta singularidade monádica, uma versão única e distinta do universo remotamente compartilhado entre infinitas substâncias. Se Leibniz despertasse no mundo de hoje, mais do que comparar as mônadas a *engines*, máquinas compostas com arranjos e componentes físicos, aludiria talvez a sistemas operacionais, o que nos permitiria tecer um trocadilho com a ausência de janelas na substância monádica: *The monads have no windows because they are metaphysical Windows*. A despeito de que não houvesse um *hardware*, digo, um suporte material para abrigar o *software* operacional, o trocadilho tem um quê de verdade: as mônadas funcionam como sistemas que, recebendo de uma matriz divina o comando, o código-fonte e as funções que lhes são constitutivas, executam fenomenicamente a realidade como interface, superfície na qual não há dentro nem fora, cisão ou dissolução, há apenas o horizonte imanente de profundidade infinita, janela na qual a simulação de transcendência do universo inteiro, compartimentado nas dimensões da finitude, jorra convergindo para o ponto metafísico de onde emana a composição substancial da singularidade, que pode ser desde uma simples forma, uma mônada nua e simples, até uma alma racional, um constructo complexo e inteligente, dotado da capacidade de compor a unidade egológica do *cogito*.

O “fetiche” de Leibniz pelas máquinas resulta, porém, menos das causas operativas do que pela valoração de sua performance:

A verdadeira razão que faz principalmente louvar uma máquina provém antes de seu efeito que de sua causa. Não se cuida tanto do poder do maquinista quanto de seu artefato. Assim o motivo que se aduz para elogiar a máquina de Deus [...] não é somente porque ele fez tudo, ao passo que o artífice precisa procurar alhures sua matéria: essa preferência viria apenas do poder; mas existe uma outra razão da excelência de Deus, que vem ainda da

sabedoria. É que sua máquina dura também muito mais tempo e ainda mais certo que a de qualquer outro maquinista.¹⁸⁹

Se a causa aponta para o poder, é no efeito que se vê desdobrada a sabedoria. Mas poder contrapõe-se à sabedoria somente na medida em que a máxima excelência do poder só se vislumbra na execução proporcionada pela sabedoria. A máquina produzida por Deus é um sofisticado artefato dinâmico, aquilo que, englobando cada peça criada com desvelo pelo artífice divino, designa-se por *natureza*. Há dois aspectos que sobressaem na performance da máquina natural, além do fato de ter sido produzida *ex nihilo*: a duração e a precisão do seu funcionamento. A duração indica, em primeiro lugar, a longevidade indeterminada, exponencialmente infinita, do funcionamento das máquinas divinas, cuja força sobrepuja as tendências, baseadas nas leis naturais, de entropia e desordem – a que designamos sob a sigla do aquerôntico.

Se a força ativa se perdesse no universo pelas leis naturais estabelecidas por Deus, de sorte que ele tivesse necessidade de uma nova impressão para restituir essa força, como um operário que repara a imperfeição de sua máquina, a desordem não vigoraria apenas a nosso respeito, mas também em relação ao próprio Deus. Ele poderia preveni-la e tomar as medidas adequadas para evitar semelhante inconveniente: foi o que ele fez de fato. Quando eu disse que Deus opôs antecipadamente remédios a tais desordens, não afirmei que deixa acontecer as desordens e depois os remédios, mas que, de antemão, achou o meio de impedir que as desgraças aconteçam.¹⁹⁰

Apesar de a passagem conter o típico teor de otimismo leibniziano, é preciso interpretar acuradamente os elementos principais. Por *desgraças*, no fundo, refere-se às contingências, como às intercorrências casuais do devir¹⁹¹. Se fosse o caso de existirem desgraças dentro da máquina divina, elas representariam uma ameaça ao poder e ao controle do artífice sobre sua própria criação, inoculariam dentro dela forças capazes de danificar o funcionamento e a regulagem do sistema, necessitando, eventualmente, de reparos. Ou seja, se há algo que escape à precisão da sabedoria divina, se há elementos ou forças espontâneas que não tenham sido previstas, programadas e combinadas pelo infinito intelecto divino, automaticamente gera-se uma ameaça ao sistema. A

¹⁸⁹ LEIBNIZ, *Correspondência com Clarke*, 2ª Carta de Leibniz, p. 238-239.

¹⁹⁰ *Idem, ibidem*, 3ª Carta de Leibniz, p. 243.

¹⁹¹ Ao que, em Platão e Aristóteles, como vimos recebe o nome de τὸ αὐτόματον (o autômato, a casualidade ou a espontaneidade).

sapiência divina passa, portanto, pelo poder de previsão, de calculabilidade, mesmo a nível infinitesimal, e de composição da máquina em seus mínimos detalhes. Esta é a razão porque, a rigor, a *contingência espontânea* é absolutamente anulada no sistema monádico – a contingência natural, portanto, é orquestrada na programação do melhor dos mundos possíveis de modo a otimização total da sapiência divina imprimir minucioso controle à performance do real. Motivo pelo qual, também, não há excipientes, remédios, fármacos: a mínima brecha para a contingência imprevisível significaria romper com a programação pré-estabelecida e, por conseguinte, com o poder e a inteligência infinita do maquinista divino. A força da desordem só é admitida enquanto contribui para a maximização da ordem e do controle.¹⁹² Não é necessário nenhum *fármaco* porque o oceano do real monádico é um sistema cibernético que anula a contingência, o acaso e a força de aniquilação, as quais, drenadas e integradas ao sistema, passam a exercer uma função produtiva. Aquilo que Leibniz nomeia como *teodiceia* consiste num mecanismo metafísico, sob prospecto teológico, de precisão absoluta na produtividade do real, precisão que, à guisa de um relojoeiro, bloqueia as intempéries das forças antitéticas ao funcionamento da máquina do mundo, superação, destarte, a priori das turbilhonantes forças e destrutivas do puro devir. A teodiceia é a ajustada constituição da odisseia da unicidade múltipla do universo através da navegação cibernética da razão divina sobre as águas dos múltiplos mundos possíveis como oceano potencial infinito da realidade.

[...] se não houvesse o melhor (*optimum*) entre todos os mundos possíveis, Deus não teria produzido nenhum. Eu chamo de mundo toda a sequência e toda a coleção de coisas existentes, a fim de que não se diga que muitos mundos podiam existir em diferentes tempos e diferentes lugares. Pois seria preciso contá-los todos juntos como um mundo, ou [...] um universo. E quando se preenchesse todos os tempos e todos os lugares, continuaria sempre verdadeiro que se poderia tê-los preenchido de uma infinidade de maneiras, que há uma infinidade de mundos possíveis, dos quais é preciso que Deus tenha escolhido o melhor, pois nada faz sem agir segundo a suprema razão. [...] Pois é preciso saber que em cada um dos mundos possíveis tudo está ligado: o universo, independente de qual ele possa ser, é uma peça inteiriça, como um oceano; [...] e cada coisa contribuiu *idealmente* antes de sua existência para a decisão que

¹⁹² “Mas quem não vê que justamente essas desordens serviram para conduzir as coisas ao ponto onde se encontram presentemente, que nós lhes devemos nossas riquezas e comodidades, e que é por meio delas que este globo se tornou apropriado para ser cultivado por nossos cuidados?” (LEIBNIZ, *Ensaio de teodiceia*, III, 245, p. 309)

quanto à existência de todas as coisas. De modo que nada pode ser mudado no universo (tampouco em um número) salvo sua essência, ou se você preferir, salvo sua individualidade numérica.¹⁹³

A *justiça metafísica de Deus* (teodiceia), símile leibniziano da ideia do bem platônica, é o ajustamento da contingência e da espontaneidade ao regime que suprime peremptoriamente as forças indômitas, estabelecendo a natureza como artefato de controle. Deus cria o universo sob a versão de um *optimum*, que pode ser traduzido por *melhor*. No entanto, melhor não significa que, dentre as infinitas possibilidades, todas eram certamente piores, e no final o que resta é a resignação diante da indigência sempre atual do mundo ou o otimismo cândido de que as coisas poderiam ser muito mais catastróficas do que são. Leibniz, que é junto de Newton pai do cálculo infinitesimal, por *optimum* entende a perfeição da ordem e da harmonia que a razão suprema efetua, mediante cálculos, ajustes e arranjos, em obtenção do controle total sobre o devir. O ótimo, portanto, é a otimização sintética que faz declinar a multiplicidade infinita numa composição perfeitamente orgânica, sincronizada, modulada, resultando daí o universo como sistema de forças ajustadas, uma interface da totalidade integrada e harmônica. O oceano da multiplicidade, sob a varredura da ótica especulativa divina, é infinitesimalmente vasculhado, drenando seu poder aquerôntico de dissolução. A *ratio* divina opera como cálculo teológico sobre o múltiplo, erradicando suas quiméricas virtualidades, obstruindo, pois, a abrupção. O estágio seguinte ao do sequenciamento cartográfico do oceânico, cifra do devir, é a computação que vai tecendo gradativamente, dentre as infinitas possibilidades, conexões e compossibilidades através das coisas virtuais. Por computação queremos designar o inextricável processo de organização da sequência espaçotemporal, sob um número infindável de substâncias. Ao final desse processo de duração eterna – evento que precede o tempo e o real, acontecendo na mônada suprema divina – a *harmonia* desponta como o melhor ordenamento possível, não segundo critérios de valores morais, como se esse mundo soasse uma utopia diante das monstruosidades possíveis, mas sim pela necessidade de compor o real sob as férreas ligaduras ou conexões que confirmam ao todo organicidade e integralidade, que o instituem num regime de produção de inteligibilidade absoluta, ao erradicar

¹⁹³ LEIBNIZ, *Ensaio de teodiceia*, I, 8-9, p. 138-139.

num único ato preternatural – logicamente anterior ao mundo – o perigo do que tende a escapar ao controle. A decisão da *ratio divina* é a instituição do princípio de razão suficiente como ligadura ou conexão constituinte que automatiza a natureza numa máquina divina, na qual a espontaneidade subsiste apenas na medida em que, *desabruptizada*, se reverte em performance pré-ordenada do singular. A decisão anula a singularidade enquanto campo real de produção de eventos, o que, para Leibniz, não elimina a liberdade e nem a contingência. Ambas resistem, na interface do real, como ocorrências espontâneas, mas sua vitalidade é, de certa forma, drenada, porquanto antes de serem reais, foram simuladas, o que as torna, enquanto reais, simulacros. Assim, a espontaneidade é a vigência de infusão de força anímica de criatividade na máquina divina, na condição, porém, de que esta força se aloque no interregno de duas instâncias: antes do tempo, o singular é uma simulação organicamente disposta como peça a integrar o todo; no tempo, o singular performatiza a simulação preestabelecida como realidade-simulacro. Entre óbelos da simulação e do simulacro, a força de ativação da singularidade – a mônada – é instalada como peça de composição do todo. A individualidade numérica (uma espécie de cálculo infinitesimal teológico feito sobre as diferenças) transfigura a singularidade em cifra, o que, tornando-a senha de e para o controle, a plasma e conecta numa sinfonia perfeita e exata do todo: “nos meus princípios todos os eventos individuais, sem exceção, são consequências da vontade geral.”¹⁹⁴

A vontade geral, de origem divina, é a pulsão teológica de composição unificante, fomentada pela necessidade de estabelecer uma ordem, um arranjo, desde os mínimos detalhes, à complexidade plural do todo universal, dirigindo o real através da via metafísica correta. Nesse sentido, a pulsão divina coincide exatamente com o que designamos por diortose, só que em nível aiônico (relativo ao metalugar), pois se trata aqui do *evento* de fundação pleromática da totalidade. Com isso, o constructo metafísico de Leibniz é um empreendimento especulativo de congruar as duas dimensões diversas da diortose delineadas, subliminarmente, por Descartes. A diortose de segundo nível, a saber, a produção fenomenológica e epistêmica do mundo, deve proceder imediata e coesamente da diortose de primeiro nível. Através de um desenvolvimento rigoroso das premissas

¹⁹⁴ *Idem, ibidem*, III, 241, p. 307.

cartesianas, Leibniz esforça-se por conectar ambos os planos *diortóticos* de forma articulada e funcional, sob os parâmetros de precisão do funcionamento de um relógio ou um autômato. Mediante a presciência, as diferenças não são subtraídas ao sistema, mas quantificadas, categorizadas pelo intelecto divino; são pré-ordenadas no evento basilar da programação cósmica, antes do início dos tempos: este instante metafísico, ponto de junção absoluta de cada pedaço singular na trama ou peça inteiriça do universo, é o *evento de produção composicional da realidade num metalugar virtual*, para além da tessitura cronológica sobre a qual os eventos individuais se desenrolam.

A mônada divina não é, contudo, o metalugar ele mesmo, mas sua interface matricial, o uno que assoma do metalugar carregando em suas entranhas virtuais a força de conversibilidade do múltiplo em unidades maleáveis e configuráveis, elementos que serão integrantes da orquestração sinfônica da realidade. Sua força, pois, consiste em sugar o oceano dos muitos mundos possíveis, no que se inclui todo o reservatório das infinitas possibilidades monádicas, e predispô-las numa combinação perfeita. Se as mônadas são *pontos de vista* singularíssimos, sendo unidades centrais intransferíveis e irrepetíveis, não havendo duas mônadas idênticas, segundo o princípio de identidade dos indiscerníveis, a mônada divina, para equacionar a forma de composição do múltiplo num único regime orgânico, precisa que seu poder e sua presciência transponham as restrições monadológicas gerais – sobretudo a inacessibilidade entre uma mônada e outra –, constituindo-se como o ponto de vista que intercepta e que abarca todos os pontos de vista possíveis, de modo que nenhuma força de produção de diferença escape ao seu domínio e atuação, uma vez que, do contrário, haveria brecha para o imprevisível, incorrendo no risco de a realidade sucumbir à desordem.

Se as qualificações mais excelsas das máquinas divinas, as mônadas, são a duração e a exatidão, as de Deus, considerando-o como uma máquina demiúrgica de produção monádica, deverão ser o correlato supremo da duração e da exatidão: respectivamente, a *eternidade* e a *necessidade*. A eternidade da mônada Deus deve-se definir como *tota simul*: total simultaneidade, a permanência absoluta e imediata do infinito de possibilidades coexistindo conjuntamente na eterna perduração transcendental da mente divina, sob cuja perspectiva não se faz, pois,

diferença de presentificação sucessiva entre os eventos relativos, na ordem temporal, ao passado, presente ou futuro, a não ser a distinção de ordenação causal e sequenciamento cronológico, perpetrados no instante eterno da programação divina de eleição do *optimum*. Cada ínfimo ponto de vista, cada célula de diferencialidade, independente de tempo, tudo se mostra numa síncrona vigência imutável perante a máquina de visão total do intelecto, uma espécie de panóptico metafísico que atravessa, produzindo um efeito gerenciador e regulativo, o plano infinito das potencialidades. A vigência da eternidade, no entanto, não conota tanto uma transcendência divina em relação ao tempo do que uma espécie de imanência noética de Deus no oceano dos múltiplos mundos possíveis, os quais se converteriam em matérias-primas virtuais para a atuação cronificadora da inteligência divina. Poderíamos até, ainda que precipitadamente, tecer uma comparação com Anaxágoras: a mente divina é a atuação noética de um princípio cibernético de organização e composição, que não é extrínseco ao oceano primordialmente caótico das virtualidades, muito pelo contrário; cada singularidade é virtualmente uma partícula (*homeomeria*), situada de forma desordenada e dessincronizada no reservatório metafísico oceânico, fonte do devir. Dizemos virtualmente porque não é nem em ato nem em potência. Não é em ato porque o ato só se constitui na execução monádica singular, quer dizer, é uma atualização determinada que se efetua numa substância real específica. Como cuidamos do *evento* que precede ao mundo, logo não é em ato. Mas também não é em potência na medida em que, a rigor, as infinitas singularidades só são inclinadas para cumprir uma função específica na trama cósmica mediante atuação noética divina. Sem que Deus atue vasculhando e compondo, as diferenças mínimas não se predispõem para nada, elas apenas vagam à deriva num mar de abstração caótica. Por isso a atuação da presciência é uma força de ativação de potencialidades: tragadas para o regime da composição divina, as diferenças passam do multiverso da virtualidade originária para a condição de potencialidade originante. A ativação é um *clínamen* extratemporal que se eventua não na transcendência divina, mas no plano de imanência monádica do absoluto de onde emerge, simultaneamente, a *ratio* cibernética de Deus como composição unificante e estruturante da força ciclogênica do ser e do devir. Esse *antes* virtual e o *depois* potencial (evento de transvirtuação a partir do qual o mundo se imprime) não estão aqui indexando uma sucessão cronológica, mas estágios

ciclogênicos de formação simultânea do arranjo do ser e do devir. A imensidão oceânica do múltiplo não é imanente à esfera do *hipercogito* de Deus; antes, a noética atuação divina é que parece ser imanente aos infinitos mundos possíveis, trafegando Deus, simultaneamente, entre todos, arranjando-os num acorde musical de onde emana, então, a realidade como um variegado tecido sinfônico. Deus é a força de conexão do múltiplo, sua vontade é o enigma pulsional imanente às forças oceânicas, criptograma divino que oculta a transvirtuação do infinito para o regime sintético de conferir inteligibilidade àquilo que, originariamente, se elide ao uno. Deus revela-se, assim, o ponto metafísico e fio condutor da simultaneidade, cujo poder e presciência apontam, sob o efeito de simulação do real, a transvirtuação que diortografa a multiplicidade na execução de unidades monádicas de absorção do múltiplo em vista da formação de um pleroma cósmico chamado mundo. O tempo desse *evento* é um não-tempo, um *instante preternatural* que se elide à cronologia e à temporalidade singular, fundação *aiônica* do inteligível como razão suficiente de composição orgânica da máquina do mundo.

O instante da eventuação simultânea opera-se no *intervalo diésico*, o *átimo* que, traduzindo o termo *ἐλάχιστον*, marca o espaço de tempo infinitesimal da declinação do átomo. A mônada divina, assim como a mônada em geral, é uma espécie de átomo formal absoluto: a indivisibilidade plena, na zona de imanência oceânica, entre possibilidade e inteligibilidade, sendo Deus a força emergencial que faz a multiplicidade declinar da desordem para a organização, da homogeneidade indiferente à heterogeneidade plástica de constituição de uma unidade cósmica, possibilitando a emergência infinita das singularidades. O intervalo diésico é, portanto, a fenda metafísica que funda a mônada divina como matriz do real. Essa temporalidade eterna (ou simplesmente simultaneidade virtual) é dupla: o instante da fundação da dinâmica monádica que inaugura o dispositivo teológico como poder de inteligibilização; e também é o instante da decisão, isto é, da cisão, mediante incidência divina, do múltiplo com a sua originariedade abrupta, transvirtuando-se em simulacro, a programação virtual do mundo segundo a lógica de composição da *ratio* metafísica. O princípio de razão suficiente se, por um lado, proporciona a Leibniz visualizar a ignição do pleroma segundo a vontade e a decisão divina, fomentadas pela pulsão de controle, por

outro, veda-lhe o caminho para especular sobre a fundação da mônada divina – e isto talvez só vislumbremos propriamente em Spinoza.

A ignição da simultaneidade pelo princípio divino de ordenação é o ponto de origem e a entelúquia do mundo real, recebendo a designação de “sistema da harmonia preestabelecida”¹⁹⁵, em virtude do qual as mônadas são programadas como vetores singulares de “representações de um mesmo universo”¹⁹⁶.

Da origem à finalidade, esse evento compõe-se de um circuito causal: consoante à ideia de causalidade eficiente, o arbítrio divino é o instante originário; na outra ponta, a perfeição é o termo final, o ápice pleromático visado pela presciência divina. Considerado do ponto de vista teleológico, o ápice reveste-se de uma série de imagens e metáforas no pensamento de Leibniz que apelam para elementos místicos, misturando influências cristãs com pagãs, dentre os quais a noção de apocatástase insiste em sobressair:

Esta harmonia faz com que as coisas conduzam à Graça pelas próprias vias da Natureza e que este globo, por exemplo, deva ser destruído e reparado pelas vias naturais nos momentos em que o exige o governo dos Espíritos; para castigo de uns e recompensa dos outros.¹⁹⁷

De origem estoica, sob inspiração heraclítica¹⁹⁸, e que chega a ser cristianizada pela teologia de Orígenes, a doutrina da apocatástase (ἀποκατάστασις¹⁹⁹, *restauração*) ou palingênese (παλιγγένεσις, *renascimento*) baseia-se na ideia de que o universo segue um ciclo de destruição e nascimento que eternamente se repete, sendo o processo conduzido pelo *lógos* imanente ao universo, razão divina que governa o todo. Segundo os estoicos, de eras em eras, os astros e constelações retornariam ao ponto original de alinhamento celestial,

¹⁹⁵ LEIBNIZ, *Monadologia*, 80, p. 61.

¹⁹⁶ *Idem, ibidem*, 78, p. 61.

¹⁹⁷ *Idem, ibidem*, 88, p. .

¹⁹⁸ “O cosmos, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se (κόσμον τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶον ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα).” (HERÁCLITO. *Heráclito: fragmentos contextualizados*, frag. 122, p. 130-131).

¹⁹⁹ O termo ἀποκατάστασις cobre uma série de usos e sentidos. No estoicismo, tem o sentido de *conflagração* que marca o fim de um ciclo cósmico e o início de um outro; na astronomia, significa o movimento de *revolução* das órbitas dos astros; na *Septuaginta*, é a *restituição* que Deus a Jó após ter sido provado em sua fé; no Novo Testamento, é a *restauração* de todas as coisas com a ressurreição no fim dos tempos; na Patrística, especialmente em Orígenes, corresponde à *redenção* universal de todos os espíritos, mesmo os condenadas ao inferno (ideia condenada como anátema pela ortodoxia cristã desde o Sínodo de Constantinopla em 543d.C.)... Sobre o termo vide: LAMPE, *A patristic greek lexicon*, p. 195.

instante no qual um evento de *conflagração* (ἐκπύρωσις) consumiria o universo em chamas, dando reinício a tudo.

Na passagem acima, Leibniz recorre à noção de apocatástase como expediente escatológico para caracterizar a perfeição e a exatidão do sistema da harmonia enquanto princípio regulador que ordena e guia o globo terrestre (por antonomásia, o universo, o real) àquilo que, através de imagens, remete à destruição e à reparação, ciclo de aniquilação e renascimento. À semelhança com os mitos de Platão, essas referências místicas não passam de alegorias que possuem, entretanto, um fundo filosófico mais consistente²⁰⁰. Em primeiro lugar, o evento de ordenação que se consuma numa espécie de restauração não se desenrola no plano cronológico, mas, antes, se desenha na preordenação divina – ou seja, não é algo de factual que há de acontecer; é, sim, relativa à arquiprogramação do real na mônada divina. Desta forma, a apocatástase significa a meta suprema do arranjo total do mundo e dos tempos, a dimensão teleológica a que mira o ordenamento. A apocatástase é, por assim dizer, um quadro alegórico no qual se representaria a teodiceia, justiça divina que se manifesta como enteléquia do devir. Como efeito da decisão divina, a eventuação que programa o real, é uma espécie de efeito eventício: efeito teleológico que tem por causa o evento da decisão de Deus. O sistema da harmonia preestabelecida seria, então, a complexa cibernética de composição simultânea de toda a sequência espaçotemporal, programando-a em direção ao pleroma de perfeita inteligibilidade e execução da realidade. O pleroma não é um estado posterior ou uma fase ulterior. A apocatástase não se cumpre num depois, num fim. Pelo contrário, a apocatástase é a constante execução teleológica de produção que idealiza o universo. A apocatástase fixa-se como plenitude e perfeição procedurais que perpassam integralmente o sistema harmônico, do início ao fim.

Se a apocatástase representa o composto pleromático, algo como uma ἐκπύρωσις poderia assinalar o nome do instante eterno de fundação da *ratio* divina como princípio de sistematização que racionaliza virtualmente o real. A *ecpirose* é, assim, a *conflagração* do início absoluto e ideacional do mundo no plano de imanência da mônada divina; não um evento no tempo, mas a eventuação eterna

²⁰⁰ “A visão me pareceu agradável, e digna de origenistas, mas nós não temos necessidade de tais hipóteses ou ficções, nas quais o engenho (*l'esprit*) tem mais participação do que a revelação [...]” (LEIBNIZ, *Ensaíos de teodiceia*, I, 18, p. 146)

da ciclogênese do universo, no que se inclui a formação ideativa da temporalidade. Não é o ponto do eterno retorno para onde sempre há de regressar a realidade e ali se *resetar* um ciclo eterno de repetições; antes, forma o circuito de *ignição* ou evento da arquioprogramação do real, a fundação da lógica paradigmática e sequencial que faz o infinito da multiplicidade se *transvirtuar* na composição unificante que as mônadas singulares replicam diferenciadamente como versões de um mesmo que é origem e enteléquia. Traduziríamos, num primeiro momento, conservando a aura ígnea desse evento, ecpirose por *ignição*: explosão virtual que funda, sob o princípio de razão suficiente, a arquetônica sistêmica, suplantando a abrupção oceânica pré-originária. A meta suprema da ignição é a produção teleológica da apocatástase como a dimensão do *mesmo representacional e performático*, o eterno retorno de uma mesma virtualidade transversal – a versão do *optimum* – que há de ser executada por cada substância na sua especificidade única. A ignição é o evento metafísico de declinação do múltiplo numa unidimensionalidade fragmentária que é irreduzível à unicidade. A composição é múltipla, mas o composto é único: nesse intervalo entre a profusão multifária e a convergência sinfônica é que atua a diortose por detrás da pele virtual divina, convertendo as singularidades em irradiações diferenciais que pluralizam o uno.

Num ensaio intitulado *Ἀποκατάστασις πάντων* ou *La restitution universelle*, Leibniz retoma a ideia de apocatástase, dessa vez empregando-a, a partir da aplicação de cálculos de análise combinatória, com a intenção final de demonstrar que mentes dedicadas ao conhecimento das verdades racionais (diferentes das experiências empíricas), tão logo empenhem suas forças nessa busca, hão de inevitavelmente realizar progressos infinitos na descoberta de novos teoremas, desde que ampliassem indefinidamente sua capacidade de compreender teoremas longos – pois, caso permanecessem restritas a uma capacidade de compreender teoremas de um determinado limite de extensão, logo essas mentes um dia esgotariam as possibilidades que lhes são intrínsecas²⁰¹. O que está em jogo é, portanto, demonstrar que a progressão infinita do conhecimento racional dependerá sempre da amplificação da capacidade da mente em processar quantidades cada vez maiores de dados e cálculos (e, diga-se de passagem, não

²⁰¹ Cf. LEIBNIZ & FORMAN, *Apokatastasis panton*, p. 64.

conseguimos deixar de pensar aqui em computadores, algoritmos e inteligências artificiais como próteses do intelecto de matriz humana e que o hiperpotenciam ao progresso exponencialmente infinito), expandindo assim os limites para além do ponto de esgotamento e repetição – o que se representa sob a ideia de apocatástase. Mas antes de chegar ao término de seu texto, há uma passagem de Leibniz que muito nos interessa porque precisamente faz uma conexão entre a apocatástase restauradora e a noção de reinício – o ponto de ignição originário – marcando o retorno de tudo, condenando o ciclo à eterna repetição:

[...] se a humanidade persistisse tempo suficiente em seu estado atual, chegaria um tempo em que a mesma vida dos indivíduos retornaria, pouco a pouco, pelas mesmas circunstâncias. Eu mesmo, por exemplo, estaria morando em uma cidade chamada Hannover, localizada às margens do rio Leine, ocupado com a história de Brunswick e escrevendo cartas para os mesmos amigos com o mesmo significado. Pois a mesma demonstração que estabelecemos acima aplicada ao número N pode ser aplicada ao número Q , visto que nada seria diferente exceto o tamanho. Mas esses [retornos] acontecerão não apenas uma vez, mas muitas vezes mais, e, na verdade, um número maior de vezes do que o permitido, se a humanidade durar o suficiente. E os antigos parecem ter tido tais [retornos] em mente, os quais foram chamados de ‘as revoluções do grande ano platônico’, embora as razões para sua opinião não tenham sido transmitidas à posteridade, mas que são evidentes pelo que disseram.²⁰²

Retratando a apocatástase nos moldes clássicos do estoicismo, apenas aplicando os princípios matemáticos de combinatória, Leibniz introduz aí, porém, uma referência ao *Timeu* de Platão, com a ideia de revoluções do grande ano platônico, o que corrobora com a noção de alinhamento dos astros que pertence à noção de apocatástase estoica, mas certamente a ultrapassa, porque tece uma ligação entre a revolução cósmica com o ato demiúrgico de criação do universo através de uma noética organização divina.

²⁰² Tradução livre da tradução para o inglês: “[...] *if humanity endured long enough in its current state, a time would arrive when the same life of individuals would return, bit by bit, through the very same circumstances. I myself, for example, would be living in a city called Hannover located on the Leine river, occupied with the history of Brunswick, and writing letters to the same friends with the same meaning. For the same demonstration can be applied to the number Q that we established above applied to the number N , seeing that nothing would be different except for the size. But these [returns will happen] not just once, but many more times, and indeed a greater number of times than can be assigned, should humanity endure long enough. And the ancients seem to have had such [returns] in mind, which were called ‘the revolutions of the great platonic year,’ although the reasons for their opinion have not been transmitted to posterity, but which is clear from what they say.*” (LEIBNIZ, *Apokatastasis panton*, p. 64)

[...] é pelo menos possível perceber que o *número perfeito do tempo* (τέλεος ἀριθμὸς χρόνου) preenche o *ano perfeito* (τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν) cada vez que as velocidades relativas da totalidade das oito órbitas, *dimensionadas pelo ciclo do Mesmo de progressão uniforme* (τῷ τοῦ ταύτου καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλῳ), se completam e voltam à posição capital (κεφαλὴν). Foi deste modo e por estas razões que esses astros engendrados que percorrem o céu assumiram um *ponto de retorno* (τροπὰς), para que o mundo fosse o mais semelhante possível ao ser *perfeito e inteligível* (τελέῳ καὶ νοητῷ), bem como para que constituísse uma imitação da sua natureza eterna (τὴν τῆς διαωνίας μίμησιν φύσεως). Tudo o resto, até à *geração do tempo* (χρόνου γενέσεως), tinha sido feito dentro da maior semelhança ao que lhe tinha servido de modelo. Todavia, o mundo ainda não englobava todos os seres-vivos que dentro dele seriam gerados, pelo que ainda denunciava dessemelhanças. Por isso o demiurgo completou o mundo imprimindo-o de acordo com a natureza do paradigma (τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν). Assim, tal como o intelecto percebe *as formas daquilo que é* (ιδέας τῷ ὃ ἔστιν) – tantas quantas há nele –, o demiurgo olhou para baixo e *decidiu* (διενοήθη) que o mundo *deveria* (δεῖν) ter tantas formas quantas aquele tem.²⁰³

Abundam similaridades entre o instante preternatural de composição virtual do mundo segundo a metafísica leibniziana e a forma como o demiurgo platônico, imagem alegórica que expressa agenciamentos *khóricos*, plasma o mundo. Aquilo a que Leibniz se referiu como as *revoluções do grande ano platônico* são precisamente o que Platão, na voz do personagem Timeu, circunscreve como o *ano perfeito* (τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν), que vem a ser o instante de retorno das órbitas dos astros à posição inicial ou capital (κεφαλὴν), momento em que o número perfeito do tempo assinala que o ciclo inteiro se cumpriu, concluindo nesse *ponto de retorno* (τροπὰς) um processo que gera uma reigitação. No diálogo platônico o *ciclo do Mesmo de progressão uniforme* (τῷ τοῦ ταύτου καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλῳ) é uma complexa composição harmônica e matemática do sistema astronômico, ditado por revoluções

²⁰³ PLATÃO, *Timeu*, 39d-e, p. 114.

Modificamos ligeiramente a tradução consultada com base no original: “ἔστιν δ’ ὁμοῦς οὐδὲν ἦττον κατανοῆσαι δυνατὸν ὡς ὃ γε τέλεος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἀπασῶν τῶν ὀκτὼ περιόδων τὰ πρὸς ἄλληλα συμπερανθέντα τάχῃ σχῆ κεφαλὴν τῷ τοῦ ταύτου καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλῳ. κατὰ ταῦτα δὴ καὶ τούτων ἕνεκα ἐγεννήθη τῶν ἄστρον ὅσα δι’ οὐρανοῦ πορευόμενα ἔσχεν τροπὰς, ἵνα τότε [39ε] ὡς ὁμοιότατον ἦ τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζῶν πρὸς τὴν τῆς διαωνίας μίμησιν φύσεως. καὶ τὰ μὲν ἄλλα ἤδη μέχρι χρόνου γενέσεως ἀπειργαστο εἰς ὁμοιότητα ἤπερ ἀπεικάζετο, τὸ δὲ μήπω τὰ πάντα ζῶα ἐντὸς αὐτοῦ γεγενημένα περιειληφέναι, ταῦτη ἔτι εἶχεν ἀνομοίως. τοῦτο δὴ τὸ κατάλοιπον ἀπηργάζετο αὐτοῦ πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν. ἦπερ οὖν νοῦς ἐνοῦσας ιδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῶον, οἷαί τε ἐνεῖσι καὶ ὄσαι, καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τότε σχεῖν.” (PLATO, *Timaeus*, 39d-e)

eternamente cíclicas. O demiurgo plasma nos céus um ciclo de eterno retorno do *Mesmo* como materialização, no mundo do devir, do princípio de subordinação ortográfica da realidade física diante da perfeição e da inteligibilidade eternas da esfera noética das ideias. A composição celestial é um espelho móvel do paradigma eterno, é imagem que imita ou representa na natureza a força plena de ação ortográfica que o plano inteligível faz incidir sobre o devir. A apocatástase platônica é a cifra matemática da revolução astronômica que *imprime* os astros enquanto emblemas visíveis da estabilidade perfeita que deve direcionar o devir em geral, mantendo, no âmbito do pleroma, o universo em equilíbrio e, na esfera política, a justiça como paradigma das ações humanas. Nessa mecânica astral que brilha o domínio solar como símile da plena inteligibilidade e perfeição, raios que, incidindo participação do mundo sensível nos arquétipos, configuram-se como *forças da impressão (apotipose)* das ideias essenciais nos simulacros, sensíveis, os devenientes singulares.

Ainda que existam similaridades, as diferenças são enormes. Em Leibniz o ponto de retorno do ciclo do mesmo de progressão uniforme não se restringe às revoluções astronômicas, mas englobam o pleroma na sua completude, desde a mais ínfima substância ou evento. Se Platão traça um recorte entre o instante de composição do mecanismo astral, símile da verdade, e a ignição do devir propriamente dito, o mundo dos seres individuados, sujeitos ao movimento e à mudança, o corte de Leibniz é entre os planos da simulação do pleroma na mônada divina e a sua efetuação enquanto substâncias autônomas, quando do mundo está em pleno funcionamento. O ciclo do mesmo é a representação do *optimum* como o melhor dos mundos, o sequenciamento matricial do universo, o programa que cada mônada, em sua singularidade deve rodar. A mônada leibniziana é *imagem móvel da eternidade*, na linguagem platônica, enquanto simulacro singularizante do evento divino de eleição e decisão. Porém, isso não as torna meras simulações, uma vez que a mônada divina não compõe o mundo sob a forma de um destino, à maneira dos estoicos. A ignição envolve a tessitura infinitamente complexa de um número de ordenações, sequenciamentos e articulações perfeitas, como se o sistema de harmonia preestabelecida – em sua integralidade – fosse a programação absoluta que, na dimensão da simultaneidade, forjasse o ano perfeito ou esquematização que vincula cada ato de liberdade e de

escolha singulares num mesmo e único arranjo em que se consuma a necessidade divina de conferir ao múltiplo a enteléquia de inteligibilidade mediante operações de comandos transcendentais, para execução do real como reino da liberdade submetida à precisão do controle divino.

De fato, Deus, levado pela suprema razão a fazer a escolha, entre muitas seqüências de coisas ou mundos possíveis, daquele em que as criaturas livres tomassem tais ou tais resoluções, ainda que não sem seu concurso, tornou assim todo acontecimento certo e determinado de uma vez por todas, sem derogar com isso à liberdade das criaturas, pois esse simples decreto de escolha não muda, mas apenas atualiza as suas naturezas, vistas por ele em suas ideias.²⁰⁴

No evento da ignição, a liberdade das singularidades é atravessada pela necessidade de determinação real perpetrada pela decisão divina, mas, por outro lado, essa necessidade é atravessada por um conjunto infinito de decisões virtuais que precisam ser ajustadas para que a espontaneidade das substâncias monádicas, sobretudo as inteligentes, não se reduzam a simulacro da necessidade. A necessidade diortótica, de pulsão cibernética de controle, preme a inteligência divina a erradicar o caos e a contingência abrupta e incalculável no sistema; porém, para dotar o sistema monádico de feições teológicas efetivamente divinas, visando garantir virtualmente a produção das singularidades como dimensão do espontâneo enquanto força de complexificação e de infinita variação do mundo, a necessidade necessita se desdobrar como força de composição que maximiza e transforma as virtuais decisões singulares em poderes reais de composição do universo. Em outras palavras, a necessidade é a força genética que, convertendo as decisões possíveis em peças orgânicas que integram o sistema, imprime realidade àquilo que, na mônada de Deus, vaga no oceano estático da possibilidade pura e abstrata.

Nos meandros da complexidade sistêmica, as mônadas revelam-se substâncias anômalas que promanam da luta dilacerante, na mônada arquetípica divina, entre necessidade e espontaneidade, ambos os lados digladiando-se na vastidão do infinito desdobrando um processo indestrinçável e paradoxal, de onde emerge, por um lado, o princípio de razão suficiente como esquema absoluto de organização do real, e, por outro, uma série de oximoros que qualificam as

²⁰⁴ LEIBNIZ, *Correspondência com Clarke*, 5ª Carta de Leibniz, p. 260.

mônadas singulares como enigmas, cuja condição dúbia se expressa na *Monadologia* sob os termos, para citar pelo menos dois, de *autômato natural*²⁰⁵, *autômato incorpóreo*²⁰⁶. Duas questões se aglomeram em tudo isso: de que forma essa necessidade se constitui? E como que esse automatismo monádico é o campo de força de produção de espontaneidade imaterial e natural?

Num trecho assaz crucial da *Monadologia*, Leibniz acentua que

[...] esta *ligação (liaison)* ou este acomodamento (*accommodement*) de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras, faz com que cada substância simples tenha relações que exprimem todas as outras e que ela seja, por conseguinte, um espelho vivo perpétuo do universo (*miroir vivant perpétuel de l'univers*).²⁰⁷

A necessidade da razão suficiente desdobra-se em dupla produção: *vínculo/ligação* e *acomodação*. A acomodação é, em última instância, um efeito vincutivo, quer dizer, a composição que sincroniza e arranja as substâncias numa ordem, de modo que elas se tornem, mediante o ordenamento, forças que espelham de forma viva e singular a representação do mesmo universo, esfera transversal ao múltiplo. Contudo, como pensar essa vinculação? Nada obstante o sistema filosófico de Leibniz ojerizar saltos, apelamos para uma intuição, regressando ao ponto de ignição do pensamento ocidental – a saber, Homero, e mais especificamente à oficina de Hefesto, no instante em que Thétis, a mãe de Aquiles, se depara com o deus demiurgo fabricando na forja seus trípodes autômatos – como gesto especulativo que vise, num abrupto salto, o nó que possibilite deslindar essa trama²⁰⁸:

Azafamado, coberto de suor, entre os foles o encontra,
a fabricar vinte trípodes, todos de bela feitura,
para dispô-los ao longo do muro da estância soberba,
todos providos de rodas nos pés, de ouro puro, com que eles,
autômatos, até o meio dos deuses pudessem mover-se
e retornar para casa, espetác'lo, em verdade admirável.
Quase *terminados*; apenas as asas magníficas
ainda faltava pregar, para o que ele ora as *ligações cravava*.
(τὸν δ' εὖρ' ἰδρώοντα ἐλίσσόμενον περὶ φύσας
σπεύδοντα: τρίποδας γὰρ εἰκόσι πάντας ἔτευχεν
ἑστάμεναι περὶ τοῖχον εὖσταθέος μεγάρου,

²⁰⁵ LEIBNIZ, *Monadologia*, §18, p. 44.

²⁰⁶ *Idem, ibidem*, §64, p. 54.

²⁰⁷ *Idem, ibidem*, §56, p. 57.

²⁰⁸ E, de quebra, aproveitar o ensejo – o *kairós* – para conectar a mônada leibniziana do absoluto com àquilo que nomeamos mônada ocidental nascida da forja heféstica.

χρύσεια δὲ σφ' ὑπὸ κύκλα ἐκάστω πυθμένι θῆκεν,
 ὄφρα οἱ αὐτόματοι θεῖον δυσαίαιτ' ἀγῶνα
 ἦδ' αὖτις πρὸς δῶμα νεοίατο θαῦμα ιδέσθαι.
 οἱ δ' ἦτοι τόσσον μὲν ἔχον τέλος, οὔατα δ' οὔ πο
 δαιδάλεα προσέκειτο: τά ρ' ἦρτυε, κόπτε δὲ δεσμούς.)²⁰⁹

Já nos debruçamos anteriormente sobre essa passagem; queremos ressaltar, porém, elementos fundamentais presentes nos dois últimos versos: as asas magníficas parecem ser os detalhes que faltam para terminar ou completar os trípodes autômatos, dando-lhes perfeito acabamento, a partir do que eles podem começar a funcionar, executando o *télos* ou a meta que lhes é própria; para terminar os detalhes, Hefesto batia com o martelo para cravar as ligaduras, conexões, juntas ou vínculos. Só essa imagem daria margem para muita imaginação: o detalhe que faltava para o autômato começar a se tornar operacional são os *vínculos* ou *conexões*, simbolizados pelas asas, peças fundamentais que permitem esses protótipos das mônadas leibnizianas retirarem-se livres da oficina heféstica da inteligência divina, para cumprirem, como enteléquias vivas, o propósito performatizar o mundo da vida. Contudo, a imaginação poética não é suficiente para captar as nuances: para além de ser uma composição mecânica, a aura mágica que sobrepaira ao autômato heféstico parece conferir-lhe a potência de uma causalidade ou agenciamento livre, de maneira que, não apenas se move por si mesmo, mas também é o princípio agente responsável por executar suas ações – e isso com certeza é válido para os demais autômatos que figuram na oficina de Hefesto, pois simulam, com todos os detalhes que compõe a essência da alma humana, a vida. Isto se coaduna com o que Leibniz diz sobre a tensão que existe, na essência humana, entre o automatismo e a espontaneidade:

O dilema que se faz aqui está mal fundado, porque, na minha opinião, é preciso que ou o homem atue sobrenaturalmente, ou o homem seja uma pura máquina como um relógio. Ora, o homem não opera sobrenaturalmente, e seu corpo é na verdade uma máquina, e não age senão maquinalmente, mas sua alma não deixa de ser uma causa livre.²¹⁰

Somos, na qualidade de realidades paradoxais, polos de ações que se produzem maquinalmente, mas cuja enteléquia é realizá-las livremente. Escapa

²⁰⁹ HOMERO, *Ilíada*, Canto XVIII, vv. 372-379, p. 422. Modificamos ligeiramente a tradução presente em consulta ao texto original.

²¹⁰ LEIBNIZ, *Correspondência com Clarke*, 5ª Carta de Leibniz, p. 278.

nisso tudo o detalhe da vinculação, aquilo que, entre os gregos, desde Homero, recebe o nome de δεσμός, significando mesmo *ligação, conexão, ligadura, vínculo...* O vocábulo forma-se do verbo δέω (*ligar, atar, conectar, juntar*) e que possui a mesma forma, apesar de proveniências etimológicas diferentes, do verbo δέω cujo sentido é *necessitar, precisar...* Simples coincidência, claro, mas essa similaridade de alguma forma concede-nos a ocasião para conectar a necessidade que impulsiona o princípio de razão suficiente com o vínculo que realiza e unifica as mônadas singulares em torno de uma representação similar. Martelando as ligaduras, batendo com força, precisão, perícia, maestria, presciência, o deus metalúrgico – que representa a potência tecnológica que mergulha a matéria-prima da natureza nas forjas ígneas – conclui os vínculos que transformam o autômato em um campo de operações autônomas. *Martelar, bater* ou *cravar*, como se queira traduzir o verbo κόπτω, indica uma ação que se produz mediante a repetição de golpes que geram um choque, no caso para forjar as ligações do autômato. Essa ação dobra a natureza (*phýsis*) em autômato, através da mediação do poder da forja (*physa*), quer dizer mediante a potência ígnea de refundar os elementos, conferindo-lhes nova dinâmica e realidade. Temos, portanto, também o ato de dobrar a matéria bruta em mecanismo de automação, símile da vida. A ação repetida de martelar realiza-se em criar, mediante golpes, um choque constante entre duas forças antagonicas, visando a supremacia de uma sobre a outra, a fim de gerar, no final, uma transformação. Uma das forças, claro, é a que se cria do próprio choque, pela necessidade de dar ligações e conexões a um sistema de funcionamento que seja visado como a enteléquia da execução técnica. A força imediatamente contrária é a de resistência do material em que se desfere os golpes. Mas à medida que se repete o choque, a resistência vai se conformando aos desígnios eleitos pela inteligência divina, e é então que a resistência original vai se transmutando numa força de resistência não mais bruta e contrária, mas sim uma resistência maleável, que se dobra às execuções plásticas do que se intenciona.

Transpondo para o pensamento leibniziano, nós reconheceríamos na apotipose (impressão tipográfica da inteligência divina) a força que se repete eternamente na simultaneidade do evento como a pulsão cibernética divina de dobrar o oceano dos infinitos mundos possíveis em realidade plenamente

inteligível, um autômato que execute a realidade como um sistema operacionalizado pela verdade. Verdade não mais ortográfica, mas sim diortótica, conforme dissemos. A massa oceânica infinita e caótica oferece – durante o eterno evento da simultaneidade – a resistência pré-originária à ação plasmadora. Sob inspiração do pensamento epicurista, designemos essa força de resistência primordial como ἀντικοπή²¹¹, *aquilo que imediatamente resiste à incidência do choque* (κόπη). Ao instaurar na simultaneidade o evento de ignição como ponto de eterno retorno da inteligência divina sobre o plasma das infinitas possibilidades, a repetição que procura concretizar, virtualmente, o autômato universal representativo consegue finalmente dobrar a força de resistência primordial, declinando-a em força de resistência teleológica, suporte metafísico plenamente maleável. A *apotipose* que se efetua na repetição do deus demiurgo transforma a ἀντικοπή *oceânica* em ἀντιτυπία²¹² *monádica*²¹³: ou seja, a resistência que salta da infinita repetição da incidência divina é a resistência plástica que se submete por completo às modulações, aos ordenamentos e às formulações metafísicas. A ἀντιτυπία designaria a força de resistência que se dobrou à tipografia ontológica da razão suficiente que quer imprimir ao infinito os caracteres da inteligibilidade como forças de composição que se traduzem como universo, a enteléquia do *optimum*. Não mais oposta, agora a resistência, metamorfoseada, se integra obversivamente à diagramação da realidade, drenada pela inteligência divina que a dirige e governa como princípio cibernético, aniquilando as forças indestrutíveis e incalculáveis do devir.

²¹¹ “Além disso, os átomos necessariamente têm a mesma velocidade quando se movem pelo vácuo sem encontrar *resistência* [ἀντικόπτοντος]. Pois nem os pesados se deslocarão mais rápido do que os pequenos e leves, quando nada atravessa seu caminho, nem os pequenos mais rápido que os grandes, pois todos têm o mesmo caminho livre para si, quando nada lhes oferece *resistência* [ἀντικόπη].” (DIÓGENES LAÉRCIO apud MARX, *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro*, p. 94) Em grego: καὶ μὴν καὶ ἰσοταχεῖς ἀναγκαῖον τὰς ἀτόμους εἶναι, ὅταν διὰ τοῦ κενοῦ εἰσφέρωνται μηθενὸς ἀντικόπτοντος. οὔτε γὰρ τὰ βαρέα θάττον οἰσθήσεται τῶν μικρῶν καὶ κούφων, ὅταν γε δὴ μηδὲν ἀπαντᾷ αὐτοῖς· οὔτε τὰ μικρὰ ἴσως τῶν μεγάλων, πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα, ὅταν μηθὲν μηδὲ ἐκείνοις ἀντικόπη· (DIÓGENES, *Lives of eminent philosophers*, Liber X, 61,731-736, p.773).

²¹² “Deste modo, quando Epicuro afirma que concebemos o corpo por meio de uma combinação de tamanho, forma, *resistência* [ἀντιτυπία] e peso [...]” Em grego: ὅθεν καὶ ἐπειδὴν λέγει Ἐπικουρος τὸ σῶμα νοεῖν κατ’ ἐπισύνθεσιν μεγέθους καὶ σχήματος καὶ ἀντιτυπίας καὶ βάρους [...]” (SEXTUS EMPIRICUS, *Against the physicists*, II, 240, p. 238-239).

²¹³ Distinguímos, assim, a noção de resistência em duas: (a) a ἀντικοπή *oceânica* (puramente abruptiva) e (b) a ἀντιτυπία *monádica* (processada pela programação divina). Em Epicuro a noção de ἀντικοπή refere-se à resistência extrínseca a um corpo atômico mediante o contato ou impacto com uma força ou corpo outro. Já a ἀντιτυπία designa a resistência como propriedade intrínseca a cada átomo, sua capacidade de resistir conservando sua forma originária.

Recorremos ao vocabulário epicurista não ao mero sabor do acaso, mas justamente para dar ensejo à proximidade distante entre a metafísica de Leibniz e a física epicurista, pois que, dentre tantos predicados relativos à mônada, o autômato monádico chega a receber a designação de *átomo da natureza*²¹⁴, porquanto a mônada seja a substância simples, a enteléquia que confere unidade e forma às singularidades, como pontos metafísicos únicos dotados de dois elementos fundamentais: “suas percepções [isto é, as representações do composto ou do que é externo, no simples] e suas *apetições* [isto é, suas passagens ou tendências de uma percepção a outra]”²¹⁵, sendo que a força essencial que vincula a tendência (como pura potência ou inclinação) para que se desdobre fazendo irromper o fluxo de representações é a *vis activa*. Esta *força ativa* é a pulsão que faz declinar a simples tendência em ação representativa (representação monádica), realizando a passagem que transvirtua a mônada na substância simples e una que unifica a multiplicidade universal sob a perspectiva metafísica de sua singularidade. A força ativa, portanto, uma espécie de poder de ativação que substancia a mônada como um campo de força de unificação da multiplicidade – e simultaneamente de multiplicação da unidade – cuja atuação ontológica consiste na junção do complexo cósmico do múltiplo a partir da irradiação de um ponto metafísico central. A *vis* é o ponto arquimediano leibniziano, não sendo, porém, um solo fixo, mas mutação constante descarregando energia, descarga única e intransferível, pois é da descarga energética dessa força metafísica que se produz a substancialidade virtual do real e suas possibilidades.

Realizando o ato ou “movimento” de agenciamento de passagem da tendência à ação, a *força* se instala no *intervalo* – diésico – que substancia a mônada como unidade atômica de transvirtuação do real. Nessa transvirtuação, o átomo monádico – não só o divino, mas cada um, em sua singularidade incomunicável – é produção simultânea do uno e do múltiplo. Contudo, esse átomo virtual não é a partícula mínima de que se compõe a materialidade do mundo (pois esta, reduzida à representação, se evola completamente), mas é a forma ou a configuração através do qual a mônada, na qualidade de unidade substancial, se individua, contendo desde o centro infinitesimal de sua singularidade até o universo inteiro, abrangendo toda a malha espaçotemporal, em

²¹⁴ LEIBNIZ, *Monadologia*, §3, p. 39.

²¹⁵ LEIBNIZ, *Princípios da natureza e da graça fundados na razão*, §2, p. 153.

suas infinitas dobras. A mônada, assim, figura como átomo de singularização que engloba o todo – um átomo arquitetonicamente plasmado sob a forma de sinédoque.

Junção anômala das ideias platônicas com os átomos de Epicuro, partindo da base da filosofia cartesiana (a substância pensante como princípio constitutivo do real), a mônada é, todavia, uma apropriação original que inverte a lógica e a essência do átomo epicurista: é a atomização da manifestação oniabrangente, por isso é, em vez de um átomo espacial como a mínima partícula possível, um átomo temporal. Pela reviravolta do *cogito* cartesiano, o tempo passa à condição de essência (não coisal), e o espaço vira fenômeno. Em Epicuro o tempo é sintoma, é manifestação, tem como fundamento o choque e a declinação dos átomos como um *evento basilar* – na terminologia epicurista, *συμβεβηκός ὑποκείμενον*²¹⁶, que pode ser traduzido também como *coocorrência subjacente*, posto que a declinação do átomo seja sempre múltipla, nunca um evento único. Em Leibniz, o tempo é assimilado e programado pela *eterna simultaneidade* da mônada divina, e por isso que a eternidade, enquanto matriz que coordena e sincroniza o tempo singularizado das mônadas e suas múltiplas coocorrências, transforma-se em *evento basilar*, sendo o espaço reduzido à manifestação virtual. No território virtual da sua individuação, a mônada é átomo de tempo tendo como epicentro o ponto zero metafísico de uma perspectiva que exprime a diferença absoluta ou a singularidade monádica. Tendo como *evento basilar ou subjacente* a programação metafísica da simultaneidade de Deus, que transcendentaliza a temporalidade representativa e compõe o arranjo singular das durações monádicas, a eternidade divina se mostra como o evento que constitui a vinculação não somente do conjunto universal, mas também de cada duração eterna de uma mônada específica: “As mônadas, não tendo partes, não podem ser formadas nem destruídas. Não podem começar nem terminar naturalmente e duram, por conseguinte, tanto quanto o universo.”²¹⁷

Se essa duração é eterna, e se as mônadas não são formadas, como elas vêm a ser ou são constituídas pela mônada divina? Como se, à semelhança das imagens homéricas relativas à criação dos autômatos, as mônadas são fabricadas

²¹⁶ Cf. MARX, *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*, p. 107.

²¹⁷ LEIBNIZ, *Princípios da natureza e da graça fundados na razão*, §2, p. 153.

por um golpe metafísico, que incide sobre o plano infinito das virtualidades, choque que produz um heféstico raio cibernético como intervalo absoluto da realização divina:

Assim, pode dizer-se que as mônadas não poderiam começar nem acabar senão subitamente ou num golpe (*coup*), quer dizer, elas apenas poderiam começar por criação e acabar por aniquilação; ao passo que aquilo que é composto começa ou acaba por partes.²¹⁸

A inteligência cibernética – como princípio de razão suficiente que articula e dirige o mundo – constitui-se como o golpe eterno que se desfere na infinita multiplicidade, compondo o real num gesto violento e poético de transvirtuação da força de resistência paradoxal e abrupta em resistência modulável. Desta forma, a força oceânica se converte em plasma do devir monádico. Drenam-se as forças oceânicas da abrupção – o *exáiphnes* – sob o poder titânico das forças ígneas e vulcânicas da *ratio* divina. O golpe (*coup*) divino suga as energias do que é abstruso e incalculável, enigmático e indecifrável. Com isso, a resistência abrupta é extirpada da constituição do universo. O *optimum* resulta do processo infinito, realizado na simultaneidade eterna de Deus, de *substituição* da abrupção pelo átimo – ou, em termos gregos, do *exáiphnes* pelo *elákhiston*. É um *golpe instanciador divino*, símile do poder heféstico, mas Deus, ainda que seja o princípio ativo, representa, antes, a *persona* ou a máscara teológica do operador sistêmico que age sob a força subjacente de uma eventuação que a tudo perpassa: o metalugar da díese, este sendo verdadeiro evento basilar.

O golpe é que produz o choque que, da composição do autômato, cria-se num *átimo* o átomo formal da singularidade como horizonte do pleroma virtual; nesse intervalo para além do tecido cronológico dos eventos que o espelho vivo do universo, a mônada, se torna a partícula atômica de cuja fissão nuclear da singularidade se desdobra exponencialmente na infinitude da multiplicidade, mas sempre seguindo submissa à lógica subjacente da “conspiração” entretecida pela suprema inteligência divina:

Pois como tudo é pleno, o que torna toda a matéria ligada, e como no pleno todo movimento produz algum efeito sobre os corpos distantes, proporcional à distância, de tal sorte que cada corpo é afetado não somente pelos que o tocam e se ressentem, de certo modo, de tudo o que lhes acontece, mas também por meio

²¹⁸ LEIBNIZ, *Monadologia*, §6, p. 40.

deles se ressentem dos que tocam os primeiros, pelos quais é imediatamente tocado; segue-se que esta comunicação transmite-se a qualquer distância. E, por conseguinte, todo corpo se ressentem de tudo que se faz no universo, de tal modo que aquele que tudo vê poderia ler em cada um o que se faz em toda parte e até o que foi ou será feito, observando no presente o que está afastado tanto nos tempos como nos lugares; *sympnoia panta (tudo conspira)*, dizia Hipócrates. Porém, uma alma não pode ler em si mesma senão aquilo que está nela representado distintamente, e não poderia *subitamente / num golpe (coup)* desenvolver todas as suas dobras, pois vão ao infinito.²¹⁹

As mônadas não podem desdobrar o infinito que lhes é imanente porque sua força ativa não é infinita como a divina. A totalidade está desdobrada apenas diante do panóptico metafísico eterno, pois foi o princípio que deu ignição a tudo. Cada mônada, porém, é em si mesma um átomo unilateral do infinito. A diferença entre o infinito divino e o infinito singular reside na força da dobra: Deus é a força simultânea que desdobrou o infinito sob a necessidade, e a mônada singular é o ponto inextenso de duração eterna onde o infinito necessário discretamente se dobra, sendo a mônada simples o átomo a partir do qual pode se formar o composto inteligente e racional – de interface humana – capaz de se empenhar em progredir no desdobramento do infinito, procurando progressivamente se medir com a inteligência divina²²⁰.

Cabe-nos, por último, indagar: o que é a razão divina sob cuja atuação se produz num golpe simultâneo as infinitas unidades monádicas enquanto vínculos que multiplicam e variam a necessidade? A raiz da racionalidade divina finca-se no útero oceânico da díese. A razão metafísica que só pode agir e calcular o infinito na operação diésica de conversibilidade da multiplicidade na unicidade através do hiato ou intervalo de mediação universal da simultaneidade. Na geometria leibniziana a *congruidade* entre todos os pontos do mundo – podendo cada um ser colocado no lugar do outro²²¹ – equivale a uma representação espacial matemática da simultaneidade divina: a simultaneidade divina emana da força eterna de congruidade infinita, atravessando por entre todos os pontos de vista monádicos, cada um sendo a forma substancial da mônada singular.

²¹⁹ *Idem, ibidem*, §61, p. 56.

²²⁰ Cf. LEIBNIZ, *Princípios da natureza e da graça fundados na razão*, §13, p. 160.

²²¹ LEIBNIZ, *Apêndice de uma carta de Leibniz a Huyghens*, p. 59.

Na simultaneidade metafísica a semelhança da convergência universal é a chave de assimilação das diferenças mínimas pela inteligência divina – e, nesse sentido, a homografia da multiplicidade é uma espécie de *design* da singularidade. Deus é o ponto metafísico da perspectiva absoluta que se constitui a si mesmo se fragmentando nas infinitas substâncias monádicas, cada uma como fonte e estuário da intelecção divina. A essência da simultaneidade de Deus é, sob fragmentação, replicar-se ao infinito – e esta é a sua necessidade, que se cria através dos vínculos entre cada ponto singular monádico. Assim, cada mônada é a execução da virtualidade divina sendo por Deus transvirtuado, daí que Deus assoma como o mosaico virtual da integração do múltiplo num panóptico metafísico. Deus é razão da unidade e do múltiplo, sendo, simultaneamente, efeito diórtico da díese que imprime ao real inteligibilidade. A mônada divina é a fonte da transvirtuação do inteligível e o efeito virtual da inteligibilização do mundo. A congruidade eterna, pois, representa a simultaneidade da mônada divina perpassando eternamente todos os pontos de vistas singulares, cada um temporalmente se expressando como golpes ou átimos. É na ignição do vínculo da congruidade que se constitui o princípio de razão suficiente como efeito de vinculação entre uno e múltiplo fundado na díese. Deus é a rede simultânea e eterna da multiplicidade unificante, seu poder reside em ser o avatar do metalugar que se aloca em todos os pontos ou lugares simultaneamente, não havendo o lugar fixo e original onde Deus se instale.

O átomo da mônada divina é, portanto, uma composição simultânea à composição de cada singularidade – sendo cada mônada matéria-prima que irrompe da díese como matriz da multiplicidade. A rigor não há ponto de vista metafísico absoluto: a essência monádica de Deus é ser a zona difusa e elíptica de interceptação pleromática. Ele é causa e efeito da congruidade. Da congruência simultânea entre os infinitos pontos de vistas assoma a necessidade vinculante.

A teodiceia, assim, consuma-se como sistema de pensamento em que se realiza a epifania do real enquanto multiverso intermonádico – isto a que Leibniz plasmou a imagem do palácio piramidal do destino e da verdade, composto pelos infinitos cômodos de mundos possíveis²²² –, e cujo ápice – ponto capital –

²²² É o mito de Sextus presente na *Teodiceia*, em que se narra a viagem do personagem Teodoro, guiado em sonhos pela deusa Atena, até o palácio do destino, obra de Júpiter, o feitor da justiça

consiste no *optimum* ou na *justiça*, quer dizer: a congruidade ou agenciamento universal do intelecto divino, cuja necessidade expressa o *vínculo*, a *ligação* que unifica o múltiplo. Esta *necessidade conectiva*, o complexo sináptico que compõe a infinitude do pleroma monádico, constitui o δεσμός, a *ligadura* da apocatástase universal, o elo intermonádico da fundação virtual do mundo em razão do agenciamento divino, mas cuja gestação, no fundo, se dá no útero da díese. A cifra numérica das revoluções do grande ano platônico, que é o criptograma alegórico para que à mente se revele a revolução eterna em torno da qual gira o real, funda-se nessa *vinculação*. Sob a perspectiva da simultaneidade eterna da fundação monádica, realiza-se a transmutação da sabedoria epistêmica platônica, calcada na vinculação das ideias, em sistema monadológico²²³. O plano eidético da metafísica platônica, em Leibniz, converte-se, numa reviravolta revolucionária, na monadologia. Mas isso só acontece pois a *khôra* metacorizou-se em díese, e a ortografia da verdade em diortose do real. Com isso a ligadura sistêmica que conecta ser e devir, bem como regula e inteligibiliza o complexo da realidade, metacoriza-se profundamente. Entre as revoluções platônicas e a apocatástase leibniziana há ecos, mas o intervalo que as isola é mais abissal que a distância dos séculos que separam seus pensamentos. A *liasion* de Leibniz espelha o δεσμός de Platão, como vínculo da unidade que unifica o devir, mas o metalugar da eclosão da harmonia preestabelecida é absolutamente outro²²⁴.

eterna. Em formato de pirâmide, o palácio contém infinitos cômodos, cada qual um mundo possível. O arranjo piramidal representa a harmonia perfeita do multiverso cósmico, estendendo-se a base ao infinito, e o ápice ou a ponta da pirâmide consiste na unidade da perfeição ou do *optimum* que unifica a infinidade de mundos possíveis. Esta visão onírica maravilhosa leva Teodoro, por fim, a reconhecer a excelência da justiça divina, que justifica os males do mundo e a existência de ímpios como Sextus, que se rebelam contra os desígnios de Júpiter. A impiedade contra a justiça – o destino ou a necessidade vinculante – não rompe com a harmonia universal, pois as injustiças locais são sementes de possibilidades abundantes e superiores que a justificam, graças a conexão eternamente preestabelecida fabricada por Júpiter. Cf. LEIBNIZ, *Ensaio de teodiceia*, III, §413-417, pp. 412-416.

²²³ “E isso, amigo Mênon, é a *reminiscência* (ἀνάμνησις), como foi acordado entre nós nas coisas ditas anteriormente. E quando são *encadeadas* (δεθῶσιν), em primeiro lugar, tornam-se ciências, em segundo lugar, estáveis. E é por isso que a *ciência* (ἐπιστήμη) é de mais valor que a *opinião correta* (ὀρθῆς δόξης), e é pela *vinculação* (δεσμῶ) que a ciência difere da opinião correta. (τοῦτο δ' ἐστίν, ὃ Μένων ἐταίρε, ἀνάμνησις, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν ὠμολόγηται. ἐπειδὴν δὲ δεθῶσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστήμαι γίνονται, ἔπειτα μόνιμοι: καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστίν, καὶ διαφέρει δεσμῶ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης.)” PLATÃO, *Mênon*, 98a, p. 102-103)

²²⁴ A inspiração platônica em Leibniz, se pensarmos nessa relação entre revolução e apocatástase, evidencia ainda mais se meditarmos na no final de *Epínomis* (diálogo que serviria de apêndice ou complemento às *Leis*, mas não teria sido escrito por Platão; antes, a autoria é atribuída, desde a Antiguidade, a Filipe de Opono, discípulo da Academia e responsável pela transcrição das *Leis*): “A forma correta é este (pois deve-se, ao menos, dizer isso): à pessoa que aprende do modo correto será revelado que todo diagrama, todo sistema numérico complexo, toda combinação harmônica e

Convergência divergente e divergência convergente, a congruidade se constitui através das ligações necessárias que despontam, fora do tempo, no átimo que é o intervalo da eternidade. A tessitura atômica da monadologia é o plano inconsútil – entrelaçamento eternamente “quântico” e metafísico – de uma convergência elíptica que só opera na concatenação diortótica que compõe, coordena e regula a multiplicidade viva em torno de uma complexidade virtualmente programada. A díese é o evento que subjaz à ignição teológica.

2.6 *Inter Deus et natura, sive: a disjunção como metalugar da díese*

Deus sive Natura, enquadramento do real numa dupla interface paralela, verso e obverso de um mesmo processo único e inextrincável. O nome Deus é um criptograma metafísico, sob uma aura teológica, cuja função é ordenar a multiplicidade sob o código-fonte de uma tessitura sequencial de ideias irreduzivelmente singulares que traduzem o real à luz da inteligibilidade. A *natureza naturante* – a que Goethe, ilustre spinozista, concebe como *natura textor*, a natureza tecelã, Penélope imaterial que, urdindo o manto da materialidade, invoca a odisseica mente a navegar de retorno à Ítaca da compreensão e da visão do todo sob a ótica hermética da eternidade –, por seu turno, é a criptografia múltipla da realidade, tessitura que, absorvendo a dinâmica infinita da máquina divina, fragmenta e desfragmenta o criptograma em força produtiva de composição do devir e a superfície plasmática onde se imprime as singularidades, a infinitude do que se compagina na natureza naturada. Deus é o criptograma uno da criptografia múltipla da Natureza, ambos, entretanto, um entrelaçamento que virtualiza o real da máquina do mundo num sistema produtivo. Mas, entre um ponto e outro, as duas extremidades, transcorre uma abstrusa transposição, cujo resultado é um efeito de paralelismo, grafado na

o padrão uniforme da revolução dos astros constituem uma única que a todos esses fenômenos se aplica. E será revelado a todo aquele que aprende corretamente, como o dizemos, fixando seu olhar na unidade. Aquele que estuda essas matérias corretamente, um *único vínculo natural* (δεσμὸς πεφυκὼς πάντων εἷς) que a todas une será revelado através do pensamento. (ὁ δὲ τρόπος ὅδε – ἀνάγκη γὰρ τὸ γε τοσοῦτον φράζειν – πᾶν διάγραμμα ἀριθμοῦ τε σύστημα καὶ ἁρμονίας σύστασιν ἅπασαν τῆς τε τῶν ἄστρον περιφορᾶς τὴν ὁμολογίαν οὕσαν μίαν ἀπάντων ἀναφανῆναι δεῖ τῷ κατὰ τρόπον μανθάνοντι, φανήσεται δέ, ἄν, ὃ λέγομεν, ὀρθῶς τις εἰς ἓν βλέπων μανθάνη – δεσμὸς γὰρ πεφυκὼς πάντων τούτων εἷς ἀναφανήσεται διανοουμένοις.)” (*PLATÃO, *Epínomis*, 991e-992^a, pp. 537-538)

simplicidade (pensando aqui nesse *pli*²²⁵, que assinala a dobra, sendo a simplicidade uma dobra tão tênue que é imperceptível) de uma conjunção: *sive*, *ou*. Conjunção que, semanticamente, assinala uma disjunção. Transcorre o que nesse *ou*? Nele parece se virtualizar plexos simples demais para que sejam desdobrados pela superfície fina do pensamento e da consciência, tênue demais para que do olho do furacão dessa disjunção abrolhe um afeto que potencie o corpo ou a mente para pensá-lo, senti-lo, tangenciá-lo com desvelos pela força da atenção. Sua simplicidade instala-se entre óbelos: o óbelo de Deus (que é, por sua vez, um efeito obélico da substância divina que se realiza enquanto máquina de impressão do *cogito* cartesiano) e o óbelo da Natureza (efeito obélico do mundo adveniente do óbelo da impressão do real na superfície da consciência). As duas extremidades, a saber, o divino e o mundo, são efeitos paraláticos que escondem a localização real da disjunção: *sive*, como se ela apenas marcasse uma passagem, um agenciamento, uma correlação, um corte que duplica o processo de produção do real em instâncias paralelas. A localização da disjunção grifa, com efeito, o agenciamento de dupla obversão do real em Deus e na Natureza, mas isso não esgota sua singularidade. *Sive*, o buraco negro em cuja órbita gravitam o dispositivo teológico chamado Deus e a composição causal e plural que é a Natureza, horizontes deste *evento* que é irrupção da disjunção. No *sive* se situa a não localização do metalugar em cujo epicentro se fixa a eventuação da díese, intervalo entre Deus e Natureza.

Deus–Natura, o binômio da singularidade, é matriz do absoluto que constitui o núcleo metafísico da *Ética*. Esse binômio configura-se como uma linha, um segmento em que se traça a geometria do ser como horizonte ciclogênico do devir. O pórtico axiomático da *Ética*, aquilo que compreende suas definições mais elementares, gira em torno da definição de substância, sob o nome de Deus, sendo este o ponto inaugural a partir do qual o complexo sistema se

²²⁵ Com efeito, o étimo de origem indo-europeia *pli/e/o tem o sentido de *trança*, *fio* ou *dobra*. A metafísica platônica tem no momento extasiante de desvelamento do ser sua culminância, quando o múltiplo sensível enfim se desdobra na *symploké* das ideias, a trama ou a tessitura que transfigura o devir em fios e conexões ideativas que trançam relações que conferem ao real inteligibilidade. A substância divina em Spinoza condensa a infinitude das dobras numa simplicidade absoluta, em cuja singularidade nada é possível desdobrar-se ainda. A travessia da simplicidade absoluta para a complexidade do múltiplo e da concretude só será viável, segundo nossa leitura, no metalugar que se elide à simplicidade e à complexidade. A díese, operando nas disjunções *entre* e *aquem* das dobras, é a dimensão onde se dobram e desdobram as dobras elípticas e explícitas no pensamento de Spinoza.

desdobra²²⁶. Fixemos bem o segmento do binômio: Deus e Natureza representam os pontos extremos da linha que gera, na eternidade do ato de seu traçado, a superfície ontológica como fundamento e horizonte do real. No intervalo metafísico entre as extremidades é que se desenha, subliminarmente, o *entre* da disjunção, em cujo circuito, contudo, serão constituídas, sob os contornos dos atributos e modos, as redes de singularidades finitas pelo intervalo uteril abscôndito, que conjuga Deus e Natureza elidindo-se de ambos, instalando-se como plano de fundo em cuja superfície a noção de substância eclode grafando, em sua simplicidade, a ciclogênese infinita do real. No ponto-intervalo grafa-se a substância, a qual se desdobra em Deus e natureza, e dessa linha que, então se dobrando em si mesma, se converte no círculo metafísico de interceptação de cada singularidade como elemento virtualmente inteligível imanente à esfera oniabrangente do círculo.

A arquitetura complexa da *Ética* delinea-se segundo a ordem geométrica de demonstração, para além de predileções estilísticas, por necessidade lógica imanente aos movimentos do sistema spinoziano. Seguindo o método dos geômetras, seguindo, portanto, o rigoroso esquema de construção axiomática dos *Elementos* de Euclides, Spinoza é movido pela necessidade de se definir o elemento originário e absoluto de fundação do seu sistema metafísico, a partir do qual a multiplicidade se estrutura derivando, mediante brilhantes gestos de intuições dedutivas – por mais paradoxal que isso soe –, do elemento único. O modelo de construção geométrica do plano textual, válido para os *Elementos* e para a *Ética*, ordena-se, *no geral*, em: definições, axiomas, proposições e demonstrações. Só essa *estrutura comum* nos permitiria traçar uma série de paralelos entre ambos os textos, mas, dado que nosso foco é o de compreender o ponto de ignição do pensamento de Spinoza, aproveitamos o ensejo para tecer conexões entre a formulação dos princípios mais elementares da geometria euclidiana e a intuição axiomática do ponto de partida absoluto do pensamento spinoziano.

²²⁶ “III. Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado. (III. *Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.*)” SPINOZA, *Ética*, I, *Definições*, 3, p. 13.

Euclides e Spinoza começam, antes de tudo, com uma ordem crescente de definições, do mais simples para o mais complexo. Antes de atermo-nos a conteúdos específicos das definições, carecemos de indagar: o que é o ato de definir?

Definição em Spinoza expressa-se por *definitio*, palavra latina que assinala o ato de pôr limites ou entre termos, *delimitação, determinação, demarcação*. O termo *definitio* é a tradução latina habitual para a palavra grega ὄρος, empregada, pois, por Euclides. Os principais sentidos primários de ὄρος são: *marco* (ou, mais especificamente, *rocha usada para servir de demarcação*), *limite, delimitação, fronteira de um território, borda*. Destes sentidos mais concretos derivaram-se outros de caracteres mais abstratos: na lógica e na linguagem matemática, *definição*; na música, *notas que limitam os intervalos*; na economia, *inscrição hipotecária*. Em grego, a ação de definir limites é expressa pelo verbo ὀρίζω, significando: *fixar ou marcar uma fronteira, separar por uma fronteira dois territórios limítrofes, delimitar, circunscrever, definir, fixar, estabelecer, confinar*. O particípio presente deste verbo é ὀρίζων: vocábulo que, acompanhado ou não do termo κύκλος (*círculo, plano circular, ciclo, esfera*), designa a linha ou círculo que fixa o limite para o campo de visualização, quer dizer, o *plano da perspectiva*, ou mais simplesmente, o *horizonte*.

Definição, portanto, remete a marcos, traços, fronteiras, linhas, planos, círculos, perspectivas, horizonte. Num sentido abstrato geral, o ato de definir constituiria a inauguração de um plano conceitual como delimitação de um horizonte especulativo. Aplicando essa perspectiva ao horizonte metafísico do pensamento de Spinoza, cada conceito ou definição assume a função de um marco que realiza um gesto de cisão com a indeterminação da superfície do vazio, anulando o nada para que ceda lugar à estância plena do ser grávida do devir. Nesse sentido, marcos conceituais como Deus, natureza, atributos, modos infinitos e finitos funcionarão – lá nas entranhas *infrageométricas* ou nas entrelinhas uteriais do sistema de Spinoza – como notas que delimitarão de forma positiva os intervalos diésicos e o horizonte de sua ciclogênese. As notas criam planos de determinação, mesmo quando notas infinitas sejam, por sua própria natureza, indetermináveis em absoluto. As notas, contudo, estarão sob o influxo do evento de fundação do metalugar como útero que gera, antes da assunção de

quaisquer definições, o plano metafísico da imanência absoluta numa única substância. Se quiséssemos definir a definição sob a perspectiva da díese, por definição compreenderíamos a *transvirtuação* do poder da díese em esfera metafísica de assunção, complexo a partir do qual a substância, uma vez posicionada na sua absolutez, é operacionalizada como matriz do real e suas infinitas virtualidades.

A fim de repensar Spinoza, transportemos – a nós e a ele – a Euclides.

O objeto primígeno da definição euclidiana é o ponto, pois é nele que se realiza a abertura do horizonte do espaço geométrico – e, portanto, é a instauração do ponto a condição lógica da própria geometria. Essa é a razão pela qual a definição que inaugura a obra *Elementos* é a que Euclides oferece para o ponto, a partir do que pode definir, subsequentemente, linha e os demais elementos que compõem a geometria:

1. Ponto é o que não tem partes.
 2. Linha é um comprimento sem largura.
 3. As extremidades de uma linha são pontos.
- (α' Σημείον ἐστίν, οὐ μέρος οὐθέν.
β' Γραμμὴ δὲ μῆκος ἀπλατές.
γ' Γραμμῆς δὲ πέρατα σημεῖα.)²²⁷

A definição de Euclides para ponto é, por via negativa, aquilo que é privado de partes. Subjacente a essa definição reside a noção de unidade – posto que aquilo que não tem partes só o é enquanto algo uno e indivisível –, como, na *Metafísica*, vem expresso por Aristóteles numa fórmula afirmativa a partir da própria noção conceitual de unidade (e não, portanto, da concepção aritmética de número um):

Ora, chama-se unidade o que é indivisível segundo a quantidade e enquanto quantidade, o que é indivisível em todas as dimensões e não tem posição; ao contrário, o que é indivisível em todas as dimensões, mas tem uma posição, chama-se ponto [...]. (πανταχοῦ δὲ τὸ ἓν ἢ τῷ ποσῶ ἢ τῷ εἶδει ἀδιαίρετον. τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον, τὸ μὲν πάντη καὶ ἄθετον λέγεται μονάς, τὸ δὲ πάντη καὶ θέσιν ἔχον στιγμὴ [...].)²²⁸

Em termos apenas de quantidade, a noção de uno (τὸ ἓν) corresponde ao conceito de unidade ou mônada (μονάς), que carece de posição (ἄθετον) e é indivisível (ἀδιαίρετον) em razão, claro, de não ter partes. Indivisível por

²²⁷ EUCLIDES, *Elementos*, Livro 1, p. 190. Tradução livre do castelhano.

²²⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro Δ, 6, 1016b, 23-26, p. 210-211.

natureza, a unidade, porém, dotada de posição (θέσις) é chamada de ponto (στιγμή).

Euclides e Aristóteles lançam mão de vocábulos diferentes para expressar a mesma ideia de ponto, respectivamente, σημείον e στιγμή. A palavra στιγμή, originalmente significando *pontada*, *marca* ou *punção*, é de uso mais corrente no meio filosófico, ao passo que, dentre os matemáticos, será σημείον (cuja acepção primeira é a de *signo*, *sinal*, *presságio*), embora a tradição pitagórica reserve o termo μονάς (*unidade*, *mônada*) para designar o conceito de ponto. Diante dessa tríade terminológica para a mesma ideia, podemos pensar que μονάς e στιγμή – mônada e marca – são expressões que vão do mais abstrato ao mais concreto, situando-se σημείον, *signo*, no intervalo entre a abstração e a concretude. Deste modo, σημείον se fixaria no intervalo entre uma noção extensional do ponto (στιγμή) e a noção ideativa (μονάς) dos pitagóricos.

É evidente que esse conjunto de referências não nos interessa senão enquanto elementos propiciadores de intuições filosóficas para penetrar mais profundamente no pensamento de Spinoza, e eis o motivo pelo qual desejamos traçar um paralelo entre a definição negativa de ponto euclidiana e uma possível definição “semiônica” – que se interpõe entre a noção *estigmática* e a *monádica* para ponto – da substância spinoziana, tendo como pré-condição metafísica a díese.

A ênfase da definição de Euclides negativa de *semêion* é, enquanto privação de partes, a *indivisibilidade*, logo sendo legítimo de nossa parte reivindicarmos ao ponto a noção de *átomo*, ainda que esse termo se refira tradicionalmente às partículas materiais indivisíveis que compõem os entes corpóreos. O átomo que funda a geometria euclidiana seria o ponto que inaugura, ainda potencialmente, o espaço em branco e vazio dimensional passível de ser preenchido por uma infinidade de formas ou figuras, através da proliferação dos pontos na composição das linhas. O ponto, portanto, é um átomo em cujo movimento sem movimento (movimento de autodeclinação fixo e pontiagudo), em seu puro estado de posição inicial absoluta, irrompe como *horizonte dos eventos*, de onde emerge imediatamente, anulando o nada da privação total ou da ausência de inteligibilidade dos corpos, numa rede matemática de apreensão do espaço enquanto dimensão de cognoscibilidade da configuração dos corpos.

O *átomo semiônico* de Spinoza, com efeito, não é físico, geométrico ou matemático. É um átomo puramente conceitual, que se determina sob o nome ou signo da definição de substância, definição por seu turno que se define pela definição de *causa sui*, como se, substância e causa de si – fundamento da própria noção de princípio de causalidade – formassem uma definição indivisível que posiciona num único ponto inaugural o átomo de um círculo ou circuito em estado de concentração absoluta, a singularidade infinita. *Causa sui* é, *mutatis mutandis*, o signo semiônico que inaugura a metafísica geométrica de Spinoza, sendo o conceito de substância a absolutez do ponto que o desdobra de um puro signo virtual – de início indefinido – em definição. A substância define a causa de si e, por outro lado, a causa de si definirá a substância. Esse ciclo de retrodefinição é, por natureza, expressão máxima da indeterminação como unidade absoluta a partir da qual o múltiplo indeterminado e determinado possa se imprimir.

Em Spinoza, o átomo semiônico – ou átomo sîgnico – é a unicidade absoluta indivisível. Privada de posição, porque posição é determinação, o átomo é um ponto metafísico, aquilo que poderíamos chamar a princípio de *ponto inextenso*, definição, aliás, de caráter plotiniano para a eternidade:

[...] o eterno (αιῶνα) [...] é a vida (ζωήν) que reside em si mesma sempre presente possuindo tudo (μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ ἀεὶ παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσιν), não neste agora e, em seguida, depois, mas *totalmente simultânea* (ἅμα τὰ πάντα); não agora em relação a algumas coisas, e então a outras, mas *plenamente indivisível* (τέλος ἀμερές), *como se tudo estivesse em um ponto* (οἷον ἐν σημείῳ πάντων ὄντων) e ainda não tivesse *avançado e fluído em linhas* (οὐποτε εἰς ῥύσιν προιόντων); e *permanece no mesmo em si mesmo* (μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ ἐν τῷ αὐτῷ) e sem sofrer mudanças, *sendo sempre presente* (ὄντος δ' ἐν τῷ παρόντι ἀεὶ), porque nada de si se vai, tampouco nada lhe há de vir a ser, porém, *precisamente isto sendo o é* (τοῦτο ὅπερ ἔστι), *sendo isto, pois, o sendo* (τοῦτο καὶ ὄντος) [...]. Com efeito, aquilo que não era, nem será, mas *somente é* (ἔστι μόνον), *isto estável possuindo o ser sem mudar para o será* (τοῦτο ἐστὼς ἔχον τὸ εἶναι τῷ μὴ μεταβάλλειν εἰς τὸ ἔσται), o que jamais sofreu mudança, é o eterno (αιῶν). De fato, *a vida relativa ao sendo no ser* (ἢ περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι ζωῆ), plena e total, *completamente sem intervalo ou extensão* (πλήρης ἀδιάστατος πανταχῆ), eis o que buscamos, o eterno (αιῶν).²²⁹

²²⁹ [...] αἰῶνα [...] ζωὴν μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ ἀεὶ παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ νῦν τόδε, αὐθις δ' ἕτερον, ἀλλ' ἅμα τὰ πάντα, καὶ οὐ νῦν μὲν ἕτερα, αὐθις δ' ἕτερα, ἀλλὰ τέλος ἀμερές, οἷον ἐν σημείῳ ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ οὐποτε εἰς ῥύσιν προιόντων, ἀλλὰ μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ οὐ μὴ μεταβάλλοντος, ὄντος δ' ἐν τῷ παρόντι ἀεὶ, ὅτι οὐδὲν αὐτοῦ παρήλθεν οὐδ' αὐτῷ γενήσεται, ἀλλὰ τοῦτο ὅπερ ἔστι, τοῦτο καὶ ὄντος [...]. Ὁ οὖν μήτε ἦν, μήτε ἔσται, ἀλλ' ἔστι μόνον, τοῦτο ἐστὼς ἔχον τὸ εἶναι τῷ μὴ μεταβάλλειν εἰς τὸ ἔσται, μηδ' αὐτῷ μεταβεβληκέναι ἐστὶν ὁ

Há inúmeras similaridades ou ressonâncias entre esta passagem de Plotino – a que recorreremos para nos oferecer subsídios com o fim de meditarmos sobre o átomo seminônico de Spinoza – e o fragmento 8 do poema *Da natureza*, de Parmênides, pois, com efeito, *eternidade* ou *eterno* (αἰών), em Plotino, possui grosso modo os predicados essenciais do ser parmenídico, sendo-nos possível traçar entre ambos uma equivalência, resguardadas as devidas diferenças. Plotino desdobra a eternidade do uno (equipolente ao ser parmenídico) em uma espécie de *vida* (ζωή) que *se mantém em si mesma em posse da totalidade*. Diz-se dessa vida que é plena, total, sem intervalo (ἀδιάστατος) e que é completamente privada de extensão. Em que sentido é possível falar de vida uma vez que não se admita mudança, diferenciação e passagem de tempo para a eternidade? Entre precipitarmos incorrer logo numa afirmação de caráter vitalista ou, pelo contrário, reduzirmos o termo vida a uma simples analogia, talvez fosse mais legítimo redefinirmos a vida do uno-eterno recuperando a ambiguidade que subjaz à palavra grega ζῶν, que trafega entre os sentidos de vivente e de imagem. A eternidade, enquanto vida que é matriz das imagens, corresponderia, num primeiro momento, à expressão do uno enquanto plano imagético puro, infinito, imutável. Plano imagético, porém, do quê? A eternidade é o *ponto* (σημεῖον) *plenamente indivisível* (τέλος ἀμερές), que ainda não se desdobrou avançando em linhas e superfícies, concentrando absolutamente tudo na estância sem tempo de sua mesmidade, instalando-se, desde sempre, fora dos circuitos cronológicos, numa estabilidade inexpugnável e indeclinável, na manutenção ontológica de um ato simples e inefável de ser eternamente *o sendo na posse plena do ser*. Essa vida do sendo na posse do ser é a “unicidade absoluta do é” (interpretando livremente o ἔστι μόνον), *sendo sempre presente* (ὄντος δ’ ἐν τῷ παρόντι αἰεί) simultaneamente à plenitude do devir por inteiro. A vida da eternidade do uno é, assim, imagem da simultaneidade do sendo enquanto superfície oniaprensiva do devir na simplicidade do uno, enquanto ainda não se desdobrando no ser da multiplicidade – e por esta razão se exclui da eternidade do é as dimensões do *era* e do *será*, pois ambas decorrem da descendência da eternidade em desdobramento temporal.

αἰών. Γίνεται τοίνυν ἢ περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι ζωὴ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῇ τοῦτο, ὃ δὴ ζήτουμεν, αἰών. (PLOTINUS, *Ennead III, 7*, v17-23; 34-39, p. 302-305.)

Traduzimos livremente para o português com base tradução inglesa, reservando-nos o direito de, em cotejo com o texto original, fazermos certas alterações.

Sob essa potência zoográfica da eternidade, o uno é – reformulando a clássica definição platônica do tempo – a *imagem imóvel do tempo*, ou, em outras palavras, o plano imagético da simultaneidade em cujo âmago reside de forma indiscernível o ciclo exponencialmente infinito e múltiplo do devir. Essa remissão a Platão, aliás, é a que nos enseja a reinterpretar a vida sob o signo do eterno (αἰών) enquanto potência zoodinâmica da multiplicidade.

Acontece que, este [o paradigma] *sendo um Vivente perpétuo* (ζῶον αἰδίου ὄν), empenhou-se [o demiurgo] em, na medida do possível (οὕτως εἰς δύναμιν), *o mundo/a totalidade* (τὸ πᾶν) concluí-lo também perpétuo. Mas acontecia que, sendo a *natureza eterna do Vivente* (ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις... αἰώνιος), não era possível ajustá-la por completo ao ser gerado (τῷ γεννητῷ). Então, ponderou em produzir (ποιῆσαι) *uma imagem móvel da eternidade* (εἰκὼν... κινητόν τινα αἰῶνος), e, quando *ordenou* (διακοσμῶν) o céu, *simultaneamente* (ἅμα) *produziu* (ποιεῖ) *a partir da eternidade que permanece uma unidade* (μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ) *uma imagem eterna que avança de acordo com um número* (ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα); é aquilo a que *nomeamos* (ὀνομάκαμεν) de *tempo* (χρόνον).²³⁰

De retorno novamente a Platão, a realidade suprassensível – o plano hiperurânico da transcendência do ser – é, diante da intelecção do demiurgo no instante de fundação da esfera do devir, metamorfoseado em *Animal* ontológico cuja complexidade dos membros e órgãos compõe-se da tessitura das miríades de ideias metafísicas que respondem pelas essências paradigmáticas do real. *Animal* ou *vivente* – como se queira traduzir ζῶον –, o horizonte de inteligibilidade é um conjunto paradigmático de *duração perpétua*, assinalado pelo termo αἰδίου. Nas entrelinhas realiza-se um corte no texto platônico entre a *natureza eterna* (φύσις... αἰώνιος) e a *perpetuidade do Vivente* (ζῶον αἰδίου). Plotino, enxergando esse corte invisível entre dois termos aparentemente homólogos, institui a eternidade como instância suprema do uno, acima da perpetuidade durativa do paradigma. Se a tessitura do paradigma se expressa enquanto Vivente de duração sem começo e nem fim – portanto, perpétua, sempre atuante e efetiva –, a unidade suprema, se é matriz do plano do ser e da multiplicidade, é a *vida* (ζωή) ou fonte originária do

²³⁰ PLATÃO, *Timeu*, 37d, p. 109. Modificamos a tradução consultada com base no texto grego: “καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶον αἰδίου ὄν, καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις ἐτύγχανεν οὕσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν: εἰκὼν δ’ ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ’ ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὀνομάκαμεν.” (PLATO. *Timaeus*, 37d.)

Vivente enquanto a *eternidade que permanece na unidade* (μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνί). Logo, lançando aí um olhar plotiniano, a perpetuidade deveria se restringir ao plano da multiplicidade metafísica dos paradigmas, ao passo que a eternidade propriamente dita assinalaria a unicidade absoluta, ponto transcendente no qual o infinito cronológico da realidade está condensado enquanto simultaneidade indivisível. Se se nomeia *tempo*, em Platão, o que se traduziria como *imagem móvel da eternidade* (εἰκὼν... κινητόν τινα αἰῶνος), a esfera cronológica obedecendo, pois, a um dispositivo aritmético de composição temporal que marca o ritmo do devir em consonância e similitude com a perpétua esfera noética da metafísica, então a *imagem imóvel do tempo*, relativa à eternidade do uno plotiniano, consistiria na unicidade enquanto ponto semiônico de indeterminação absoluta como matriz que virtualmente fundamenta, inaugura e comporta a multiplicidade na simplicidade. A dinamicidade viva do múltiplo – o múltiplo da perenidade dos paradigmas e o múltiplo do devir cósmico – emana de um corte originário da eternidade da presença indivisível e simultânea, descendendo em heterogeneidade que secciona e desdobra o eterno em trama cronológica. Da zoologia do uno procede a cronografia metafísica, gradualmente através das sucessivas hipóstases.

Contudo, em Spinoza, o ponto semiônico não é da ordem de uma transcendência absoluta e inefável do uno, decaindo na multiplicidade. Antes, o monismo absoluto da substância, unicidade sobre a qual se inscreve a multiplicidade, equivale a um átomo metafísico absoluto que se declina em sua esfera de imanência, fora da qual nada há de possível, nem sequer o nada. O átomo semiônico de Spinoza, assim, se mostraria uma conjugação peculiar entre o conceito de eternidade plotiniana, determinada pela ideia de plano de simultaneidade absoluta, e de ponto euclidiano, sob a perspectiva do ser de Parmênides. Para além das noções secundárias e derivadas de tempo e espaço, esse átomo seria o ponto da simultaneidade virtual indivisível do ser, ontologicamente anterior – mas não cronologicamente, outro ponto que afasta Spinoza de Plotino – à declinação quaisquer configurações e determinações. Se o tempo platônico era o nome do número pelo qual se aplicava a similitude do devir à eternidade, Deus é o nome da esfera do ponto eterno de Spinoza através do qual a geometria do devir permite-se traçar.

Num certo sentido, é como se Deus fosse uma espécie de substantivo pelo qual se expressa o nome da substância eterna. Todavia, mais do que simples nome, este substantivo é uma forma de indexar superlativamente a substanciação da unicidade como infinitude, o que, portanto, significaria dizer como esfera de onibrangência da multiplicidade – pois é na imanência da substância divina que a multiplicidade é, num só golpe simultâneo, apreendida. Delineia-se talvez essa relação invertendo a analogia de Boécio sobre a distância entre tempo e eternidade: “Como está... o tempo para a eternidade, assim está o círculo para o ponto médio ([U]t est... ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus.)”²³¹ Se para Boécio o tempo é o círculo traçado em volta do ponto central da eternidade, para Spinoza a relação precisa ser invertida, pois o átomo semiônico, abrangendo simultaneamente tudo, é o círculo dentro do qual a sequência de eventos se instala. A substância é simultaneamente o círculo e o ponto central: centro enquanto fonte primigênia e círculo enquanto esfera ontológica do absoluto, sendo, pois, uma espécie de átomo que engloba a totalidade. Em escala atômica – em termos semiônicos, quer dizer, relativos à ciclogênese metafísica – a substância é um círculo infinito cujo ponto central se concentra e se espraia por toda a infinitude. Só há tempo no interior do círculo em escala “subatômica”, com a quebra da unicidade da substância dentro de si mesma com a produção de segmentos e formas cronográficas, instaurando o sequenciamento dos eventos singulares no tecido espaçotemporal. Em nível atômico, a unidade permanece infinitamente indivisível, porém, na imanência do átomo sígnico, uma avalanche de secções se efetuam, dividindo a unicidade em autoprodução de pluralidade viva. O campo de imanência da *natureza naturante* aponta para a eternidade enquanto referenciada à produção subatômica da multiplicidade, ao passo que Deus exprime a unicidade eterna da substância referida à sua indivisibilidade infinita e, portanto, como átomo absoluto.

Recordando que a definição de Euclides para linha é justamente que as “extremidades de uma linha são pontos. (γραμμῆς δὲ πέρατα σημεῖα.)”²³², no segmento Deus–Natura reconheceríamos um desdobramento simples do ponto absoluto, sendo que cada substantivo representa pontos infinitos – que compõe o

²³¹ Tradução nossa com base na edição consultada: BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, Book IV, prose VI, 80-81, p. 342.

²³² EUCLIDES, *Elementos*, Livro I, p. 190. Tradução livre do castelhano.

ponto único da unicidade – como elementos indivisíveis que formam as extremidades de uma linha. Contudo, para passar dessa linha – na qual se desdobra em instância absoluta a singularidade absoluta – para o plano das multiplicidades singulares, há a necessidade de um declínio infinito da linha em parturição do plano geométrico do devir, gesto que, talvez, se nos revele melhor percebendo a definição de Euclides para *superfície*:

5. Uma *superfície* é aquela que possui somente comprimento e largura.

6. Os *extremos* de uma *superfície* são *linhas*.

7. Uma *superfície* é um *plano* que jaz de maneira uniforme com [linhas] retas sobre si mesmo.

ε. Ἐπιφάνεια δὲ ἐστίν, ὃ μῆκος καὶ πλάτος μόνον ἔχει.

ς. Ἐπιφανείας δὲ πέρατα γραμμαί.

ζ. Ἐπίπεδος ἐπιφάνειά ἐστίν, ἥτις ἐξ ἴσου ταῖς ἐφ' ἑαυτῆς εὐθείαις κεῖται.²³³

Importando de Euclides para Spinoza a definição 6, que diz serem os extremos de uma superfície linhas, forjaríamos uma analogia da seguinte forma: a linha atômica – e auto-obversiva – representa as extremidades infinitas da superfície. A palavra que expressa, nos *Elementos*, a noção de superfície é ἐπιφάνεια, que dá origem ao vocábulo *epifania*, termo que, não somente na teologia cristã, mas também na religiosidade grega, significa a manifestação suprema do divino, sob cujo poder de aparição o humano corre o risco de ser aniquilado (tal como observamos no episódio em que adverte Iahweh a Moisés, ou Zeus a Sêmele, quando grávida de Dioniso). Num sentido geométrico mais específico, a superfície é *epifania* enquanto *plano de visibilidade* em cujas dimensões é possível de se desenhar as formas ou objetos geométricos. Na própria definição de superfície (5), aparece pela primeira vez nos *Elementos* uma menção às dimensões espaciais, com o comprimento e a largura. Nesse sentido, podemos dizer que a superfície inaugura textualmente – quer dizer, abre pela escrita – as dimensões. O ponto, *unidade semiônica*, e a linha (γραμμή, que quer dizer tanto *letra* quanto *linha*) até então não haviam desdobrado as dimensões, que repousavam no âmbito de pura latência gráfica relativa tanto ao *signo pontual* quanto ao *letramento líneo*. Em termos spinozianos, as *dimensões* (a saber, atributos, modos e afecções) virtualmente estão latentes no ponto sígnico da substância e também no *segmento obversivo* Deus–Natura. As dimensões serão

²³³ EUCLIDES, *Elementos*, Livro I, p. 191-192. Tradução livre do castelhano.

desdobradas com a *epifania* da superfície no plano em que as singularidades e a heterogeneidade são grafáveis. A superfície, portanto, seria a epifania de desdobramento da substância inaugurando as dimensões metafísicas como plano ciclogênico. *Plano* se expressa em Euclides pela palavra assaz peculiar ἐπίπεδον, que, de fato, tem a acepção terminológica comum de *superfície* ou *plano*, mas que designa originalmente o que repousa *sobre* (ἐπί) a *superfície solar* (πέδον). A noção de *superfície* e a de *plano* remetem, portanto, ao fulgor intenso do brilho da manifestação divina, seja pela ideia de epifania, seja pela de superfície do disco solar. Na geometria esse fulgor, matematizando-se, transfigura-se em campo de ideação espacial através do qual os fenômenos se tornam inteligíveis como esquemas, formas e figuras. Contudo, transportando para Spinoza, o plano da superfície solar é a superfície da substância (que se desdobra como Deus ou *Natura*), em cuja potência infinita, a superfície mesma dimensionando-se em atributos e modos, se gera a manifestação da multiplicidade e da heterogeneidade. Do ponto ígneo e suprassensível da substância, a superfície do disco solar revela-se o campo dos desdobramentos em visibilidade (ideativa e corpórea), dimensionando a realidade numa tessitura de aparências nas quais se manifesta a potência de irradiação da substância divina. Todo o plano solar da realidade *subjaz* à imanência do átomo eterno desse *heliocentrismo* sígnico de unicidade absoluta.

Desta forma, deparamo-nos aqui com duas fases distintas de autodeclinação da substância. Num movimento de caráter arqueográfico – isto é, moção que instaura, mediante um giro ontológico de perspectiva metafísica sobre o real, os princípios e os elementos originários –, encontramos a passagem do ponto-signo à linha-letra, movimento em que a substância declina-se em “grafema” de um desdobramento infinito e circular, em outras palavras, consolidando o segmento Deus–Natura como ciclogênese produtiva do real.

Num *ulterior* processo de autoampliação de horizontes dentro da própria substância, realiza-se o movimento de autodeclinação da linha-letra à superfície-epifania. Nessa segunda etapa, o movimento possui uma feição *geneagramática*, instaurando um sistema genealógico de conceitos – se desenvolvendo num processo de autogênese em forma de espiral por meio de parturições dedutivas e intuitivas – através dos quais se configura e se operacionaliza a *zona epifânica de*

visibilidade das multiplicidades como superfície matricial de geração e absorção transcendental da realidade. Nesta declinação simultaneamente executa-se a divisibilidade do uno em múltiplo. Trafegando, pois, entre o processo duplo de divisão da unicidade absoluta e da produção da visibilidade do real, a *zona epifânica* é constituída como o *plano da (di)visibilidade*.

É na produção desta zona que se manifesta, ainda que nas entrelinhas, o evento produzido pela díese de ontológica divisão infinita do metafisicamente indivisível. Esse evento resulta de um *corte* que produz através de diferentes estágios, em primeiro lugar, a inscrição de cada singularidade no ponto semiônico da simultaneidade absoluta e, em segundo, a inscrição subliminar do absoluto nos meandros de cada realidade fenomênica. A questão central da díese, portanto, interpõe-se no âmago desse complexo sistêmico de desdobramentos da substância rumo à efetividade do mundo. A díese é o obscuro nervo central de eventuação dessa cadeia metafísica de eventos intrassubstanciais.

Contudo, de que forma opera a díese se, a princípio, a substância seria o ponto que, impossibilitando o vazio, inaugura o absoluto? De muitas formas essa pergunta pode ser respondida, mas antes de desenvolvê-las tracemos a comparação: se o círculo – o disco solar da epifania das multiplicidades – é a zona do real desenhado ao redor da linha obversiva entre Deus e Natureza, sendo o ponto central a substância que engloba o círculo, o metalugar de inscrição onde se instala esse átomo seminônico do absoluto é a díese. A díese, contudo, não se reserva às pré-condições de originação do átomo metafísico; ela circunscreve também toda a lógica de declinação do átomo em gênese da multiplicidade.

A substância declina-se em linha enquanto Deus *ou* Natureza. Essa fenda instalada de forma abrupta, mas absconsa, entre essa dupla instância, é por princípio uma eventuação diésica. A própria disjunção conjuntiva, portanto, da substância é o metalugar no qual o semiônico do infinito pode declinar em eterna produtividade simultânea do uno-múltiplo, em cuja composição se constitui o pleroma metafísico que traduz ser em devir e vice-versa.

Seria, então, na díese que o binômio *Deus–Natura* define, conforme dito antes, uma linha cujas extremidades (de início, obversas) formam-se como princípios para formar o círculo epifânico da multiplicidade – predispondo-se,

pois, como elementos ontológicos de formação de um circuito metafísico ou esfera ontológica, que é a ciclogênese do ser e do devir. Através da díese que, em Deus, traça-se a perspectiva da eternidade (e, com efeito, a realidade há sempre de se decifrar inteligibilizando-se *sub specie aeternitatis*); na natureza, perspectiva-se a forja produtiva eternamente atuante da fabricação do real. É pela díese que se traça *Deus–Natura* como extremidades que formam o horizonte ciclogênico da imanência: num polo a díese fixa a “hipoteca” do múltiplo sob a cifra de uma única substância eterna que jamais se determina; no outro polo, a díese fixa a matriz da unidade como simultaneidade virtual de produção do múltiplo. Desta forma, a díese hiperpotencia a substância a se transpor à posição ou interface de Deus como a extremidade unitária, bem como a se transpor em interface de natureza naturante como a extremidade da multiplicidade, ambas extremidades opostas e, por conseguinte, a princípio intangíveis. A díese declina a substância em uma interface ou outra, mas, para além dessa declinação obversiva, restitui à dupla declinação a unificação integradora, só que nesse novo lance de originação, a díese é a força de eventuação que força a linha a dobrar-se, até que uma extremidade enfim toque a outra, gerando no círculo a superfície que constitui a matriz de impressão da multiplicidade viva, sendo a díese também a força infinita que reconstitui, *ab aeterno*, o ponto semiônico na integralidade infinita da circularidade. Em nível de temporalidade, a díese é que flexiona a simultaneidade eterna do átomo em produção cronográfica da realidade, na inscrição do eterno retorno das singularidades heterogêneas à virtual unicidade absoluta.

Se, de fato, a substância é fonte primigênia do próprio ciclo, porém só o é sob a condição de a díese ser o interstício de eventuação da substância e responder pela complexidade inextrincável de sua substancialidade como processo produtivo da pluralidade. Caso pudéssemos penetrar nas entranhas intra-atômicas da geometria spinozista, a substância assomaria diante de nossos olhares como causa autotética que posiciona o uno enquanto um poder diésico de produção que positiva o uno na composição as singularidades – sendo que, atravessando uma infinitude de desdobramentos que envolvem a passagem da infinitude dos atributos e modos infinitos aos modos finitos, que são afecções ou impressões singulares, é que finalmente as singularidades vivas são extraídas do útero diésico à luz da substância. Posicionadas no átomo da substância, as singularidades são

virtuadas no campo tético dos atributos, modos e afecções, mas não somente essa zona de visibilidade é uma transvirtuação do uno a partir da díese, como as próprias singularidades são *extraídas* lá da simultaneidade eterna do átomo do absoluto através do poder uterial da díese, dando à luz a realidade. Frisemos, entretanto, que a extração diésica que *desempenha* a multiplicidade é simultaneamente o ato de originação eterna do múltiplo nos recônditos atômicos da unicidade, porquanto a díese constitua-se tanto como útero virtual de composição da substância única quanto como o processo incessante de transvirtuação do uno em diferença e pluralidade.

Não tencionamos escandir esse processo em suas minúcias, nem mesmo demonstrar no geral como essa composição funciona, mas sim vislumbrar por certos contornos e nas entrelinhas o *intervalo* no qual se engendra a geometria da metafísica spinozista, pleroma que é formado, como um feto, num útero em que se gera a noção de substância enquanto simultaneidade eterna: concentração absoluta da heterogeneidade no ponto de uma homogeneidade absolutamente singular e indivisível.

Havíamos designado de átomo semiônico o ponto absoluto da substância da simultaneidade sob o signo da eternidade, sendo atributos, modos etc. como divisões sígnicas deste mesmo átomo, divisão do indivisível mediante a força do útero diésico. Ao contrário de Leibniz, não haverá na substância de Spinoza um processo inteligente determinando a *apotipose* da realidade. Não há a instância de uma razão divina processando a inteligibilidade do mundo e traduzindo a computação das infinitas possibilidades em efetividade. Isto, contudo, não significa que essa apotipose, enquanto impressibilidade da superfície epifânica, na qual os fenômenos se tornam visíveis com a ruptura da indivisibilidade do uno, transmita menos inteligibilidade à trama que há de ser constituída. Privada de inteligência, a substância não possui um mecanismo cibernético extrínseco e transcendente à realidade, contudo a zona de imanência mesma se esquematiza dentro de definições tipográficas que imprimem de forma procedural e espontânea ao real, conduzindo a navegação da multiplicidade de forma estruturalmente inteligível. A substância, como signo ou ponto inextenso que abrange a infinitude na simultaneidade, não é uma composição inteligente, dotada de razão e vontade ou quaisquer outras propriedades relativas àquilo que constitui o intelecto

humano. Deus é apenas um dos nomes sob os quais se flexiona a substância, que se flexiona também sob a designação desse processo cego e espontâneo de autoprodução a que Spinoza forja o nome de *natura naturans*. A substância é, a seu modo, uma espécie de máquina semiônica de produção tipográfica do real, sendo o ponto absoluto a inscrição primordial que inaugura o plano da apotipose.

Sob a perspectiva da simultaneidade perpetrada no útero da díese, a substância pontua-se como dispositivo conceitual em que se desenha um sistema infinito de retroalimentação entre unicidade e multiplicidade, em cujos entrecos, ainda que repletos de furos, saltos, espaços em branco, se executa uma inerredável inteligibilização que constitui o real segundo princípios, causalidades, normas, ideias, configurações, esquemas... Tudo isso comporta-se nas entranhas de receptáculo de produção imaterial e transcendental da ordem que estabelecem a verdade como esfera de inteligibilidade do real. Nada obstante a substância abrigue em si infinitos atributos e modos, com flexões que possibilitam a pluralidade, a própria díese faz declinar, referida ao modo de intelecção do ser racional, a substância em dupla interface paralela e de exata correlação: o atributo do pensamento e atributo da extensão. A apotipose diésica, a que havíamos determinado pela definição de diortose, atua na dupla impressão entre pensamento e extensão, transmitindo a essas interfaces essencialmente distintas correlatividade em termos de inteligibilidade, sincronização e equivalência.

A *verdade* como fundação do real enquanto campo epistêmico, base da produção do saber, realiza-se no estabelecimento desse ordenamento correlacional, através do qual corpos e ideias, matéria e espírito se compaginam e se emaranham em série para configurar a realidade. Contudo, esse ordenamento simétrico de expressão dupla do real não seria viável sem a transvirtuação metafísica de cunho diortótico. O problema da expressão em Spinoza depende, antes, da *questão fundamental da impressão*, na qual se inclui também a impressão da substância como impressibilidade da superfície uterial do múltiplo. Trata-se, portanto, de uma apotipose metafísica que se efetua no útero diésico da substância divina. A essência do paralelismo reside no mistério da diortose que se operacionaliza, subliminarmente, em Spinoza.

Um dos sintomas desse estado de coisas é própria noção de ideia ocupar um lugar de centralidade no pensamento de Spinoza, pois é um dispositivo –

produzido na mecânica subatômica do metalugar – de inteligibilização da potência do corpo. Ideia e afeto são composições correlacionais, as quais, seguindo um nexos causal de sequenciamento das singularidades, assomam da díese como impressões diortóticas concretas de produção do real. Essa equalização entre a ordem das coisas e a ordem das ideias representa, acima de tudo, a condição de possibilidade de se traduzir a realidade num matizado espectro inteligível. De certa forma é também afirmação corpórea do *cogito* cartesiano mediante as noções de idealidade, causalidade e ordenamento. Nessa ideação do real, a produção diortótica do devir constitui a transvirtuação do ser à verdade, da coisa ao pensar, da extensão à inteligibilidade, do corpo à mente, e, por último, do múltiplo à unicidade cognoscível.

Nisso tudo, as singularidades são planificadas – mesmo que matizadas a partir dos afetos e seus arranjos²³⁴ – porque a própria composição da multiplicidade é uma eventuação unidimensional da multiplicidade. As interfaces distintas dos atributos obedecem à univocidade diésica de composição do pleroma, que não é um sistema fechado, mas aberto e infinito. A superfície epifânica da multiplicidade extensiva ou ideacional, portanto, declina-se sob o efeito da homologação infinita do regime que o metalugar instaura. Assim, a própria epifania é a declinação diortótica do uno em multiplicidade, isto é, do signo puro (que não se declina ainda nem em significante nem em significado) relativo à simultaneidade absoluta do uno que contém e se converte em dinâmica da criação das diferenças. Subjaz à *uniformidade* – recordemos a definição 7 de

²³⁴ “Maquiavel fundou o pensamento político nos seus princípios antropológicos. A uniformidade da natureza humana, a força da animalidade e dos afetos, sobretudo do amor e do medo, a sua ausência de limites – são estes os princípios sobre os quais tem de se fundar todo o pensamento e toda a ação políticos consequentes e a própria ciência política. [...]” Os afetos humanos como motores que acionam de forma previsível a criatura – esta é a última peça no inventário de conhecimentos cuja função era a de transformar o dinamismo da história universal em ação política.” (BENJAMIN, *Origem do drama trágico alemão*, p. 95).

Mutatis mutandis, o parecer de Walter Benjamin sobre Maquiavel pode perfeitamente estender-se também a Spinoza, pois se a uniformidade dos afetos em Maquiavel é fundamental para o desenvolvimento de sua filosofia política, para Spinoza o mesmo vale para o desdobramento da *Ética*, que possui sua centralidade justamente na potência dos afetos e na potência do intelecto em regulá-los exercendo sobre eles domínio e controle. Em Spinoza, essa uniformidade dos afetos é de ordem fenomenológica, pois que se realiza segundo modulações formais e etiológicas, não em termos de conteúdo, constituição e de objeto de afeição (uma vez que a substância vital de cada afeto em específico, nesse sentido, seja radicalmente singular).

Euclides²³⁵ – da zona de (di)visibilidade o evento de uma desabrupção perpetrada no metalugar de um interstício metafísico, equacionando a *realitas* em cifras de ordenamento e causalidade, independente da espécie de atributos ou modos em que se imprima a natureza naturada. Sem essa unidimensionalidade eventiva, o monismo spiniziano falharia na equalização entre *phýsis* – autopoiese espontânea da aparição – e *tékhnē* – produção mediada por fatores que fabricam inteligibilidade e ordenação. No atomismo parmenidico de Spinoza, é como se um poder, similar à potência heféstica, se introjetasse na díese, conferindo o espectro de uma racionalidade à composição do real. É sob os efeitos dessa apotipose que o campo epifânico de imanência pode figurar como um sistema entremeado por complexos nexos causais.

Temporalmente, a questão que se impõe é a de pensar *quando* o átomo semiônico da substância é grafado na sua concentração absoluta como *causa sui*, pontuando-se como signo de uma eternidade que se autoconfigura enquanto simultaneidade? *Quando* que esse átomo metafísico se declina no segmento obversivo *Deus–Natura*, e *quando*, por seu turno, esta linha fragmenta na díese a unicidade, dobrando-se em si mesma em gênese do círculo de mostração do devir? *Quando* que a simultaneidade eterna se flexiona em constante atividade de cronografia do real? De que forma do átomo absoluto se transvirtua a inscrição *tipográfica* do tempo enquanto produção sequencial dos eventos, que é irrupção das singularidades? Em que instância intratemporal pensamento e extensão são sincronizados e postos em paralelo? *Quando* se produz a singularidade desde o seio da simultaneidade eterna? *Quando* se produz as diferenças extáticas e a heterogeneidade viva do ventre de uma homogeneidade etérea e absolutamente indeterminada?

Esse *quando* não remete a tempo algum, tampouco a uma pontuação estática e imutável que se definisse ao modo de uma eternidade divina. Pelo contrário, esse *quando* prefigura-se numa dinâmica atemporal e intratemporal de um mesmo golpe de originação, transvirtuando-se em diversos níveis de codificação do uno e da proliferação das singularidades. Esse *quando* instala-se estalando no útero instersticial do metalugar, *quando* que é, portanto, o *intervalo*

²³⁵ “7. Uma *superfície* é um *plano* que jaz de maneira uniforme com [linhas] retas sobre si mesmo. (ζ. Ἐπίπεδος ἐπιφάνειά ἐστιν, ἥτις ἐξ ἴσου ταῖς ἐφ’ αὐτῆς εὐθείαις κεῖται.)” EUCLIDES, *Elementos*, Livro I, p. 191-192. Tradução livre do castelhano.

infinitesimal de declinação múltipla do átomo semiônico, tempo sem duração que definimos como ἐλάχιστον da díese. Nesse intervalo imensurável e inefável, a superfície da produção da multiplicidade instaura-se no arcabouço da *simultaneidade eterna* relativa ao ponto infinito da substância una. No intervalo da fissão subatômica do átomo de indivisibilidade absoluta é que se concretiza a infinitude da zona solar de irradiação das singularidades. É nesse intervalo que o eterno e o tempo se dobram e desdobram na ciclogênese do devir, profusão metafísica que transborda para dentro das fronteiras indefiníveis de si mesma. É o intervalo em que a díese torna eternamente simultâneos a una substancialidade e a miríade de estratificações fenomênicas, arregimentando-as por uma assinatura que as dimensiona em configurações exponencialmente inteligíveis, mesmo quando atingem o ápice do imperscrutável nas amplidões do infinito. Neste átimo diésico também se realiza a passagem da infinitude dos atributos e modos infinitos aos modos finitos, intervalo infratemporal, portanto, que se tece e acontece a impressão diortótica do real.

O ἐλάχιστον é o intervalo infinitesimal eventuação da díese em declinação do átomo semiônico, produzindo sua pontuação substancial indefinida como matriz da produtividade do múltiplo. Nesse *quando* finalmente se drena o *exáiphnes* na díese – a abruptão paradoxal é esterilizada, erradicada, desertificada – e, portanto, nesse intervalo ínfimo de constituição do real a tessitura pleromática do infinito se transfigura em plano inconsútil, no qual se realiza a performance das singularidades na composição eterna da singularidade anômala do único evento basilar subjacente à pontuação sígnica da substância. A díese eventua-se nesse átimo como disjunção conjuntiva em cujo metalugar de pressignação há de se substanciar o ponto conversível em epifania.

A constituição diésica do uno-múltiplo exaure a abruptão paradoxal através do átimo infinitesimal de divisão do átomo semiônico, mas obtém, em contrapartida, uma clarividência de potência infinita diante dos esforços intuitivos da intelecção racional, que é modalizada e operada na interface finita intelecto humano. A díese, assim, prefigura-se como o eterno feminino que exerce poder de atração infinita sobre a fáustica potência do intelecto delineado na última parte da *Ética*.

Seguindo essa via de especulação, formulada a partir de comparações grosso modo entre Euclides e Spinoza, haveríamos de traçar, pois, três estágios ontologicamente distintos: ponto semiônico, linha obversiva, superfície epifânica das singularidades. Esses três corresponderiam, respectivamente, aos níveis iniciais delineados por ocasião do *Fausto*: prófase, écfase, telófase. Acrescentaríamos, por último, o quarto estágio da metáfase para abriremos um novo campo de definições que é essencial ao desenvolvimento do pensamento spinoziano, àquilo a que mira como meta suprema o Livro V da *Ética*. A metáfase é o estágio em que o plano das epifanias há de circunscrever uma *figura* de tipo peculiar, aquela que é condição de possibilidade para que a geometria do ser se consubstancie numa visada racional que rompa com a contingencialidade à deriva dos fenômenos, reiterando o horizonte do devir à necessidade eterna de uma única substância gerando a realidade. A metáfase, pois, materializa-se transvirtuando a dinamicidade das operações infinitas entre os circuitos produzindo os indivíduos de interface racional enquanto performance animada e singularizada de um segmento que conjuga pensamento e extensão, espírito e matéria, alma e corpo. Essa essência realiza-se no modo finito da dimensão humana, sendo o homem, portanto, a encarnação dessa interface conjuntiva, cujo poder e potência incidem tanto no domínio do atributo do pensamento quanto no da extensão. A figura que se desenha nesse desdobramento do átomo semiônico, após sucessivas etapas, é a do *esquema do autômato espiritual*, modalização finita pela qual há se de imprimir a interface humana na superfície epifânica do real. Isso não por razões determinantes, por coação teleológica, mas por uma necessidade autoproducente da substância que se elide ao horizonte de quaisquer princípios de razão suficiente, sem jamais se reduzir, porém, ao acaso. De qualquer modo, é sob esse esquema que se define a essência humana, como dimensão dual e múltipla em cujo intelecto a substância retorna à simplicidade originária, ato de intelecção que redimensiona inteligivelmente a esfera da ação e da produção dos afetos. A interface humana tem como plataforma esse esquema de automatismo espiritual. Tornemos a Euclides:

13. *Limite* é aquilo que é a *extremidade* de algo.

14. *Figura* é o que é *circunscrito* por um ou por vários *limites*.

15. Ὁρος ἐστίν, ὃ τινός ἐστι πέρας.

ιδ. Σχήμά ἐστι τὸ ὑπὸ τινος ἢ τινῶν ὄρων περιεχόμενον.²³⁶

Olhando para o texto euclidiano, percebe-se que a primeira vez que a palavra *definição* (ὄρος) aparece no corpo da escrita é precisamente no ponto que precede a definição da figura, agora não sob a noção geral do que entendemos por definição, mas, espacialmente, sob a noção de limite, pois, de fato, o limite é o que se faz necessário para delimitar, definindo, uma figura. Assim, na definição 14, a figura (σχήμα) é circunscrita (περιεχόμενον) ou definida pela definição de um ou mais limites. Até então, na obra, a noção de definição/limite subjazia às noções gerais, contudo agora ela introjeta-se na escrita como ponto inaugural da superfície plana à delimitação das figuras geométricas, as formas específicas, como triângulos, círculos, losangos... Justamente esse ponto até então inaudito, mas de alguma forma subjacente aos desdobramentos desde o princípio do texto, é a flexão que redimensiona a geometria para seus objetos específicos de estudo.

Traduzindo isso para Spinoza, a figura é o *esquema* que há de figurar na interface humana. A potência da finitude humana se define por esse poder anômalo de visar a infinitude e a eternidade. Dizendo isso de maneira muito geral, e por isso não deixa de soar artificial, o Livro V da *Ética* é o ponto em que assoma a definição da potência do intelecto humano como campo de definição que franqueia a possibilidade da definição do Livro I, pois, se é do primeiro ao último que se define a eternidade, é do último ao primeiro que a eternidade delinea-se na circunscrição de uma perspectiva reorientadora dos afetos. No Livro I define-se a substância, enquanto o Livro V delimita o poder regulativo do intelecto sob a circunscrição da definição da substância. Porém, a possibilidade de se girar ao contrário é a circularidade do pensamento spinoziano: a delimitação da potência do intelecto é a via pela qual abrolha a definição da substância.

Se o intelecto humano é, por fim, a mídia de definição da substância e, ademais, de delimitação das formas ou essências singulares – nos três degraus do conhecimento especificados no Livro II –, a questão que se impõe: como esse processo se autodetermina? É a substância o ponto de ignição eterno que gera e constitui – não imediatamente, mas por um longo processo – a delimitação do intelecto humano, ou é neste que se instala uma potência exponencialmente

²³⁶ EUCLIDES, *Elementos*, Livro I, p. 193. Tradução livre do castelhano.

infinita, a ponto de forjar, nas entrelinhas da mente, a perspectiva da eternidade que substancia uma unicidade indivisível e indizível?

A resposta seria, a princípio, ambos os processos. Essa circularidade, todavia, resulta da díese operar da prófase à metáfase – atravessando a écfase e a telófase – como um único, mas complexo, processo produtivo de composição espiral da zona epifânica, no qual todos os estágios são constituídos, num átimo, de forma simultânea e inextricável.

A expressão *autômato espiritual*²³⁷ não ocupa nenhuma posição central no interior do *corpus* de Spinoza, figurando quase como que uma ocasional metáfora para tecer analogias sobre a forma como funciona o processo formativo do conhecimento humano. Ainda que marginal, essa expressão potencializa-nos a refletir, para além de produções epistêmicas, sobre a forma mesma de modalização da essência que possui interface humana, com a obversão em paralelo, em modos finitos e singulares, dos atributos do pensamento e da matéria. O *autômato espiritual* é a tradução em oximoro da essência criptográfica do ser humano, irreduzível tanto a processos mecânicos ou fisiológicos de caráter determinístico quanto a processos anímicos transcendentais às dimensões corpóreas. O *autômato espiritual* é um segmento que, miseravelmente falando

²³⁷ A única passagem em que aparece o autômato espiritual em Spinoza (termo que possivelmente influenciou Leibniz) é a seguinte: “Mostramos, entretanto, que a ideia verdadeira é simples ou composta de ideias simples, como a ideia que revela como e por que uma coisa existe ou existiu; mostramos também que dela procedem na alma efeitos objetivos proporcionados pela essência formal de seu objeto; o que equivale ao que disseram os antigos: que a verdadeira ciência procede da causa aos efeitos; com a exceção, entretanto, de que jamais, pelo que eu saiba, tenham concebido, tal como nós aqui, que a alma opere segundo leis determinadas, assim como um *autômato espiritual*.” (SPINOZA, *Tratado de la reforma del entendimiento*, 46, p. 75 – tradução nossa do castelhano) Foi Deleuze quem, entretanto, transplantou a noção de *autômato espiritual* para uma posição central do pensamento de Spinoza, identificando que aí se exprimiria, no âmbito do intelecto, uma espécie de agenciamento maquínico que constitui não apenas a sequência causal das ideias (constituindo a realidade do intelecto e, portanto, a “subjetividade”), mas também – em correlação com a física dos corpos – a unidade, o paralelismo e a correspondência entre a realidade do corpo e a idealidade da alma como uma única expressão. Escreve o filósofo francês: “Descartes se restringe ao conteúdo representativo da ideia e à forma da consciência psicológica que a pensa: ele perde assim o verdadeiro conteúdo imanente da ideia, assim como a verdadeira forma lógica e a unidade dos dois (o autômato espiritual).” (DELEUZE, *Espinosa e o problema da expressão*, p. 225) “E o autômato espiritual apresenta a identidade dessa nova forma e desse novo conteúdo. Somos nós mesmos ideias, em virtude de nosso poder expressivo [...]” (*Idem, ibidem*, p. 227) “Enfim, por toda a parte, o que é exprimido intervém como um terceiro que transforma os dualismos. Para além da causalidade real, para além da representação ideal, descobrimos aquilo que é exprimido como sendo o terceiro que torna as distinções infinitamente reais, a identidade infinitamente melhor pensada. Há um mecanismo dos corpos que segue a realidade, há um automatismo dos pensamentos que segue a idealidade; mas aprendemos que a mecânica corporal e o autômato espiritual são mais *expressivos* quando recebem seu ‘sentido’ e sua ‘correspondência’, como sendo essa razão necessária que faltava em todo o cartesianismo.” (*Idem, ibidem*, p. 233)

em expressar esse dinamismo único e dual, imprime perfeitamente a essência humana no intervalo de um curto-circuito que se efetua no cerne dessa conjunção disjuntiva singular e anômala.

Do útero que compõe esse intervalo, a potência dual – que dimensiona e conjuga mente e corpo, instalando a força do *cogito* cartesiano nos meandros produtivos da matéria e da história – emerge como *conatus*. *Conatus* é a potência ativa de conservação da força de inclinação ao agir, um impulso subatômico que instala a superfície da ação e da afecção como zonas epifânicas de configuração da vida humana.

Nas dimensões da finitude de produção da interface humana, a substância vigora na fundação do autômato espiritual, contudo, esta execução procedural do dever humano só pode acontecer mediante o evento basilar da díese, como útero de forja e de constituição desse intervalo que, no plano da expressão, figura como autômato espiritual. Porém, o autômato espiritual é mais do que um desenho, ele é a equação que resulta de um infinito processo ontologicamente tipográfico de realização. O autômato espiritual é a expressão que assinala um *esquema* de impressão, maquinada na díese, que *diortografa* a essência humana de forma dúplice, sob a declinação em corpo, relativo à extensão, e em mente, relativa ao pensamento. O esquema é virtualmente dual, mas essencialmente uno, porquanto transvirtuado pela força subatômica do *conatus*, que não irradia nem de uma dimensão nem de outra, mas sim do *intervalo*. O *conatus* é a *potência* de declinação espontânea obversiva gerando, do útero da díese, o esquema duplo, a interface autômato espiritual. Não se restringindo à gênese da noção de “sujeito”, o *conatus* é também a força que conserva a dinâmica da subjetividade haurindo suas energias e suas potencialidades de ambos os lados, é verdade, pois estão espelhadas em seu paralelismo, porém, no trâmite das entrelinhas desse desdobramento paralelo, a força situa-se no intervalo que é o metalugar da dinamização do real e da essência humana. Ínsita na fenda dos processos diortográficos da díese, o *conatus* elide-se enquanto *enteléquia* – lançando mão de uma palavra cara a Leibniz e ao spinozista Goethe – absconsa de realização da interface humana, de composição esquemática dúplice, na transvirtuação de uma força intersticial. Nesse metalugar, a interface do sujeito – o *eu* pelo qual indagara Pascal – instala-se. O que se poderia supor como um agenciamento maquínico do

sujeito – ou, de outro modo, uma síntese fantasmática – nada mais é do que um efeito de impressão diésica. O “sujeito” elíptico a todo esse infinito processo produtivo é a díese operando a lógica de afixação e de posicionamento da substância.

No autômato espiritual a superfície dupla, dentre os infinitos atributos postuláveis à substância, congruem e se perfilam. Como composição diésica dessa congruência, o *conatus* emerge do útero infinito do metalugar como o “trípode” de conjunção disjuntiva em que se constitui o esquema da interface humana: máquina não máquina, espírito não espírito, nem ainda conjunção imediata de ambos, nem mesmo disjunção que rescinde ambos. O oximoro que se expressa como *autômato espiritual* encobre, antes, a cifra de uma superação absoluta da abruptão paradoxal, com a constituição eventiva, porém, de um sistema que produz uma conjunção singularíssima acontecendo na zona da disjunção da díese.

Nesse sentido, a figura do autômato espiritual expressa-se imprimindo-se na superfície solar do real como uma espécie de sinédoque da substância. Seu *conatus*, assim, declina-se como potencialidade de devir em epifania pela qual a substância se imprime nos giros metafísicos precisamente no ato de intelecção. A substância de certa forma se imprime nessa fissão que produz o autômato espiritual, sendo por sua potência ativa ou *conatus* expressa. Nesse sentido, o *conatus* figura como força pela qual se esquia a afiguração da geometria ciclogênica do ser. A força *apotípica* do *conatus* é a de traçar nas dimensões do intelecto – sendo a mente simulacro do corpo, mas sendo esta plataforma vital e orgânica da *res cogitans* – o complexo semiônico da metafísica. Flexionada pela díese de e para – sob a perspectiva da eternidade ou do ponto sígnico da simultaneidade – o comando, controle e regulação de si mesma, e atuando como princípio cibernético de condução da vida humana, através da modulação dos afetos, a potência ativa do intelecto é a força que perfaz o caminho de volta à simultânea e eterna unicidade primordial, completando o círculo.

Deste modo, em nível subatômico, o autômato espiritual representa uma forma singular de ponto sígnico, só que de interface humana e racional. Ele é uma impressão diortótica que participa da duplicidade dos atributos sendo inscrito, no entanto, no intervalo disjuntivo que os cinge. No autômato espiritual, o círculo da plenitude se completa e é em sua potência ativa que se realiza a assunção do

múltiplo sob a cifra da simultaneidade una e eterna. A perspectiva eterna (*sub specie aeternitatis*) representa a constância reiterativa de, mediante atualizações, reinscrever o pleroma do real-múltiplo na epifania da superfície solar de uma unicidade que é, por seu turno, substancializada como *causa sui* no metalugar da díese.

Sob o signo da díese repousa a aurora e o declínio da Modernidade. Procuramos nessa segunda parte delinear o processo complexo de sua eventuação, maturando-se de Descartes a Spinoza. Muito haveria ainda a ser explorado em seus ulteriores desdobramentos, mas aquilo que fixamos até agora já nos franqueou a epifania de sua apoteose. Saltemos para além do arco absoluto da díese, rumo à época de desintegração pleromática do seu metalugar. Das ruínas da díese desentranhemos, pois, a efígie metafísica da contemporaneidade.

Excursão II: Sinédoque, Babelômnia

*Chegaram ao portão de ferro que dá para a cidade,
que se abriu diante deles automaticamente.
(ἦλθαν ἐπὶ τὴν πύλην τὴν σιδηρᾶν τὴν φέρουσαν
εἰς τὴν πόλιν, ἣτις αὐτομάτῃ ἠνοίγη αὐτοῖς...)
Atos 12:10*

Prolepse: Desentranhando o nome da complexidade

A cidade se esconde sob o véu biomático e biônico da partilha de um descomunal território comum, camuflando-se na hipótese de que houvesse uma corrente sanguínea subterrânea gerando e irrigando o ilusório pleroma citadino com comunicações e compartilhamentos convergentes. Engano. A cidade não é o sínolo urbano, uma composição noosférica, um mosaico policromático das multidões, o significativo vazio da coletividade metropolitana; cidade é uma zona de inflamação de afluxo, circulação e fixação móvel de corpos e agentes estranhos interagindo e colidindo sob o efeito psicotrópico e patológico de desintegrações inexoráveis e convulsionantes. Seu corpo monstruoso é formado de carne triturada orgânica e inorgânica, massa flutuante e dispersa, um espelho estilizado de ruínas futuras vibrando sobre a plataforma dos constructos presentes em estado de pré-colapso à deriva que singram nos escombros do passado. Cidade é uma não-urbe, negação e negatividade das programações urbanas e das urbanidades arquitetônicas – e das entranhas de suas *inurbações* vociferantes e lapsadas salta uma plexidade vertiginosa: estágio crônico de plexos e mais plexos declinando-se e fundindo-se em movimento espiral rumo ao caos aniquilador da pura complexidade. Cidade é um acelerador de partículas de construção anônima e fragmentária, múltipla e desmembrada, colisor em formato de labirinto, em vez de anel. Em cada nanofibra que compõe o labirinto, dutos voláteis se formam instáveis, bem como singularidades irrepitíveis, repositivas e disruptivas estalam e instalam plasmas, fluxos e raios de energia. A cidade é uma efusão nuclear de (a)gentes, dispositivos, relações, interatividades, conectividades, construções e aparatos. Cidade é turbilhão cibernético, um vórtice que libera combustão de acontecimentos – mas de seu seio, que evento desponta? À cidade acoplam-se

tecnologias de controle biopsíquico: a sociedade de controle²³⁸ – que constitui não um sistema, mas um complexo incomensurável de agenciamentos e vigilâncias,

²³⁸ Cf. DELEUZE, *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*, pp.219-226.

O conceito *sociedade de controle* aparece nesse texto de Deleuze escrito no início dos anos 90, década que tem como marco a disseminação exponencial da internet no contexto da globalização – quando, finalmente, o mundo passa a estar imediatamente conectado graças aos meios digitais. Assim como grande parte das análises filosóficas de Foucault versava acerca da passagem, no século XVIII, daquilo a que chamou de sociedades de soberania (relativas ao Antigo Regime, quando o poder soberano constituía-se como o princípio central das relações de poder) para as sociedades disciplinares (quando as relações de poder assumem, na era da revolução industrial, a configuração disciplinar mediante as práticas e técnicas desenvolvidas e aplicadas pelas instituições matriciais e formas de organização da sociedade burguesa), assim Deleuze percebia realizava-se no fim do século XX a passagem das sociedades disciplinares para as sociedades de controle. Escreve Deleuze: “São as sociedades de controle que estão substituindo as sociedades disciplinares.” (*Idem, ibidem*, p.220); “As antigas sociedades de soberania manejavam máquinas simples, alavancas, roldanas, relógios; mas as sociedades disciplinares recentes tinham por equipamento máquinas energéticas, com o perigo passivo da entropia e o perigo ativo da sabotagem; as sociedades de controle operam por máquinas de uma terceira espécie, máquinas de informática e computadores, cujo perigo é a interferência, e, o ativo, a pirataria e a introdução de vírus. Não é uma evolução tecnológica sem ser, mais profundamente, uma mutação do capitalismo.” (*Idem, ibidem*, p.223) ; “Não há necessidade de ficção científica para conceber um mecanismo de controle que forneça a cada instante a posição de um elemento em meio aberto, animal numa reserva, homem numa empresa (coleira eletrônica). Félix Guattari imaginava uma cidade onde cada um pudesse deixar seu apartamento, sua rua, seu bairro, graças ao seu cartão eletrônico, que removeria qualquer barreira; mas, do mesmo modo, o cartão poderia ser rejeitado tal dia, ou entre tais horas; o que conta não é a barreira, mas o computador que localiza a posição de cada um, lícita ou ilícita, e opera uma modulação universal.” (*Idem, ibidem*, p.224-225)

Deleuze, de fato, adverte que a complexidade desse monstro é difícil de ser apreendida: ela é como uma sinuosa serpente, contendo inúmeros anéis. Enquanto um corpo complexo e múltiplo, esse monstro insinua-se realmente ambíguo, podendo pender para o lado de uma dominação irrefreável ou, ao contrário, para o de uma resistência inextinguível. Deleuze tem toda razão quando diz ser dispensável a ficção científica para conceber essa ideia. Atualmente, o processamento massivo de dados e os sistemas de vigilâncias onipresentes pela internet consumaram como realidades a sociedade de controle enquanto um verdadeiro “panóptico digital” (nas palavras de Byung-Chul Han, vide seu ensaio *Protocolamento total da vida*, pp. 121-127), configurando a noção de controle o próprio centro nevrálgico das relações de poder no mundo contemporâneo.

Vale recordar, porém, que a compreensão de Foucault acerca da sociedade industrial vai além do conceito de sociedade disciplinar, precisando ser complementada pelo paradigma das relações de poder cujas análises o pensador francês estabelece sob a definição de biopolítica. Grande parte das ideias de Deleuze para análise da sociedade de controle, com efeito, já estão presentes no curso de Foucault no *Collège de France* entre os anos de 1978-1979 (cf. FOUCAULT, *O nascimento da biopolítica*), no qual as reflexões acerca das práticas e mentalidades do neoliberalismo cobrem praticamente o curso inteiro. Se repensarmos o texto de Deleuze à luz de Foucault, seria necessário rever essa conexão essencial entre princípios, práticas e ideais inerentes ao neoliberalismo (a principal doutrina econômica atuando como mola propulsora do processo de globalização do mercado mundial nas últimas décadas) e dispositivos tecnológicos digitais – fabricados, sustentados e gerenciados por corporações e megaconglomerados empresariais, além de forças governamentais – com os quais se viabilizam e se implementam sistemas de vigilância virtual sob o paradigma da sociedade de controle. Acerca disso cabe ainda recordar o alerta de Julian Assange em *Cypherpunks*: “A internet, nossa maior ferramenta de emancipação, está sendo transformada no mais perigoso facilitador do totalitarismo que já vimos. A internet é uma ameaça à civilização humana. [...] A natureza platônica da internet, das ideias e dos fluxos de informações, é degradada por suas origens físicas. Ela se fundamenta em cabos de fibra óptica que cruzam oceanos, satélites girando sobre nossa cabeça, servidores abrigados em edifícios, de Nova York a Nairóbi. (...) O novo mundo da internet, abstraído do velho mundo dos átomos concretos, sonhava com a independência. No entanto, os Estados e seus aliados se adiantaram para tomar o controle do nosso novo mundo – controlando suas bases físicas.” (ASSANGE, *Um chamado à luta criptográfica*, pp. 21-22.)

arena em que forças multipolares governamentais e corporativas se digladiam pela hegemonia do poder – grassa agora como desdobramento informacional de um megagerenciamento urbano que não reconhece fronteiras. Mas a cidade, por natureza e em contrapartida, é caos, anarquia, ingovernável? É o descontrole a ser obsedado obsessivamente por dispositivos de controle? O incontrolável a ser

Como último ponto, desta extensa nota que por pouco não excluí do texto (e em que de repente, um dia eu pretendo me aprofundar), valeria pensar se também Deleuze não se lança de cabeça na sociedade de controle que procurou denunciar. Pois os desdobramentos em torno da desterritorialização que abrem o devir não dão brecha para se redefini-lo na existência de um sujeito carregando sua vida num celular, conectado no wi-fi das redes rizomáticas da vida, perambulando, virtualmente como um drone multimonádico, pelo plano de imanência do ciberespaço – e, nesse sentido, o imperativo de se desterritorializar também não soaria como desativar a localização ou pôr o dispositivo em modo-avião? Em sua obra *Foucault*, Deleuze conclui assim o livro: “E o finito-ilimitado, ou a superdobra, não é o que Nietzsche já delineava sob o nome do eterno retorno? As forças no homem entram em relação com forças de fora, as do silício, que se vinga do carbono [...]. O que é o super-homem? É o composto formal das forças no homem com essas novas forças. É a forma que decorre de uma nova relação de forças. [...] É o homem carregado das próprias rochas, ou do inorgânico (lá onde reina o silício). É o homem carregado do ser da linguagem (dessa ‘região informe, muda, ao significante, onde a linguagem pode liberar-se’, até mesmo daquilo que ela tem a dizer). Como diria Foucault, o super-homem é muito menos que o desaparecimento dos homens existentes e muito mais que a mudança de um conceito: é o surgimento de uma nova forma, nem Deus, nem o homem, a qual, esperamos, não será pior que as duas precedentes.” (DELEUZE, *Foucault*, p. 141-142) O homem desse novo devir é carregado do ser da linguagem, mas de que tipo de linguagem e que *região informe* seria essa a que a linguagem mesma se conecta? Passaria também esse ser da linguagem pela linguagem da programação que compõe o ciberespaço, sobre cuja superfície se desenha, com o reinado de vales de silício, o mundo virtual e, possuindo ele como âmbito nuclear, uma nova configuração do plano de imanência? Essa nova forma do homem, como super-homem e como superdobra, é uma espécie de devir-silício do homem, e em que (ou em quem) Deleuze deposita as esperanças de um porvir melhor ou menos pior que a forma-Deus e a forma-homem. Mas o devir-silício não é assombrado pelo fantasma da *enteléquia cibernética* imanente à sociedade de controle, sendo ele mesmo um desdobramento dela? Nesse sentido, o devir-silício do *Übermensch* deleuziano não seria apenas um outro nome que soa mais “materialista” (até por usar a matéria do silício como platô de definição do devir) e desconstruído para uma espécie de devir-cibernético? A desterritorialização da superdobra de silício (núcleo central das relações de forças do super-homem) residiria, deste modo, nas circunscrições das dobras de um complexo de controle que acompanha virtualmente a formação deste devir. O devir-silício seria uma forma do homem gestado no útero da sociedade de controle; e, nessa relação, genetriz e feto estariam conectados por um cordão umbilical de virtualidade remota. O devir-silício, como o nó do umbigo na dominação pelo controle, consistiria na forma de subjetivação autônoma e espontânea do homem através e em consonância com os dispositivos tecnológicos da sociedade de controle, de modo que a resistência da filosofia deleuziana às novas formas de poder, antes, se constituem como reafirmações das mesmas, ao apostar suas fichas de esperança na matriz cibernética que assume controle do devir. Se podemos dizer que a “enteléquia” do devir-silício já se realiza em nós mesmos pela prótese dos celulares acoplados às nossas existências, esta seria a precisa interface e a configuração do homem no estágio atual da civilização. Nisso, o super-homem deleuziano apareceria como a síntese perfeita entre a figura da nômade e o esquema da mônada, fusão, que, como organismo sintético (uma forma de ciborgue) a que poderíamos esboçar o nome de “*nômada*”, um *esquizodrone* de agenciamentos performáticos de desterritorialização constante, se movendo e flutuando nos platôs e fluxos erradios da sociedade de controle, ativando suas energias em pretensão de resistir ao poder e a localização, mas, em contrapartida, as próprias formas de resistência possuem como suporte vital e substrato material as formas e as matérias que instauram e amplificam o sistema de dominação dos corpos e desejos. Assim, a desterritorialização do devir-silício significaria navegar por mares cibernéticos inexplorados, estendendo nesse movimento a cartografia do ciberespaço e, portanto, ampliando a extensão do seu vasto império.

sedado com fármacos de um monitoramento neuropanóptico? A urbe é governada, ela é um implante sintético neural instalado na dinâmica da cidade, o sistema nervoso que há de direcioná-la. A cidade é a teia sináptica que desconhece o comando do córtex; o córtex cinde a cidade, e ela devém num duplo sob a égide do governo: os limiares da urbe, então, se confundem com o horizonte da cidade. A cidade pode ser, no entanto, o turbilhão que transforme os sedimentos de areia do deserto anacorético numa tempestade liberando potências destrutivas? Construtivas também? Sempre disruptivas. Cidade, efeito anacórico de multidões aglomeradas no inaglomerável, às quais calharia o nome de turbamulta: turbas turbinadas por turbilhões múltiplos e indomáveis. Cidade é a torrente de compartilhamento do incomum, do atípico e do atópico: anomalia policéfala ao estilo de uma hidra acéfala. A cidade é, pois, um poder de desintegração, e se o efeito anacórico de aglomeração ocasiona a aparência do comum – fomentando especulações ao nutrir as expectativas pelo porvir messiânico de comunidades e comunismos –, as turbas mesmas, por seu turno, aglomeram-se pelo que as divide, as desune, as secciona: a unicidade impossível é seu canal incomunicável de comunicação. Cidade, assim, é o órgão central e poliédrico do corpo esfacelado do pleroma babélico: torre em formato de labirinto que perpassa cada mônada atomizada, que se transiciona pela incongruência de uma não totalidade se estendendo ao infinito, ao inapreensível. Na torre a integralidade e a integração se destroem para enfim conquistar um nome: *Babelômnia – omnia qua Babel* – plena confusão babélica da totalidade. Esse nome encriptado da cidade subjaz às entrelinhas de sua formatação em composição urbana e em dispositivo metropolitano. No mito de Babel, a cidade é construída para se erigir, com a torre, um nome que inexoravelmente falha, sendo bloqueado; da catástrofe onomástica que acontece à cidade, dá-se o evento de um nome heterogêneo ao programa de sua arquitetura urbana: Babel, confusão. Cidade é, pois, o estágio de precessão à eclosão de um nome imprevisto e imprevisível, estranho às eclâmpias do projeto primordial.

Complexos hipermonádicos: de monstros e autômatos

Cidade é Babelômnia: aglomeração do e no inaglomerável. Do inaglomerável porque aglomerar as massas humanas e inumanas é, no fundo,

impossível. No inaglomerável porque a aglomeração das mesmas só se realiza numa zona metaestável de não-aglomeração, que mistifica a aglomeração mediante o expediente de estruturas, arranjos, aparatos e construções que viabilizam o congestionamento e o descongestionamento nos fluxos da cidade. Descartes havia entrevisto na vivência do sujeito em condição de anonimato em meio à multidão a experiência libertadora de anacorese do sujeito, uma desertificação artificial que, desligando o cordão umbilical do sujeito com o mundo ao redor, propicia o êxodo aos ermos transcendentais da consciência e aos seus subsequentes modos de subjetivação. Mas esse sujeito cartesiano inexoravelmente deve regressar do exílio e reacoplar-se no bojo histórico e político da vida, o que significa senão dizer que ele desperta de uma letargia intranoética e então finalmente se reativa para extranoetificar – expelindo cognições epistêmicas e racionalidades técnicas como modos de organização e estratificação do real – seu mundo ambiente cujo umbigo e epicentro é a própria cidade, sede e capital da vida e do poder. Reacoplando-se à *Babelômnia*, o sujeito há de gradativamente, através de gerações e séculos, ser desmembrado e desintegrado em polifonias babélicas – e da morte do sujeito passa-se à heterofagia que canibaliza seu cadáver em proliferação de singularidades heteróclitas e incongruentes. A anacorese, destarte, inverte seu eixo: da dispersão singularizante à concentração das singularidades, do movimento centrífugo ao centrípeto, da emergência do sujeito à primavera das multidões heterogêneas. Na morfogênese da subjetividade contemporânea dois princípios atuaram e atuam de forma crucial, ambos podendo responder pela designação de anacorese. A primeira anacorese, de herança cartesiana, constituía uma quarentena egológica como zona e período de retroincubação do sujeito no casulo de suas autoprojeções do porvir, mas agora esta anacorese, enquanto tal, declinou-se dos tempos enquanto a força principal de subjetivação, sendo reestruturada por uma espécie de segunda anacorese – que toma a dianteira e então se refunda como primeira, sobrescrevendo a precedente. A anacorese que se configura como plataforma do contemporâneo corresponde à radicalização da gênese e do devir das formas de subjetivação no epicentro imunológico da aglomeração das multidões. Os sujeitos são agora nódulos epigenéticos mutantes que resultam de choques e interações produzidos pelas aglomerações corpóreas e virtuais, sendo que a força propulsora e provocadora da aglomeração é uma forma de anacorese civilizacional similar ao

conceito de anacorese do discurso clínico-infetológico. Apesar de constar como obsoleta na literatura médica, a noção de anacorese ou efeito anacórico descreve o fenômeno da atração de microrganismos e de agentes patológicos, que trafegam na corrente sanguínea, se concentrando ao redor de uma área de infecção, o que pode ocasionar sua acentuação. Transpondo essa ideia geral com o objetivo de traçar um diagnóstico da cidade, diríamos que o organismo da cidade por inteiro corresponde a uma zona anacórica de inflamação, onde corpos móveis e agentes estranhos aglomeram-se em disputa, colisão, interação, cooperação, dilaceração, causando distúrbios e patologias que podem agravar as infecções e causar falências generalizadas pelo corpo político. O grande diferencial, no entanto, é que aqui a zona de inflamação coincide com os limítrofes da vida do organismo – e, nesse sentido, os agentes nunca são apenas patógenos que ameaçam a manutenção do organismo infeccioso ou da infecção orgânica, como se queira, mas também são as células que transformam a si mesmas em antígenos como suportes para o desenvolvimento e a reprodução do sistema imunológico: os mesmos agentes – ou, em escala celular, deveríamos falar de ações e atuações – ameaçam e protegem a metaestabilidade metabólica.

Confusão em pele de organismo, a cidade é, do ponto de vista de suas anacoreses constitutivas, um domínio resultante da tensão e do luta entre tendências antagônicas, dessa dupla de forças moldando o sistema nervoso *babelômnico*: as forças anacoréticas de uma desertificação centrífuga que enclausura as singularidades em existências monádicas; e as forças anacóricas – estabelecendo aqui, para efeito de definição, uma diferença crucial entre o anacorético centrífugo e o anacórico centrípeto – de aglomeração endêmica, em cujas circunscrições espaçotemporais as singularidades transitam e imiscuem-se, colidindo como partículas subatômicas.

Na vastidão do domínio territorial da cidade, a condição das subjetividades trafega entre duas modalidades gerais de operação sistêmica: mônadas – ou efeito anacorético – e átomos – ou efeito anacórico –, assumindo cada sujeito ambas as modalidades, alternada e simultaneamente, inclusive de modo até inextrincável. Mas isso não se consolida e menos ainda acontece de modo espontâneo, imediato. Entre mônadas e átomos escondem-se uma cadeia invisível de agenciamentos produtivos e reprodutivos que, acoplados em corpos e mentes e dispositivos, gera

e performatiza a cidade materializando-se como domínio de um intervalo situado e sitiado entre dois processos agonísticos e complementares: a composição sistêmica do Estado e a produção orgânica do capital. Estado e capital, ambos autômatos que instilam seus efeitos nas subjetividades e insuflam dinamismo dissonante na confusão que é a cidade. A cidade e seus habitantes, assim, instalam-se na fenda entre dois autômatos: Estado e capital, um metabolismo que enreda e engloba e atravessa o circuito sinérgico que infunde vida e espírito à cidade.

O fantasma do Estado é inseparável da natureza da cidade, isto se pensarmos que – para além da forma de organização política grega, fundamentada sobre a noção de *pólis*, que jamais dissocia a noção de cidade e a de corpo político composto do conjunto dos cidadãos e de uma série de aparatos constitucionais e institucionais – a própria palavra latina *civitas* significa ao mesmo tempo: *cidade*, enquanto o conjunto de suas construções, a *comunidade dos cidadãos* como os detentores do poder político, e a própria noção abstrata de *Estado*, que desde a tradição romana à moderna designa uma extensão territorial, que pode abranger múltiplas cidades e regiões, sob o domínio e a autoridade de um poder soberano.

Diferente do termo grego *pólis*, traduzido habitualmente por cidade-Estado, em que o hífen articula uma ligação entre uma ideia de representação geográfica de uma unidade social e o conceito de soberania e autonomia política, a tradução de *civitas* fica ao encargo do contexto: cidade ou Estado. Sublinhamos essa ambivalência disjuntiva precisamente para já estabelecermos aqui uma conexão entre um e outro, cidade e Estado. A noção de Estado erige-se no ato de fundação de uma sede do poder, de cujo epicentro sua força se irradia – nesse sentido, o Estado encontra na cidade a plataforma organizacional que serve de condição de possibilidade e de efeito da gênese do próprio Estado. A cidade, quando sendo a sede do poder, torna-se a capital, a matriz central que comanda a realidade orgânica e extensa que funciona de limite ao Estado. Cidade, então, é uma espécie de sinédoque do Estado, e o Estado sinédoque da cidade sede – a capital, a cidade matriz ou metrópole – ou das múltiplas cidades e áreas que são

de sua abrangência, e é como que se o próprio Estado funcionasse como uma rede de cidades operando como uma só megalópole, uma cidade conceitual que se espalha até as fronteiras do Estado...

Instalado no centro de uma luta de forças por supremacia e poder, o cidadão é, mais do que um agente que funciona como dispositivo, um componente do metabolismo e da mecânica dessa tensão infinita que é a *civitas*. A *civitas* é, se quisermos usar expressão hobbesiana, um *animal artificial*, um composto zootécnico. Ninguém melhor que Hobbes, aliás, intuiu para essa natureza dupla e anômala do Estado, uma quimera que recebe o nome de Leviatã, monstro mítico que habita os mares, mas também é descrito como um artefato fabricado pelas forças industriais humanas, um sínolo entre, por um lado, uma monstruosa criatura de dimensões ingentes que remonta aos primórdios da criação e às regiões ignotas do mundo e, por outro, um engenho produzido e arquitetado segundo funções e ordenamentos mecânicos capazes de produzir o efeito de movimento e vida próprios. Esta quimera é um constructo político e tecnológico de fabricação humana, mas que, como organismo monstruoso, transcendendo as dimensões humanas, constitui-se como uma força sobre-humana e inumana que domina os oceanos do universo político.

Na obra *Leviatã*, o autômato monstruoso é a metáfora prototípica para forjar uma imagem conceitual da *civitas* – Estado –, é com essa metáfora, abandonada no resto do corpo do texto, que o livro abre, inaugurando uma zona de similitude que franqueará a analogia e a convergência entre o funcionamento do organismo teratológico do corpo político e mecanismos confeccionados e programados pela engenhosidade humana. A natureza do Estado é dual, obedecendo à mecânica e à fisiologia de algo que se insinua às perspectivas como um autômato orgânico, ou um organismo automático, um tipo de entidade atípica e de obscura assimilação, algo que só se vislumbra, num olhar retrospectivo, como o protótipo de um ciborgue cintilando à imaginação conceitual.

A Natureza (a arte com a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada de tal maneira, como em muitas outras coisas, pela arte do homem, que esta pode até mesmo criar um animal artificial. E, sendo a vida um movimento de membros cujo início se verifica em alguma parte dos mesmos, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (artefatos que se movem por si mesmos por meio de molas e rodas, como faz um relógio) têm uma vida artificial? [...] A arte vai mais além, imitando essa

obra racional que é a mais excelsa Natureza: o homem. Na realidade, graças à arte criamos esse grande Leviatã a que chamamos República ou Estado (em latim, *Civitas*), que nada mais é que um homem artificial, bem mais alto e robusto que o natural, e que foi instituído para sua proteção e defesa; nele, a soberania é uma alma artificial que dá vida e movimento a todo o corpo [...]. Por fim, os pactos e os convênios, mediante os quais as partes desse corpo político se criam, combinam e se unem entre si, assemelham-se àquele *fiat* ou “Façamos o homem” pronunciado por Deus quando da criação.²³⁹

Ao menos dois pontos já mapeados anteriormente intensificam-se nesse excerto inaugural do *Leviatã*: confluência e identificação entre natureza – entendida como obra de um autor e governante divino (princípio de causalidade eficiente e agenciamento cibernético) – e arte técnica, a equivalência de um autômato a um ser vivo mediante a adoção de parâmetros mecanicistas de funcionamento. A potência técnica humana revela-se uma simulação ou simulacro capaz de emular com o poder supremo da teotecnia transcendente, pois é dado ao homem a capacidade de fabricar animais artificiais, reproduzindo a vida através dos circuitos mecânicos que produzem movimento e funcionamento autônomos. A técnica humana, porém, transcende a mera simulação da vida, produzindo aquilo que a natureza, graças ao demiurgo divino, fez de mais excelente: o homem. O gesto magistral de abertura da obra magna de Hobbes é retirar, desde o início, a *antropogênese* da exclusividade divina e transcendente, realocando no coração da técnica humana a capacidade também de produzir, por expedientes artificiais, formas humanas. Diferente do homúnculo do *Fausto*, a estatura e o poder desse artefato antropotécnico ultrapassa incomensuravelmente as dimensões humanas. A antropogênese, nesse sentido, então se manifesta, no fundo, como uma terrível teratogênese que irrompe das potências humanas, mas a transcende. O homem cria uma máquina humanoide que é o simulacro de uma monstruosidade que excede seu poder e capacidade de controle, essa máquina é a *civitas* – o Estado, que também pode receber o nome de república. O Leviatã hiperantrópico é simulacro do Leviatã mítico, mas não menos poderoso e bestial, e que serviria para a proteção e defesa do homem natural. Se o mecanismo do Leviatã é fabricado pela composição e reunião dos indivíduos como membros e células desse gigantesco corpo político, é preciso, contudo, que uma força lhe confira dinamismo para que, enfim, o monstro meta-humano viva: o núcleo que

²³⁹ HOBBS, *Leviatã*, int., p. 21-22.

vai infundir vida e ativar o funcionamento e ordenamentos dos componentes e órgãos é a *soberania*, o princípio anímico que dá alma ao corpo do autômato estatal. O ato de criação, porém, desse autômato meta-humano é o mesmo que cria tanto o corpo político do Leviatã, o Estado, quanto a sua psicogênese imprescindível, o poder soberano. O *fiat* que dá gênese ao Leviatã é o arranjo múltiplo de uma série de pactos e convênios, rotulados sob a impressão de uma categoria de cunho jurídico em nível mítico, conhecido como *contrato social*, o pacto imanente e implícito à fundação do Estado e à formação da sociedade, cláusula que, dentre outras funções, cria o corpo político e o poder soberano combinando e unindo os indivíduos entre si, funcionando, portanto, como motor e combustível que sustentam o efeito anacórico da *civitas* – a aglomeração de agentes estranhos que passam a integrar uma forma de vida complexa, a máquina do Estado operando agenciamentos e produzindo nos corpos ligaduras e conexões políticas²⁴⁰.

²⁴⁰ A relação *contrato social* (que fabrica o corpo político) e *soberano* (princípio e lugar de governo que conecta a multiplicidade do corpo político e o comanda), em Hobbes, equivale à relação *πολιτεία* (a *constituição* sobre a qual se funda o conjunto de leis que constituem o corpo político da cidade-Estado) e *ἄρχων* (o *governante*, a razão soberana que o governa), em Platão, principalmente nas *Leis*. Em ambos os filósofos, o princípio de soberania é a *ligadura* (que em Platão recebe a designação de *δεσμός*), que realiza a conexão dessa composição, artefato de membros e órgãos múltiplos e variados, que é o corpo político. E se Hobbes chama o soberano de alma que infunde vida e comanda esse autômato, também Platão percebia que é no arconte ou soberano que o corpo da *pólis* passa a viver, pois é ele que, como ligadura e princípio de governo (o voûς, a mente, do soberano), transmite vida ao conjunto das leis, sendo, portanto, a alma racional que faz mover e a funcionar com inteligência a constituição. Platão diz que o governante é a *alma* (*ψυχή*), *cabeça*, (*κεφαλή*) e a potência que fia o destino (*μοῖρα*) da cidade.

A questão da composição de um corpo político artificial dotado de movimento próprio e de vida (que em Hobbes vem sob a metáfora do autômato) encontramos também nas *Leis*. Com efeito, este diálogo gira em torno da fundação, através da potência do *λόγος* (do pensamento teorizante e imaginativo) de uma cidade cuja vida política fosse a mais excelente possível. Diferentemente da *República*, Platão adota parâmetros mais realísticos (ou menos utópicos) para traduzir esse esforço de imaginação numa forma de legislação perfeita, mas exequível (em comparação com as cidades gregas existentes). No diálogo, o ensejo desse exercício de imaginação política se dá com a notícia, da parte de Clíncias, um personagem de origem cretense, de que ele mesmo, junto com outros habitantes da cidade de Cnosso, estariam prestes a fundar, num novo lugar desabitado, uma colônia. Nesse contexto inicial do diálogo, quando a cidade assoma pela notícia não possuindo definição alguma, a expressão de Clíncias para essa missão é *ἀποικίαν ποιήσασθαι*, *construir uma colônia* – que, como *ἀποικία*, é a construção de um *οἶκος*, *habitação* ou *casa*, que se deriva de um lar anterior, originário (PLATÃO, *Leis*, III, 702c, p. 170). No final do diálogo, contudo, quando o conjunto das leis e disposições políticas estão completamente definidas, a missão de fundar a cidade ganhará a expressão, dessa vez pela boca do personagem do estrangeiro ateniense (a figura do filósofo que substitui o lugar habitual de Sócrates), ὁ κατοικισμὸς τῆς χώρας, *a fundação desse domínio* (*Idem, ibidem*, XII, 962b, p.501), *habitando-o*. A cidade, esse corpo político estabelecido pela constituição e conectado pelo princípio soberano, se consuma como a fundação de uma *khôra* habitável. E é graças a essa fundação *khôrica* que a cidade, deixada sem nome ao longo do diálogo, recebe no final o nome, mesmo que como sugestão, de *pólis Magnésia*, ἡ Μαγνήτων πόλις (*Idem, ibidem*, XII, 969a, p.511). Esse nome não é casual. A pedra magnésia, por suas

A metáfora hobbesiana assemelha-se muito a um episódio narrado por Plutarco nas *Vidas paralelas*, quando conta, a respeito das primeiras investidas frustradas de Marcelo ao procurar invadir a cidade de Siracusa:

Marcelo conseguiu escapar, e zombando dos artesãos e engenheiros de seu próprio exército disse: “Mas não vamos terminar de brigar com esse *Briareu geométrico* (τὸν γεωμετρικὸν... Βριάρεων), que usa nossos navios como copos para concha na água do mar, e que chicoteou e partiu em desgraça nossa sambuca, pois com os muitos mísseis que ele atira contra todos nós simultaneamente, supera aos *hecatônquiros* (ἐκατόγχειρας) da mitologia?” De fato, todo o restante dos siracusanos eram *um corpo organizado pelos esquemas de Arquimedes* (σῶμα τῆς Ἀρχιμήδους παρασκευῆς), *sendo ele a única alma que fazia tudo mover-se e girar-se* (ἡ δὲ κινουσα πάντα καὶ στρέφουσα ψυχὴ μία), já que todas as outras armas estavam ociosas, e a cidade usava apenas as dele tanto para o ataque quanto para defesa. Por fim, os romanos ficaram com tanto medo que, sempre que viam um pedaço de corda ou de madeira projetando-se um pouco acima do muro, se viravam e fugiam gritando que Arquimedes estava movendo suas *máquinas/mecanismos* (μηχανήν) contra eles. Ao ver isso, Marcelo desistiu de todos os combates e assaltos e, a partir de então, resignou-se a um longo cerco.²⁴¹

propriedades magnéticas de imã, capazes de produzir movimento próprio, desde Tales figuravam como seres vivos. A cidade das *Leis* receberia esse nome, portanto, em razão de que, dada a sua perfeição racional e orgânica, jamais seria apenas um conglomerado de construções e edifícios e de leis mortas gravadas em pedras, mas, sendo dotada de vida e movimento próprios por causa da perfeição de sua constituição e pela inteligência da razão soberana que a governa, ela mesma seria ζῶον, um *vivente*, um corpo político dotado de alma por sua dinamicidade política, que lhe confere movimento autônomo. Essa *vida* política é a consumação plena da potência psicogênica da *khôra* em se traduzir na perfeição inteligível de um cosmos político, que, por sua vez, espelha a perfeição e a justiça da *khôra* do domínio ontológico de fundação do mundo. Nessa cidade, a fusão entre *vida* e *domínio* concretiza a plenitude de uma σινουσία. E se Platão fia com minúcias de disposições legais a cidade Magnésia (a ponto de ser um diálogo extremamente enfadonho na maior parte do tempo) é porque deseja que o corpo e a alma desta cidade se constituam com conexões racionais bem encadeadas, não abrindo, na medida do possível, brechas para que a *casualidade* (o que em Platão e Aristóteles recebe o nome de τὸ αὐτόματον, o *casual*, o *espontâneo*) impere, corrompendo sua perfeição político. Nesse sentido, Platão concebe nas *Leis* a Magnésia como *vivente* antiautômato, ao passo que Hobbes conceberá a natureza do Estado como autômato cuja mecânica política absorve, em suas fundações geométricas, a vida e seus domínios.

²⁴¹ PLUTARCH, *Marcellus*, 17, 1-3, p. 478-479. Tradução livre do inglês modificada a partir do texto grego: οὐ μὴν ἀλλ’ ὁ Μάρκελλος ἀπέφυγέ τε καὶ τοὺς σὺν ἑαυτῷ σκόπτων τεχνίτας καὶ μηχανοποιούς ἔλεγεν ‘οὐ παυσόμεθα πρὸς τὸν γεωμετρικὸν τοῦτον Βριάρεων πολεμοῦντες, ὅς ταῖς μὲν ναυσίν1 ἡμῶν κωαθίζει ἐκ τῆς θαλάσσης, τὴν δὲ σαμβύκην ραπίζων μετ’ αἰσχύνης ἐκβέβληκε, τοὺς δὲ μυθικοὺς ἐκατόγχειρας ὑπεραίρει τοσαῦτα βάλλων ἅμα βέλη καθ’ ἡμῶν;’ τῷ γὰρ ὄντι πάντες οἱ λοιποὶ Συρακούσιοι σῶμα τῆς Ἀρχιμήδους παρασκευῆς ἦσαν, ἡ δὲ κινουσα πάντα καὶ στρέφουσα ψυχὴ μία, τῶν μὲν ἄλλων ὄπλων ἀτρέμα κειμένων, μόνοις δὲ τοῖς ἐκείνου τότε τῆς πόλεως χρωμένης καὶ πρὸς ἄμυναν καὶ πρὸς ἀσφάλειαν. τέλος δὲ τοὺς Ῥωμαίους οὕτω περιφόβους γεγονότας ὄρων ὁ Μάρκελλος ὥστ’, εἰ καλῶδιον ἢ ξύλον ὑπὲρ τοῦ τείχους μικρὸν ὀφθειῖ προτεινόμενον, τοῦτο ἐκεῖνο, μηχανήν τινα κινεῖν ἐπ’ αὐτοὺς Ἀρχιμήδη βοῶντας ἀποτρέπεσθαι καὶ φεύγειν, ἀπέσχετο μάχης ἀπάσης καὶ προσβολῆς, τὸ λοιπὸν ἐπὶ τῷ χρόνῳ τὴν πολιορκίαν θέμενος.

Sob o agenciamento industrioso e inventivo de Arquimedes, os corpos dos cidadãos formam um único corpo bélico de volume monstruoso, um *hecatônquiros geométrico* capaz de atirar simultaneamente dezenas e dezenas de projéteis balísticos contra as forças invasoras. A *cidade* devém, graças aos mecanismos arquimedianos, em *máquina de guerra*. A mente de Arquimedes é a alma, quer dizer, a razão psicogênica que move e faz girar o maquinário sob os esquemas arquitetônicos e as configurações engenhosas que desenham em tempo real as estratégias, calculando trajetórias, mapeando as movimentações inimigas, concentrando energias, arregimentando forças, otimizando esforços, gerenciando os ritmos de seu funcionamento, administrando os dispêndios, drenando o máximo possível os imprevistos. Esse maquinário ciclópico só se viabiliza em função de um agenciamento demiúrgico concebido na epistemologia geométrica de Arquimedes, que é traduzida em princípio cibernético a dirigir a cidade como um único mecanismo de corpos e tecnologias funcionando em plena sinergia. A composição somática dessa máquina de guerra só se realiza com a mediação de máquinas e mecanismos hauridos da inventividade *demônica*²⁴² de Arquimedes, que excede a potência humana.

A geometria arquimediana é tão teratogênica quanto a filosofia política de hobbesiana. Há, evidentemente, diferenças e semelhanças. Do geômetra ao soberano, a *ratio* cibernética passa de um conhecimento de matriz teórica para o saber prático da arte de governar. A máquina de guerra não é um constructo que funciona permanentemente, enquanto o Estado é um complexo maquinário que não pode cessar seu bom funcionamento, sob o risco da anomia generalizada. Mas as semelhanças realçam a imagem monstruosa dessa composição artificial. Do Briareu geométrico ao Leviatã estatal, impera a concepção de que a potência de produzir autômatos hiperpotencia as forças humanas em exceder as energias ciclogênicas da natureza, transgredindo fronteiras que resvalam ou equivalem ao poder divino de criar o mundo. São esses autômatos *metantropogêneses* plasmadas com matéria humana misturada a um conluio de disciplinas, esquemas, tecnologias, aparelhos e dispositivos.

²⁴² Cf. *Idem, ibidem*, 17, 3, 478-479. Plutarco diz que o conhecimento teórico de Arquimedes é de uma potência capaz de apreender e configurar (esquematizar) com a inteligência algo da ordem do demônico (*δαμονίου τινὸς ἔσχε συνέσεως*), extraordinário, inumano, sobrenatural, divino.

A alusão à geometria, através de Arquimedes, vem a calhar. *Leviatã* não é uma obra genealógica e muito menos historiográfica acerca do Estado e da soberania, nem se reduz a um tratado normativo sobre a práxis política. É, antes, a fundação de uma geometria da natureza política, com a ação de gerar um horizonte em cuja superfície o Estado se desenhará como sólido esférico de um corpo monstruoso e de dimensões expansivas, uma quimera que salta do intervalo fictício do contrato social até às amplitudes da realidade, com suas relações de poder e suas operações de controle e produção socioeconômica. A *filosofia civil* – a noção de ciência política defendida pelo tratado – constitui-se como uma arte similar à geometria, mas que visa apreender a natureza orgânica do campo político e desenvolver um conjunto de tecnologias e dispositivos de governo e gerenciamento do Estado. A ciência política que é colocada em operação estabelece-se como campo de um saber condicional, que parte de um princípio axiomático e que então segue o desenvolvimento dos conhecimentos extraído das consequências, no caso, dos acidentes dos corpos políticos. “A habilidade de constituir e preservar Estados repousa em certas regras, semelhantes às da aritmética e da geometria.”²⁴³ O que Hobbes propõe, no fundo, como um ideal assintótico que inere e perpassa sua obra, é a construção de uma geometria histórica como campo de definição do plano político, fazendo desse saber o princípio para a ciência política, sendo a noção de ciência geral a de auferir as consequências, e a de ciência política – *filosofia civil*, em suas palavras – a de constituir, por seu turno, um esquema que teça uma cognição capaz de tornar inteligível o conluio de forças e poderes em disputa no campo político e permitir, com esse ato de intelecção, a criação de programações e princípios que norteiem a práxis política, na intenção de que o corpo político alcance provisória estabilidade ao máximo de duração possível.

O estado de natureza é o ponto signico da geometria política de Hobbes, definição a partir da qual o plano, as dimensões as figuras e os sólidos geométricos podem ser desenhados. Não se trata de um axioma de uma perspectiva eterna da essência humana, mas sim de uma ótica histórica de sua natureza, o que permite defini-la dentro de um recorte sincrônico e instituir os princípios através dos quais é possível auferir suas consequências e

²⁴³ HOBBS, *Leviatã*, II, XXI, p. 170.

desdobramentos diacrônicos (reacuando no tempo por análises históricas ou avançando em prognósticos). Esse signo serve de bússola cibernética para a razão política desenhar cartografias que viabilizem o dimensionamento do horizonte histórico dos acontecimentos.

O ponto sgnico da filosofia civil de Hobbes, contudo, obedece a arquetônica dos princípios que modulam a natureza atômica das sensações, que faz da essência humana uma dinâmica instável de puro movimento, de inclinações incessantes que singram entre o desejo ao medo. É a partir desse ponto que se desenvolverá a geometria do plano político do *Leviatã*. O atomismo das sensações é o fundamento cinético do pensamento de Hobbes: a instabilidade é o movimento descendente natural dos átomos-sujeitos (os indivíduos), a constante entrópica que, obedecendo às tendências de progressão contínua dos desejos (do que faz parte a temporalidade do futuro, com a previdência em garantir a manutenção das condições de satisfação dos desejos futuros) e de perpétuo e crescente afã de poder (como sua principal inclinação), predispõe os indivíduos ao conflito de interesses e desejos, condição da guerra de todos contra todos. As paixões que inclinam o homem à autopreservação seguem, portanto, o movimento descendente atômico das sensações. A potência do *conatus* hobbesiano é a de manutenção da vida do indivíduo e da garantia das condições necessárias para se escapar à tendência bélica do estado de natureza, que geram o medo e a insegurança generalizados. O estado de natureza conduz, inevitavelmente, ao estado de guerra: esse é o determinismo atômico do pensamento hobbesiano²⁴⁴. O estado de

²⁴⁴ O estado de natureza de Hobbes segue a concepção atomística de Epicuro. Esse estado de natureza da guerra de todos contra todos, em que impera a lei da força, ecoa a condição do homem primitivo no poema de Lucrécio *De rerum natura*, que não conhece o bem comum nem leis ou costumes, saberes, domínios, técnicas..., cada indivíduo vivendo para si, habituado a empregar o uso da força e da violência para garantir a conservação de sua vida (cf. LUCRETIUS, S. *On the nature of things*, Liber V, vv.925ss, pp. 161ss). Nesse sentido, a guinada do estado de natureza para a civilização (em termos de Lucrécio, da raça humana de tempos prístinos para seu estágio civilizatório histórico e atual) se dá com um movimento *clinâmico* que instaura a relação de bem comum entre os homens. Para Hobbes, esse bem comum (*Common-wealth*) é a *res publica*, a *Civitas*, o Estado. Para Lucrécio essa transição (num *clinamen* venusiano, uma declinação abrupta, criando relações de amor, amizade e concórdia – ἔρως, φιλία – entre os homens, superando as intempéries relativas ao estado selvagem) se realiza com a construção do hábitat doméstico, com o matrimônio e com a amizade entre os indivíduos que partilham da proximidade (vizinhança). Esse *clinamen* venusiano (declinação movida pela causa do amor) é a força/pulsão erótica que cria os laços ecumênicos da *humanitas*, que dinamiza as relações familiares, éticas e políticas. A diferença entre Lucrécio e Hobbes é, pois, o papel da predominância do medo sobre o amor, mas nisso Hobbes parece ser um leitor atento de Lucrécio, já que a existência humana não é formada apenas pela pulsão erótica (*clinamen* venusiano), mas também de uma misteriosa pulsão destrutiva que habita o coração humano (uma pulsão de morte ou força aquerônica imanente ao dinamismo

natureza significa a ausência de um poder comum, e o estado de guerra a noção de tempo em que se perdura a tendência de as diferentes forças guerrearem entre si – o estado de natureza coincide, por isso, com o estado de guerra, não no sentido da guerra real, uma travada de fato numa atualidade, mas a disposição para a luta, o que faz do estado de guerra uma situação virtual que opera em determinado recorte histórico, no qual domina a instabilidade política acionada por forças anômicas e anárquicas.

O fármaco que vem remediar a tendência entrópica ao caos social é o que vem chancelado sob a designação de contrato social, uma guinada no complexo atômico, manobrando da tendência da desordem à ordem sociopolítica com a fundação do Estado. Nesse sentido, o contrato social – que não é um simples acordo ou convenção – funciona como uma espécie de *clinamen* artificial, um dispositivo tecnopolítico que muda radicalmente a direção da queda dos átomos humanos, suprime a necessidade da queda à ruína, revoga o estado de natureza, cancela a privação de esfera política ao tecido organizacional humano disperso e fragmentado, estabelece o marco civil da soberania como ponto a partir do qual o Estado se fixa. O contrato é um pacto de translação, de transferência mútua de direitos dos indivíduos ou agentes que formam o corpo político do Leviatã, de

psíquico do ser humano). A história das civilizações, marcadas por escassos períodos de paz e prósperos de guerra e derramamento de sangue, ensina que o amor e a amizade mostram-se impotentes para dominar ou refrear essa entrópica força aquerônica. Talvez Hobbes, inspirado pela tradição clássica e, principalmente por Maquiavel, para quem o medo é mais eficaz no exercício do poder que o amor, tenha percebido que o medo (de retorno à selvageria do estado de natureza, contrário à anomia) é a única paixão capaz de conter os ânimos humanos em sua tendência entrópica de autodestruição. Perde-se em *quantum* de potência de amor, mas com o resultado de conservar o *conatus* firme perante às tendências entrópicas da psique humana. O medo, no âmbito político, faria, mal comparando, a vez do princípio de realidade em Freud. Embora soe como diminuição da capacidade de ação, isso desde os antigos, talvez o medo seja aqui uma flexão afetiva que se module os ânimos como uma forte contenção anímica. O medo não seria a falta de ânimo que caracteriza a covardia, mas o *medium*, o meio termo do razoável temor para a autoconservação (isso sob a ótica do sujeito, do que está na condição de súdito, pois, na condição de soberano, o medo é o dispositivo afetivo que garante, pela obediência, a vigência do governo). No caso, o temor pela desconexão ou do rompimento do corpo político e social. Afirmar os elos gerados pelo medo faz sentido se pensarmos que, numa civilização altamente populosa, ninguém é vizinho de ninguém, todos são virtualmente desconhecidos, impossibilitando, pensando em Lucrécio, o agenciamento espontâneo de um *clinamen* venusiano vertendo-se universalmente. A dádiva de Venus só se ofereceria a um círculo restrito de proximidade, convertendo os vizinhos em amigos, mas que podem, quando muito, partilhar apenas as fronteiras de um jardim. A forma multidão é um aglomerado intermitente de forças e sujeitos estranhos entre si. Hobbes, se guiando por Maquiavel, percebe que no estágio moderno da civilização a proximidade é inviável, dada a complexidade e a monstruosidade descomunal do corpo político. Em lugar da proximidade, Hobbes proporia uma filosofia política da *proxymidade* agencial do corpo político, em que cada *persona* atua como vínculo *proxial*, como explicaremos adiante, o que instaura relações artificiais de proximidade protética lastreadas na ficcionalidade de um autômato político, o qual compõe o organismo da multiplicidade e seu metabolismo.

modo que, para integrarem o corpo desse autômato monstruoso, abdicam dos poderes políticos e transferem esse *quantum* de poder à figura capital do poder soberano, a alma ou princípio psicogênico do autômato fabricada artificialmente como ponto central de ordenamento e governo que se instala no centro, em torno do qual a esfera política da vida do Estado é desenhada e passa a funcionar, irradiando do centro o poder que unifica, integra e conecta o todo. O contrato social – um pacto enigmático da capacidade antropotécnica de realizações com potências demônicas que transcendem a ordem natural da realidade – equivale à conexão visceral, à junção necessária, os nexos vinculantes que constituem o Estado, um autômato de poder meta-humano. O autômato é gerado e ativado mediante a produção tecnológica de dispositivos que transformam a natureza dos indivíduos, convertendo-os em ligaduras que, encadeadas umas às outras através da reatualização constante do pacto ao longo dos tempos, criam uma conexão performativa e atuante, o que faz do Estado uma composição de prospecto pleromático. Diante dessa aberração fabricada para gerar e gerir a estabilidade da vida social e política humana, os indivíduos assumem a condição de *súditos*. Súdito não é uma categoria que indica simplesmente privação de poder e de liberdade, como se fosse uma mera relação de vassalagem. A palavra inglesa corrente para *súdito*, empregada por Hobbes, é *subject*, sujeito, o que nos enseja a pensar a natureza da sujeição além da pura submissão. Se pensarmos que o contrato social é uma metaficção geométrica para conceber, sob formulações arqueológicas, a natureza atual do corpo político, na verdade, a condição de súdito – como um componente a princípio castrado de participação no poder soberano e, portanto, privado de capital político – corresponde também a uma ficção conceitual. O súdito não designa a natureza do indivíduo nas entranhas do corpo estatal, mas sim a relação de sujeição que fabrica o modo sujeito como polo obverso ao poder soberano constituído. O sujeito é uma forma de assujeitamento do átomo humano enquanto componente do autômato Estado. É em sujeição às forças hegemônicas de poder que a subjetividade é confeccionada.

A subjetividade é, claro, uma relação assimétrica com a efetividade objetiva da força soberana. A subjetivação do súdito é um dispositivo que visa montar e tornar operante um modo artificial de governo como interface construída e programada apropriadamente para a função de comando e governo. O poder

soberano é um artifício, um dispositivo, assim como a subjetividade da multidão que se vê formatada como povo – categoria política formulada justamente para constituir a unidade do corpo político múltiplo, subsumindo a multiplicidade não segundo uma identidade uniforme, mas sim conforme a modalidade do assujeitamento, que faz do corpo político o tecido e o objeto a ser governado e dirigido pela autoridade. O assujeitamento súdito e o dispositivo soberano são máscaras políticas, interfaces artificiais engendradas para dar corpo e alma ao Estado. O súdito não corresponde à condição natural do indivíduo, tampouco a de autoridade soberana. Ambas as modalidades são fabricações de subjetividades como máscaras políticas da relação de poder: o soberano não designa um indivíduo, mas sim o domínio ou lugar no qual se deposita o *quantum* de poder da máquina estatal, funcionando como epicentro de onde relações de sujeição se irradiam para todo o corpo; o súdito não designa um indivíduo, mas sim a relação de assujeitamento à autoridade revestida da função do poder soberano.

Isso [o contrato social] significa mais do que consentimento ou concórdia, pois é uma unidade real de todos, numa mesma e só pessoa, por meio de um pacto de cada homem com todos os homens, de modo que seria como se cada homem dissesse ao outro: desisto do direito de governar a mim mesmo e cedo-o a este homem, ou a esta assembleia de homens, dando-lhe autoridade para isso, com a condição de que desistas também de teu direito, autorizando, da mesma forma todas as suas ações. Dessa forma, a multidão assim unida numa só pessoa passa a chamar-se *Estado* (*Common-wealth*), em latim, *Civitas*. Essa é a geração do grande Leviatã, ou, antes (para usarmos termos mais reverentes), daquele deus mortal a quem devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e defesa. [...] A essência do Estado consiste nisso e poder ser assim definida: uma pessoa instituída, pelos atos de uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, como autora, de modo a poder usar a força e os meios de todos, da maneira que achar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. *O portador dessa pessoa* chama-se soberano, e dizemos que possui *poder soberano*. Todos os restantes são seus súditos (*subjects*).²⁴⁵

A noção de pessoa é o fundamento dessas múltiplas relações, pactos, formatações e constructos que fabricam o Estado através da produção de uma dupla personalidade artificial que funciona como seus componentes principais. Nenhum indivíduo exerce imediatamente qualquer potência política, ele só o faz mediante um processo de personificação, através do qual se transforma em

²⁴⁵ HOBBS, *Leviatã*, II, XVII, p. 141-142. Tradução com modificações nossas com base no texto original presente na edição: *Idem*, *Leviathan*, p. 150.

personagem que porta a capacidade de representar suas próprias ações ou as de outrem. Relações de poder são, por isso, mediadas por processos de geração de interfaces, que funcionam como máscaras de agenciamentos e atuações políticas. O corpo político da multidão e o poder soberano constituem uma dupla máscara que, combinadas, forjam uma terceira máscara, resultante, pois, da obversão entre as duas máscaras precedentes e da supressão dessa dupla na terceira máscara, que possui natureza protética e sintética: a interface monstruosa do Estado, o autômato cujo organismo abarca a máscara da multidão e do poder soberano. O conceito de pessoa artificial é uma expressão que rompe de vez com a ideia de se conceber indivíduo como uma pessoa natural. A rigor, não existe pessoa natural, só existem pessoas enquanto indivíduos que assumem modalidades artificiais através das quais passam a portar em si mesmos a representação pela produção de ações e de discursos. O indivíduo é um átomo à deriva, e o campo político só se produz em suas imediações quando ocorre em seu núcleo uma espécie de fissão nuclear, que o cinde em duas condições: devir em campo espontâneo de realizações e ser um processo permanente de representação e sintetização de uma série de multiplicidades que são produzidas em si mesmo ou por outros corpos. O indivíduo torna-se uma pessoa mediante um processo de artificialização de si mesmo a fim de constituir a *persona* como vetor sintético que reúne em seu corpo uma força política de atuação. Seu corpo sofre, então, *proxymização*, quer dizer, devém num *proxy* autônomo, representação autoinstituída em correlação e cooperação com a multiplicidade.

A pessoa artificial é um domínio: na modalidade subjetiva, o domínio do assujeitamento ao poderio de um princípio governante, encontrando na obediência sua plena consumação; na modalidade soberana, o poder é concentrado como domínio capaz de sobrepujar as forças produtoras de instabilidade e garantir, com a sujeição do corpo político à alma dirigente, a ordem e o funcionamento do Estado. A multidão é uma só pessoa artificial que aglomera indivíduos e realidades múltiplas num só corpo, enquanto que a soberania é uma pessoa artificial no sentido de um domínio ou lugar do exercício do poder. Não se deve confundir o domínio/lugar com o seu portador. O poder soberano não deve ser confundido com a figura ou as figuras sobre as quais recai a autoridade. A confusão é natural porque a distinção real, em regimes monárquicos e

aristocráticos, não se faz evidente; porém, o próprio Hobbes frisa uma diferença elementar entre poder soberano e autoridade investida dele. Tanto que o poder soberano pode assumir uma interface democrática, estendendo sua amplitude aos limites do corpo político dos cidadãos, o que faz coincidir o conjunto dos súditos com o dos governantes, de modo que a distinção entre súdito e governante não seria uma distinção de realidade, mas sim de relação. O átomo político – uma unidade individual de agenciamentos – responderia, nas condições de uma democracia ampliada, por súdito e soberano, sujeito e autoridade, assujeitamento e sujeição. Esse átomo participaria da dupla interface do autômato estatal, não como um único indivíduo, mas como duas pessoas artificiais que possuem como suporte um mesmo corpo, a pessoa artificial do sujeito, integrado à multidão, devendo obediência ao poder soberano, e a pessoa artificial da autoridade, portadora do poder soberano, de essência e natureza indivisíveis, mas que no regime democrático, mesmo sem corromper essa indivisibilidade, é compartilhado por muitos.

Ao expropriar dos agentes individuais a participação política direta, negando-lhes a legitimidade de se constituírem imediatamente enquanto sujeitos políticos, ao transferir o capital político da multidão para as mãos do poder soberano (mediante a noção de contrato social, que firma o pacto que materializa conceitualmente a constituição da complexidade como plano ou campo de mediações e agenciamentos), o pensamento hobbesiano é agudamente perpassado por percepção primordial sobre a natureza artificial do Estado: os agentes só subsistem enquanto tais na complexidade por meio de *agenciamentos proxiais* – quer dizer, pela fabricação de pessoas artificiais como plataformas ou dispositivos tecnopolíticos que instauram e constituem a esfera e o campo das ações e atuações –; o soberano não é uma pessoa física ou jurídica, mas um dispositivo tecnológico conceitual ou máquina abstrata²⁴⁶ – tomando de empréstimo uma expressão de Deleuze e Guattari – que vigora virtualmente e que é incorporado concretamente no corpo e na alma daquele que porta o título de governante – podendo ser um ou muitos –, passando ao encargo, pois, de operador da máquina. Essa máquina abstrata transubstancia a complexidade social num autômato. Ainda que essa soberania fosse compartilhada e múltipla (de interface, pois, democrática), ainda

²⁴⁶ DELEUZE & GUATTARI, *Mil Platôs*, vol. 1, pp.86ss.

assim esse abismo entre a essência da soberania e a participação política não seria ontologicamente menor. A natureza do Estado é antes produzida na forja imaterial de uma tecnopolítica metantropogênica – uma *physis* automatopoética capaz de produzir e simular monstros inumanos para governar a multiplicidade humana – do que na natureza espontânea das ações humanas –, a *phýsis* das coletividades auto-organizáveis. Ainda que pudesse contrapor a Hobbes – como soem fazer pensadores como Negri etc. – a filosofia política de Spinoza, mesmo assim essa lacuna entre imediatez natural e artificialidade midiática não seria preenchida. Os múltiplos corpos só podem formar um só corpo se for imanente a essa composição plural uma série de dispositivos e de agenciamentos que operem o encadeamento e a vinculação entre cada membro. Afinal, nem só de corpos vive o autômato da multidão, mas também de mídias e recursos, em suma, de uma cadeia de mediações; pois, do contrário, o autômato, desconectando-se, desmembra-se. Há a necessidade crucial de dispositivos que implementem tecnologias de autorregulação e retroalimentação do poder soberano e das multidões. Sem as mediações a multidão descoordena-se, perde o rumo, vê anulado o efeito anacórico de sua aglomeração. O corpo político da multidão só existe enquanto constructo protético erigido sobre plataformas tecnocráticas. Esse *corpus* é um negativo da pluralidade confusa que inere às massas e que subjaz ao povo (um efeito somático da força do Estado que achata e planifica os corpos). Só se formam aglomerados que respondem pelo nome de multidão onde há tecnologias de formação do Estado. O poder do Estado absoluto, no pensamento de Spinoza, não reside diretamente nas singularidades, mas na composição dos corpos através de veículos ou mídias imateriais e materiais que instalam um regime de coordenação aglomerante. O autômato não resulta diretamente do campo de imanência de inter-relações e interações corporais, mas sim do circuito de retrotranscendentalização dos corpos que são constituídos na imanência como uma plataforma de acoplamento com os meios e as redes midiáticas. Um exemplo subliminar disso figura, inclusive, no *Tratado teológico-político* quando Spinoza prescreve que cada habitante da cidade – *Civitas*, a unidade do Estado político – deve pagar em forma de moeda um valor simbólico como forma de recenseamento populacional²⁴⁷. Nesse caso, a tecnologia monetária funciona

²⁴⁷ Cf. SPINOZA, *Tratado político*, cap. VIII, §25 p. 347.

como um dispositivo de validação dos agentes políticos e de autoverificação das dimensões do corpo multitudinal: o dinheiro, então, serve como cifra capaz de decifração numeral da extensão da multiplicidade, viabilizando a unidade política e governamental, evitando a desagregação dispersiva e desorganizadora e, além disso, impedindo a incapacidade de reconhecimento numerária da potência e do poderio das forças que compõe o tecido político. O agente político, pois, não se incorpora imediatamente ao corpo da multidão, mas necessita, antes, da validação via recurso midiático simbolizado pela moeda: o valor monetário simbólico passa a representar o ingresso e a atualização de pertencimento do agente ao organismo político, de forma que esse símbolo representa mais do que uma simples (re)validação, mas exerce a função de operador sistêmico atuando no agenciamento do átomo individual à sua incorporação no corpo múltiplo da *Civitas*. Nesse contexto, o dinheiro age, com efeito, de múltiplas formas, como tecnologia de organização política, acumulação de forças e controle do poder soberano sobre seu próprio corpo político – soberania que, assim como em Hobbes, pertence à totalidade dos governantes (cujo corpo pode ser estendido a todos que gozam da possibilidade plena de desenvolverem a capacidade racional de governar seus afetos) – sendo, portanto, absolutamente indivisível – em vez de se radicar em cada um dos membros, pois, do contrário, decairia numa multidão desordenada e acéfala.

De qualquer forma, a absolutez indivisível do poder soberano marca a dinâmica fisiológica do Estado. Entre a soberania do autômato e as subjetivações dos corpos há um hiato. A diferença entre Hobbes e Spinoza, em relação a esse hiato, é que, enquanto neste o intervalo mínimo é preenchido pelo agenciamento de tecnologias que mediam e integram a composição do corpo político, Hobbes assume radical e ferreamente a circunstância de extrusão ou alienação imediata do poder por parte do corpo político das multidões, ao menos enquanto operam na modalidade subjetiva de súditos. O intervalo mínimo em Hobbes esgarça-se num abismo superlativo e substancial. A psicodinâmica do soberano artificial encarna a medula do Estado. A soberania é a alma do Estado e, na privação dela, o corpo político fenece de degenerescência e desintegração, colapsando sobre si mesmo. A composição da multidão numa só pessoa artificial constitui o autômato do Estado e o poder soberano indivisível como uma única força. Em Spinoza esse estado de

coisas é subreptício, porque os átomos singulares tomam dianteira no processo de constituição do campo político, mas não significa que não haja uma tessitura subatômica de cunho metantropogênico e midiático intervindo, entremeando e entretecendo o processo como um todo. Se pensarmos também o poder soberano do corpo político da multidão, constituído graças às mediações técnicas e dispositivos operacionais, como um autômato espiritual, não o do sujeito que forma um indivíduo, mas o de uma subjetividade sociopolítica organicamente unificada, formada de componentes múltiplos e heterogêneos agregados por vinculações autoconstitutivas, não há como negar a absorção dos indivíduos aos agenciamentos midáticos. Em termos metapolíticos, esse hiperautômato espiritual seria não menos ativado pelo princípio anímico e performático de agregação dos corpos em formação de um único agente do que pelo espectro cibernético de produção de soberania, instaurando regimes de poder e reações automáticas de controle, convertendo, pois, a força cinética dos corpos em produção tética e protética de forças hegemônicas supraindividuais de composição de soberania.

Esse abismo ou hiância da soberania é o intervalo sobre o qual se funda o cosmos político – e Hobbes intuiu que é da essência abismal desse intervalo ínfimo jamais ser apropriado por ninguém. Por isso que depositar o poder nas mãos do governante não é transformar uma pessoa em soberano, mas sim “alugar” seu corpo (pessoal, dinástico ou institucional) como um *proxy* – um lugar fictício mas realmente operante, um local ou instância de procuração, local de referência ao lugar da vacância absoluta, “promulgado” ficticiamente via contrato social. O aparente prospecto absolutista da filosofia política hobbesiana é nada mais que um efeito ou consequência da radicalização de sua intuição de que o poder soberano é um artefato imaterial que reside num não-lugar – por isso que a imagem que cria para exprimir isso é o da alma do autômato, um evidente oximoro. Seu gesto de adesão a premissas absolutistas (colocando em suspenso aspectos e influências epocais) é um ato precipitado de alocação do poder soberano numa estância pública que assegure (para fins de governo e orientações cibernéticas do Estado) a manutenção do funcionamento orgânico da complexidade em ordem, lugar onde esse poder se materialize diante de todos, que sirva como signo e referência para a constituição intersubjetiva da esfera social. O simulacro do soberano (personificação do Estado sob o arquétipo do *Príncipe* de Maquiavel) é onde o

intervalo atômico do poder em alguma medida se torna visível. A aura do absolutismo que repousa sobre o *Leviatã* decorre também da ideia de se perceber que um governo com maior concentração de poder e de caráter mais centralizado é o mais capacitado, recorrendo às noções caras a Maquiavel, a exercer a *virtú* diante das ocasiões (quanto mais centralizado um poder, maior sua fortuna ou potenciação *kairogenênica* de intervenção e de mudança no curso dos acontecimentos – e, por isso, a centralização de poder se mostraria o modo mais apropriado de acumulação de capital para visão adequada das circunstâncias em jogo a ação tempestiva).

Contudo, olhando para os mecanismos intestinais e meandros fisiológicos da máquina abstrata que é o Leviatã, este autômato assemelha-se mais ao castelo da obra de Kafka²⁴⁸, cuja figura do poder soberano, o conde de Westwest – uma sugestiva duplicação da palavra *West*, que significa *ocidental* em alemão e *Ocidente* em inglês, o que nos faz pensar que, nessa duplicação do Ocidente, ressoa a ideia de que pertence à razão ocidental a formação constante de simulacros obturando o vazio, a falta, o intervalo –, assume ali o status de príncipe ou regente, pois recai sobre ele o domínio do castelo e de suas regiões territoriais arredores. No romance não se conhece nem a pessoa nem o nome do soberano – esse fantasma anônimo é quem exerce o domínio de Westwest. A duplicação do Ocidente é um criptograma do duplo que serve para a composição do Estado e – por extensão – à própria fabricação das formas de poder ocidentais. O nome desse domínio não designa o corpo pessoal do portador da soberania, mas um não-lugar do poder soberano, o centro do poder que é desconhecido a todos, ignoto por natureza, inacessível, centro excêntrico e difuso como um labirinto dedálico privado de qualquer fio de Ariadne; sua ausência absoluta transforma-se numa ubiquidade que instaura e faz funcionar a mecânica do castelo, de como sua divisão se compõe, como os papéis sociais são fabricados e reproduzidos, como as relações pessoais se entrecruzam etc. O não-lugar do poder é que fabrica, na sua vacância metapolítica, portanto, os lugares fictícios da soberania. O poder soberano jamais se encontra vacante porque ele é a vacância em cujas circunscrições se tece o poder.

²⁴⁸ KAFKA, *O castelo*.

O Estado é uma tecnologia de gerenciamento e controle da complexidade do social, com toda sorte de multiplicidade dos agentes políticos. Esta tecnologia não funciona, entretanto, sem a mediação monetária e a capitalização de recursos e riquezas – a riqueza, pois, gera e hiperpotencia a potência do autômato monstruoso. Não somente Spinoza reconhece uma função simbólica capital do dinheiro na produção do agenciamento da multidão, mas Hobbes é ainda mais radical, reconhecendo na própria forma do Estado uma natureza viral, como um organismo cujo metabolismo funciona sob o regime de armazenamento, distribuição, expansão, abundância, crescimento exponencial, acumulando capital político e econômico. O sistema de condicionamento que mantém em funcionamento o autômato estatal exige uma lógica de nutrição de caráter expansional²⁴⁹. Esse sistema de condicionamento, que funciona como a corrente sanguínea do Leviatã, em primeiro lugar, requer reservas de ouro e metais preciosos para a produção do sistema monetário²⁵⁰. O fluxo sanguíneo que anima e nutre todos os membros do corpo político é o dinheiro, a circulação de capital. É da natureza do Estado, na qualidade de artefato metantropogênico ou meta-humano artificial, ser à semelhança do homem natural, o que faz com também o Estado possua um sistema reprodutivo, em que a noção de procriação se realizará através do estabelecimento das colônias. O Estado possui em suas entranhas a propensão a reproduzir-se mediante um processo colonizador de expansão e de replicação do autômato, fixando relações entre metrópole e colônias, que incrementam poder e riqueza ao Estado, amplificando as forças do Leviatã. O poder soberano é sempre uma furiosa força expansiva, assim como o capital.

Mônadas ou átomos políticos, os agentes funcionam nas engrenagens desse autômato monstruoso conforme seus agenciamentos operacionais ou, então, em contraposição aos mesmos. O poder soberano fabrica cada peça da engrenagem política enquanto dispositivo de sujeição e de assujeitamento, de modo que no microcosmo o próprio sujeito irrompe como domínio de relações artificiais, artefato proximal de representações e atuações, cada molécula política,

²⁴⁹ Cf. HOBBS, *Leviatã*, II, XXIV, p. 197.

²⁵⁰ Cf. *idem, ibidem*, II, XXIV p. 201-203.

portanto, funcionando como autômato componente da composição sistêmica do autômato incomensurável.

A metageometria fisiológica da cidade não se completa sem demonstrarmos, para além do autômato Estado, a gênese e o funcionamento de outra composição múltipla e sistêmica, uma força complementar e suplementar, uma quimera não menos monstruosa e terrível: o autômato do capital.

Os corpos atômicos dos indivíduos integram, em conjunto, não apenas um autômato político, mas também um autômato volátil e imaterial de agenciamento virtual que produz o capital – uma entidade hecatônquia, feita de pura relação de produção exponencial de valor mediante a circulação de dinheiro e mercadoria.

A gênese do capital se dá e se amplifica entre um duplo autômato comprimindo os átomos de trabalho vivo – as forças de trabalho –, ambos, portanto, potências compressoras que realizam, em conjunto, efeitos múltiplos, dentre os quais o efeito anacórico de aglomeração dos indivíduos nas fábricas, escritórios, empresas, fornecedoras de serviços, empreendimentos comerciais, corporações ou quaisquer realidades de divisão de trabalho – seja a divisão física ou, como sói atualmente, uma divisão funcional ou relacional, operada remotamente através de inúmeros dispositivos, conexões, aparatos, aplicativos... Essa aglomeração promana da formação da cidade e, por outro lado, a própria cidade é um efeito desse conglomerado econômico. Além do efeito anacórico, a compressão gera o efeito anacorético: a divisão exerce o efeito da cooperação, mas sob a condição da alienação – e esta é um produto do efeito anacorético, no sentido de produzir e reproduzir atomizações sociais e políticas. Assim, o sujeito que responde pela força de trabalho vivo é seccionado nas relações produtivas da vida coletiva, assumindo a função de órgão mecânico e intelectual de uma vasta engrenagem que fabrica produtos e valores. Nesse cenário, o indivíduo é um átomo de uma monstruosa cadeia de relações e composições que lhes são absolutamente inapreensíveis, e sua condição é tão atomizada e alienada que mesmo seus arredores existenciais e intersubjetivos figuram-lhe estranhos: a alienação é tão excruciante que o sujeito se desfigura, tornando-se alheio à sua própria estrutura monádica, pois sua forma de vida é agora enclausurada em simulações e simulacros impressos por forças exógenas e radicalmente díspares em relação aos seus desejos, volições e necessidades.

Marx dissecou o duplo processo de automação dos agentes individuais, prensados entre a mecânica que compõe a produção realizada nas fábricas e a anômala essência metamórfica e deveniente do capital. A fábrica é o lugar da aglomeração de múltiplas forças de trabalho vivo heterogêneas, mas que, ali, são organizadas, junto com o maquinário que mecaniza e amplifica a força de trabalho, numa composição sistêmica que responde pelo processo de trabalho, com a finalidade de fabricar mercadorias. O processo de trabalho é a unidade movente operando corpos e máquinas como peças de uma mesma engrenagem, de modo que a fábrica – lugar icônico da produção e da reprodução do capital – se configura como um autômato, que realiza uma subsunção ativa da força de trabalho ao maquinário, transformando cada fração humana ou maquinária em componente dirigido, movido e governado pelo processo automático do capital.

Assimilado ao processo de produção do capital, o meio de trabalho passa por diversas metamorfoses, das quais a última é a *máquina* ou, melhor, dizendo, *um sistema automático da maquinaria* (sistema da maquinaria; o automático é apenas a sua forma mais adequada, mais aperfeiçoada, e somente o que transforma a própria maquinaria em um sistema), posto em movimento por um autômato, por uma força motriz que se movimenta por si mesma; tal autômato consistindo em numerosos órgãos mecânicos e intelectuais, de modo que os próprios trabalhadores são definidos somente como membros conscientes dele. Na máquina e mais ainda na maquinaria como um sistema automático, o meio de trabalho é transformado quanto ao seu valor de uso, i.e., quanto à sua existência material, uma existência adequada ao ‘capital fixo’ e ao capital como um todo, e a forma em que foi assimilado como meio de trabalho imediato ao processo de produção do capital foi abolida em uma forma posta pelo próprio capital e a ele correspondente. [...] Na produção baseada na maquinaria, a apropriação do trabalho vivo pelo trabalho objetivado – da força ou atividade valorizadora pelo valor existente por si, inerente ao capital – é posta como caráter do próprio processo de produção, inclusive de acordo com os seus elementos materiais e seu movimento material. [...] Na maquinaria, o trabalho objetivado se contrapõe ao trabalho vivo no próprio processo do trabalho como o poder que o governa, por que, de acordo com a sua forma, o capital é como apropriação do trabalho vivo.²⁵¹

Vemos aqui uma composição similar ao do hecatônquiuro geométrico de Arquimedes, só que como máquina definida pelos imperativos da produção econômica. A assimilação do meio de trabalho à produção do capital atravessa diversas metamorfoses e atinge sua plena adequação com as máquinas. As

²⁵¹ MARX, *Grundrisse*, II, 570, p. 580-581.

máquinas, assim, representam a própria entelúquia da realização do capital, porque é com o sistema automático da maquinaria que o capital fixo – ao menos a parcela do capital fixo composto de máquinas – assumirá finalmente a forma produtiva de um processo automotivo, uma força motriz que faz a engrenagem do processo produtivo fabril operar como um autômato, absorvendo o trabalho vivo mediante uma série de esquemas produtivos, ritmos, modalidades de trabalho e agenciamentos diversos. Assim, o maquinário drena as forças de trabalho dos operários e as ordena como órgãos que sustentam o funcionamento sistêmico da fábrica, de modo que o trabalho objetivado é que passa a exercer a função de poder que governa as relações de trabalho e transmuta a natureza da força de trabalho, apropriando-se dela para a produção material de mercadoria e valor. A máquina é, deste modo, a forma mais adequada de capital fixo e, para além disso, do capital em geral, uma vez que é mediante a máquina que o sistema e o processo produtivos como um todo se convertem em motor que, multiplicando as forças produtivas e fixando-se como produção contínua de força trabalho automática, realiza a própria tendência do capital:

[...] a tendência necessária do capital é o aumento da força produtiva do trabalho e a máxima negação do trabalho necessário. A efetivação dessa tendência é a transformação do meio de trabalho em maquinaria. [...] A *maquinaria* aparece, portanto, como a forma mais adequada de *capital fixo*, e o capital fixo, na medida em que o capital é considerado na relação consigo mesmo, como a *forma mais adequada do capital de modo geral*.²⁵²

A lógica imanente de produção do capital só se materializa com a construção de um maquinário sistêmico operando no centro nevrálgico das fábricas, o que faz com que a própria fábrica seja forjada como um autômato em cujas entranhas não apenas as máquinas se arranjam nas engrenagens, mas também os próprios trabalhadores. A produção do capital é, nesse sentido, um agenciamento maquínico em duplo aspecto: é um agenciamento que provoca o processo de desenvolvimento tecnológico seguindo a propensão de aperfeiçoamento das máquinas como metamorfoses indispensáveis para a adequação do capital fixo ao metabolismo do capital em geral, cuja essência fluida se concretiza com a valorização contínua do próprio capital; a máquina é, por natureza, um agenciamento, sua mecânica e suas forças maquínicas são produções

²⁵² *Idem, ibidem*, II, 570, p. 581-582.

e materializações imediatas das imediações e dos canais por onde o capital pode fluir e crescer, se autoconstituir e se expandir por toda a superfície do metabolismo social, de forma que, nesse sentido, a máquina pode ser compreendida como produção de capital, como também o próprio capital como reprodução das máquinas enquanto plataforma de autorreprodução imaterial de si mesmo. O capital é supressão das máquinas, e as máquinas supressão do capital – nessa dupla e simultânea *Aufhebung* cibernética, circula a produção infinita de valor produzindo os aglomerados societários como sistemas orgânicos e inorgânicos de um difuso autômato, cujos circuitos e relações se desdobram e se estendem por todas as dimensões da compleição coletiva e do complexo de relações que formam redes e mundos.

Convertendo a máquina em capital fixo, e a máquina devendo em metamorfose do próprio capital, ambos formam um mesmo circuito de agenciamento, que obedece a uma lógica excêntrica, com suas leis e mecanismos peculiares. Pensando para além do autômato das fábricas, constituído pela produção do capital fixo em maquinário e pela subsunção ativa da força de trabalho em trabalho alienado e objetificado, é da essência metamórfica do capital conflagrar-se em autômato. O motor desse sistema maquínico de produção do capital rege-se pelo agenciamento virtual da própria lógica de seu funcionamento. Marx sublinha constantemente que a economia capitalista não é um simples fruto da livre iniciativa e vontade dos empreendedores individuais que se projetam ao mesmo tempo em concorrência à produção e à especulação financeira. É evidente que sem as vidas e as motivações atômicas dos agentes singulares não há capitalismo. As singularidades, nesse caso, são elementos da subsistência do capitalismo, mas a subsistência, conquanto que seja o substrato, está longe de manifestar-se sendo o fator de produção substancial da lógica que rege o capital²⁵³

²⁵³ Como sublinha o filósofo marxista István Mészáros, a lógica do capital, com seu metabolismo de controle social e subsunção do trabalho à produção contínua de valor excedente, tampouco é exclusiva do capitalismo, mas apenas uma das configurações possíveis de realização do capital (mesmo quando se revele como sua forma mais poderosa, agressiva, furiosa e revolucionária), de modo que o sistema do capital não apenas antecede historicamente ao capitalismo, mas até mesmo se estende às sociedades pós-capitalistas: “O capital é um modo de controle que se sobrepõe a tudo o mais, antes mesmo de ser controlado – num sentido apenas superficial – pelos capitalistas privados (ou, mais tarde, por funcionários públicos do Estado de tipo soviético). As perigosas ilusões de que se pode superar ou subjugar o poder do capital pela expropriação legal/política dos capitalistas privados surgem quando se deixa de levar em conta a natureza real do relacionamento entre controlador e controlado. Como um modo de controle sociometabólico, o capital, por necessidade, sempre retém seu primado sobre o pessoal por meio do qual seu corpo jurídico pode

e, por extensão, tampouco as livres iniciativas. Deve-se perceber aqui a diferença crucial entre o campo da realidade e o plano da lógica imanente – material e imaterial – do capital. Enquanto as individualidades visam, de acordo com seus interesses, a produção de mercadorias e, deste modo, ganhar dinheiro; a lógica interna do capital, por sua vez, rege-se independente das vontades individuais, fixando-se, em constante mutação, como produção contínua de valor. Sob esse prisma, o valor atua como *sujeito automático do processo* de produção e reprodução do capital e, além disso, como a causa absoluta e fundamental do metabolismo social da vida humana, pois as singularidades acabam por serem tragadas como matéria e energia para a produção de mais-valor. Em *O Capital*, Marx escreve:

[...] mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diversos de existência do próprio valor: o dinheiro como seu modo de existência universal, a mercadoria como seu modo de existência particular, por assim dizer, disfarçado. O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e, com isso, transforma-se no *sujeito automático do processo*.²⁵⁴

Na relação contínua de intercâmbio entre mercadoria e dinheiro, o universal a todo instante é convertido no particular e vice-versa. É no processo de produção das mercadorias e de obtenção do dinheiro que se exerce controle do capital sobre os corpos, as vontades, as idiossincrasias, as identidades, as vidas, enfim, todos os ingredientes e gradientes atomísticos e monádicos que perfazem as singularidades, pois fazem de tudo isso um ininterrupto jogo em que quem ganha é, acima de tudo e de todos, a lógica automática do sistema que se replica e difunde. A máquina que envolve a vida humana, nesse nível, engloba não apenas a classe proletária pela expropriação da força de trabalho – alojando o operário nas vísceras mecânicas do autômato-fábrica –, mas também drena as vontades, instintos e desejos que constituem a vida e a alma da classe que detém os meios de produção, incluindo a maquinaria, que é parte do capital fixo. Aqui o capital

se manifestar de formas diferentes nos diferentes momentos da história. Da mesma forma, se os críticos do sistema soviético reclamam apenas da ‘burocratização’, eles erram o alvo por uma distância astronômica, pois até mesmo a substituição completa do ‘pessoal burocrático’ deixaria de pé o edifício do sistema do capital pós-capitalista, exatamente como a invenção do ‘capitalista solícito’, se fosse viável de alguma forma milagrosa, não iria alterar minimamente o caráter absolutamente desumanizante do sistema do capital ‘capitalista avançado’.” (MÉSZÁROS, *Para além do capital*, p. 98)

²⁵⁴ MARX, Karl. O capital: livro I, II, 4, 1, p. 203.

assume engloba e assume por inteiro a psicodinâmica da urdidura social, transformando-a num autômato gerido pela subjetividade automática das relações que produzem e reproduzem o capital. O capital, assim, mobiliza o sistema de circulação de mercadoria e valor e põe para funcionar a engrenagem social segundo a lógica de produção e circulação desmedida do valor. Como fundamento do processo, o valor transforma-se em sujeito automático, que, sintetizado pelas palavras de Žižek, consiste num “oximoro que une subjetividade viva e automatismo morto (...), um processo de subjetiva automediação e pôr retroativo de pressupostos”.²⁵⁵ O valor, em outras palavras, assume uma vida própria, mas sua vida é a de um autômato, a de uma máquina cega de produção que captura os mais variados fatores zoográficos e deles se apropria para a intensificação e a extensão da reprodução do próprio valor, inclusive redesenhando seus antecedentes físicos e históricos em vista de que sirvam agora e retroativamente como substratos elementares de sua própria teleologia. O campo de virtualidade do valor, então, é capaz de flutuar pelas múltiplas dimensões temporais e espaciais da complexidade orgânica do monstruoso corpo político e social, mediando ubíqua e remotamente as vidas, hiperdeterminando-as projetiva ou retroativamente, na intenção impessoal e automática de servir à sua autorreprodução.

Uma reflexão de Marx, que consta como apêndice nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, acerca do dinheiro e das relações que através dele são instauradas, nos enseja a refletir sobre a natureza e o impacto dessa invisível automatização que ocorre no âmbito da singularidade. Marx ali se indaga: “Se o *dinheiro* é o *vínculo* que me liga à vida *humana*, que liga a sociedade a mim, que me liga à natureza e ao homem, não é o dinheiro o *vínculo de todos os vínculos*?”²⁵⁶ O vínculo que se estabelece através da circulação do dinheiro evidentemente requer e pressupõe que toda uma gama de nexos e conexões realizem-se na sociedade, de diversas ordens. O dinheiro, contudo, possui como atributos uma universalidade concreta e uma onipotência abstrata, operando continuamente trocas e fluxos de propriedades, qualidades e experiências, atreladas a relação entre a vida e as mercadorias. Marx aprofunda o tópico:

²⁵⁵ ŽIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, p. 92.

²⁵⁶ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 159.

O dinheiro – enquanto exterior, não oriundo do homem enquanto homem, nem da sociedade enquanto sociedade –, *meio e capacidade* universais, faz da *representação efetividade* e da *efetividade uma pura representação*, transforma igualmente as forças *essenciais humanas efetivas e naturais* em puras representações abstratas [...]. Já segundo esta determinação o dinheiro é, portanto, a inversão universal das individualidades, que ele converte no seu contrário [...].²⁵⁷

Operando essa inversão, o dinheiro apropria-se de algum modo das singularidades e faz com que elas se movimentem na procura constante de que, através do dinheiro, realizem a troca de sua força representativa de valor em relações e propriedades efetivas – de uma maneira geral, em posse. O poder que o dinheiro exerce sobre as vidas humana é o transformar-se, para elas, em posse, por cuja mediação tacitamente o poder apropria-se em contrapartida do seu ser mesmo. O dinheiro realiza a conversão do ser em poder. Sob essa apropriação por meio da força de atração e de fetichização do dinheiro, o fluxo de capital transmuda-se no processo que confere vida ao metabolismo social, circulando livremente pelas suas infinitas células, em tudo aquilo que acontece com elas e o que elas fazem acontecer. Esse processo é o grande acontecimento sutil e devastador que entremeia todas as coisas, mas cujo poder parece transcendê-las. E se o valor é a psicodinâmica do metabolismo social, o dinheiro é essa espécie de união hipostática entre a produção de valor e o corpo social. A autoteleologia subliminar e oculta nesses trâmites é a realização do fluxo contínuo do capital e, com isso, a introjeção na psicodinâmica do metabolismo social com a subjetividade automática da produção de valor como agenciamento universal e polifônico que produz – em constantes transformações, variações e metástases imateriais de si mesmo – as vinculações que conectam e articulam a composição da multiplicidade humana.

Nessa contextura que se irradia das relações locais às globais, o dinheiro assoma como interface e sinal das operações sistêmicas do capital. A cifra monetária é concomitantemente máscara e índice dessa subjetividade monstruosa que é o capital, um autômato quimérico e vampírico. Na composição sociometabólica do capital, o dinheiro é o simulacro de infiltração, sucção e transfusão das singularidades aos agenciamentos multígenos que atravessam a compleição da esfera social, convertendo as forças atômicas das singularidades e

²⁵⁷ *Idem, ibidem*, p. 160.

dos coágulos sociais em dinâmicas biopsicomotoras de produção de valor e de poder. O capital instala e ativa – agenciando os vínculos – um regime de infraestruturação e de entelequiação que dispõe e coordena os movimentos, ações e reações das singularidades, de modo que sua composição configure-se como metaestados intermediários da epigênese do capital – autômato imaterial que se autorreproduz na consumação e na consumpção do múltiplo manancial da realidade. As diversidades e diferenciações são, assim, metabolizadas pela lógica excêntrica, multissegmentada, universal e fragmentária do capital. Sua subjetividade automática é – de forma não programada, mas também não espontânea – hipertrófica realização e absorção de ativos atômicos e relacionais que formam as células e os órgãos da multidão. A hipertrofia do sujeito automático se nutre da pleonexia que anima os agentes e que os enreda por vínculos e mediações monetárias, mas excede nimamente suas bordas e fronteiras. Essa subjetividade transcende barreiras antropofágicas, teofágicas e cosmo-fágicas: ela é pleofagia que excede, consumando e consumindo, os plexos e pleromas, emerge desencadeando-se em dissoluções devastadoras e em abundâncias transgressoras, conflagra-se em hipertrofia pura e autotélica de um metabolismo devorador de horizontes e dimensões. Essa hipertrofia é a subjetivação automática do capital, que propicia sua dilatação progressiva e contínua ao instaurar, com sua lógica irrepugnável, uma espiral ascendente de valoração, em geração ininterrupta de virtualidades e virtuações, que se propagam com a produção metaestável de formações sociais e corpos metapolíticos de configurações extraterritoriais, operando num regime constante de instabilidade como estímulo a acoplarem-se à voracidade espermática do capital.

A subjetivação hipertrófica institui, através de um sequenciamento genético de conversão dos fluxos monetários em incremento assintótico de valor, uma glandulação que define e desenha, nas entrelinhas dos agenciamentos, o funcionamento metabólico do corpo metapolítico das multidões. Esse metabolismo hipertrófico é, nesse sentido, uma matriz incorpórea que responde pela regência fisiológica interna e pela circunscrição que delinea o tegumento ao redor do corpo, agindo em seus órgãos internos, bem como constituindo seu invólucro, delimitando, portanto, sua corporeidade, suas fronteiras epidérmicas, seus traços, caracteres e exsudações, nada sendo permitido escapar à sua

mediação. As glândulas dos agenciamentos orquestram em conjunto uma glandulação holográfica discreta que inscreve e circunscreve, permeia e perfaz, sempre de forma elusiva, o corpo inteiro – formado de infinitos corpos, singulares e compostos, coletivos e políticos, todos sofrendo vertiginosamente dos efeitos anacoréticos e anacóricos provocados pela hipertrofia do capital.

A suprarrealidade do capital expressa-se, pois, como a *glândula metapineal* do conjunto biopsíquico e o invólucro extraterritorial que aloja e abarca os limites de um megaorganismo planetário, englobando inúmeros conglomerados monádicos que possuem a forma-enteléquia de Estado. A cifra monetária não passa de um índice de crucial importância, mas é em suas veias que corre o signo de uma força pura de proliferação de disrupções e catástrofes, de criações e palingêneses, o capital: subjetividade de privação absoluta de substância, tendo como substrato ou plataforma a provocação, todavia, de substanciações e dessubstanciações. Sua subjetividade excede os substratos, anulando quaisquer substancialidades, o que faz do capital dinâmica processual de transgressão absoluta e inexorável. Sua subjetividade automática, não menos monstruosa que o Leviatã, é complemento, suplemento e, além disso, implemento mesmo das potências relativas ao poder soberano. Em Hobbes e Spinoza a moeda já figurava materialização de um agenciamento virtual e operacional da composição do corpo político e de ativação do poder soberano. Nesse contexto o dinheiro era um símbolo essencial da implementação de uma monstruosidade que transcende as potências antropogênicas, forjando o corpo político como uma espécie de máquina abstrata ciberorgânica onde se instala de forma ilocalizável o poder. Contudo, se o teratogênico autômato requer a força do dinheiro como sistema sanguíneo necessário para a manutenção e o fortalecimento do seu poder, sobrevém-lhe a lógica do capital como uma monstrosidade que emerge de súbito de suas vísceras, projetando-se e retrojetando-se de forma imanente e transcendente, endógena e exógena, homogênea e alienígena, como xenomórfica força viral e parasitária habitando e transcendendo o Leviatã. Nos órgãos e nos tegumentos das monstruosidades do corpo político instala-se uma monstrosidade hermética, inconsútil, invisível: a subjetividade hipertrófica do capital, uma hidra acéfala e hecatônquia digerindo e energizando as forças do Leviatã. A hidra o devora e o fortalece, de modo que megamáquinas abstratas – o autômato monstruoso do

Leviatã e a monstuação automática do capital – se infiltram, se entrelaçam, se endossam e se expandem, tramando redes e circuitos de agenciamentos simbióticos que põe em execução tanto efeitos anacoréticos quanto efeitos anacóricos, de dispersão e de aglomeração das multidões. Hidra e Leviatã formam, assim, uma megaquimera teratogênica, um incomensurável simbiote artificial formando e colonizando subjetivações coletivas e redes complexas de poder e soberania. *Monstrum horrendum, informe, ingens*²⁵⁸, a megaquimera vocifera e se precipita com fúria e furor sobre cidades e domínios, impérios e mundos. Seu urro estrondoso alastra-se pelos oceanos e cartografias dos séculos, inculcando nas malhas do devir uma força ciclópica de dominação. A polifonia dos sujeitos abafa-se com o poder polifêmico dessas forças ciclópicas. O ruído da multidão e, portanto, o som da multiplicidade são ofuscados por gigantescos ditames. *Ninguém* é capaz de sobrepujar o ciclo de hiperpotenciação exponencial da megaquimera, quando a ablepsia de um autômato múltiplo e anônimo constitui a sede ubíqua e atópica do capital e do poder. Das superfícies oceânicas desse não-lugar ou desmundo emerge uma hipermonônada de dimensões ciclópicas gerando simulações e simulacros, decifrando mundos ao infinito e forçando controle sobre as virtualidades e atualizações da esfera da vida.

Metalepse: Sinédoques de Babel

A cidade é um interregno instalado nas ligaduras e conexões desse simbiote artificial, compósito teratogênico de Estado e capital. O complexo simbiótico abrange e perfaz a cidade, mas, por seu turno, a cidade é uma complexidade que atravessa fronteiras e enreda em si as tramas pleromáticas que formam mundo e mundos. Se outrora sentenciava Marco Aurélio, em suas *Meditações*, que “o mundo é como se fosse uma cidade (ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις)”²⁵⁹, em eras *globalizacionais* a analogia cidade-mundo – ventilando a ideia de uma aglomeração megamonádica cosmopolita – assume enfim o status de forma adequada para se conceber conceitualmente as geografias da cidade coincidindo com a interface pleromática do globo terrestre.

²⁵⁸ VIRGÍLIO, *Eneida*, Livro III, v. 658, p. 240.

²⁵⁹ MARCUS AURELIUS, *M. Antonius Imperator ad se ipsum*, Livro 4, cap. 3, section 2.

O analógico veio a se tornar real graças à virtualidade megamonádica de abrangência e de emaranhamento conjugando mundo e cidade como um inextrincável interregno, domínio das aglomerações do inaglomerável num hiato acéfalo e, simultaneamente, habitado de forças simbióticas policéfalas. Monstruosidades e monstrações colonizam os espaços metropolitanos, subjetivando as singularidades como microunidades monádicas sujeitas aos funcionamentos hipermonádicos, processo que produz uma diluição universal das singularidades e das diferenças nas conexões mediacionais e agenciamentos. A urbe coloniza a cidade e gera, assim, o simulacro cartográfico metropolitano – flexionando as linhas do *spatium imperiale* e do *spatium urbis*, de modo que o império e a urbe formem uma perisfera de domínio ubíquo sobre o mundo e a cidade²⁶⁰.

Cidade é, antes de tudo, um não-lugar, uma ideia que procura desentranhar a complexidade das amarras arquitetônicas e das modulações urbanas. Não designamos por cidade o território, o espaço, as composições, os aglomerados populacionais humanos e inumanos... A cidade é uma zona de similitude intermonádica: de interfluências e interferências entre forças, agenciamentos, tráfegos e congestionamentos de dispositivos e gentes. Funcionando como um enclave que engloba mundo, a cidade é uma sinédoque *megauterial*: uma protoideia que vem à luz em estado crítico de eclâmpsia, em busca de se parir e se forjar um domínio ou um receptáculo apto a se oferecer de suporte para se inscrever o desenho da compleição anamórfica da multiplicidade numa superfície de pura e instável simultaneidade. Cidade é sinédoque do mundo, mundo é sinédoque da cidade, de modo que entre ambos há uma profunda conexão invisível, um cordão umbilical. Sinédoque, nesse contexto, é o caso de uma anamorfose estranha, de onde, num átimo, desponta a cidade como simulacro de metalugar, definindo por contornos insólitos as feições de uma série de alusões que são disparadas simultaneamente, excedendo a imagem original, extravasando fronteiras de significação.

²⁶⁰ Esse desejo de uma força urbana em conter os limites da cidade compondo-a conforme esquematizações e uniformidades também está presente na arquitetura de Platão: “[...] que a cidade toda forme uma muralha única; todas as casas deverão ter bons muros, construídos regularmente e em estilo semelhante, dando para as vias, de modo que a cidade inteira assumirá o esquema de uma única habitação [...]” (ὅπως ἂν ἡ πᾶσα ἡ πόλις ἐν τεῖχος, ὁμαλότητί τε καὶ ὁμοίότησιν εἰς τὰς ὁδοὺς πασῶν τῶν οἰκίσεων ἐχουσῶν εὐέρκειαν, ἰδεῖν τε οὐκ ἀηδὲς μᾶς οἰκίας σχῆμα ἐχούσης αὐτῆς) (Leis, Livro VI, 779b, p. 265).

Sinédoque de uma miríade de alusões, a cidade finca-se como a capital sîgnica do capital, bem como a sede sîgnica que define e estabelece o Estado e sobre a qual se funda o signo do poder soberano como ponto central. Quando tracejada pela hipérbole estática da soberania, a cidade converte-se em capital, sede do não-lugar do poder soberano, aglomeração de onde supostamente se irradiaria o poder – e nessa operação a cidade-capital é desdobrada em sinédoque do Estado. Nessa relação a capital, como a sede do Estado, traduz-se como interface do não-lugar do poder. Corpos e corporações, estratos e estamentos, dispositivos e tecnologias, organismos sociais e inflamações coletivas formam o sistema de imunológico da cidade, mas sob influência da rede de agenciamentos que a atravessam. A rede opera inoculando forças patogênicas de monadificação e atomização civilizacional, procurando prevalecer como potência constituinte do sistema de acionamento de carnadura e da carnificação do corpo político, de modo que se apresente indissociável da esfera pública o contágio maquínico das forças de subjetivação e de automação – não forças de automação simplesmente automáticas, jamais; mas sim de conversão ou de drenagem da abruptão em espontaneidade mediada e agenciada, seja essa espontaneidade coletiva simulada, dissimulada, programada, prolongada ou eruptiva. As forças do capital outrora constituíam no *vórtex* das fábricas os operários como engrenagens acopladas ao capital fixo do maquinário, mas agora a fábrica, sendo contraída no papel de unidade central de geração do capital, expandiu-se e não há senão vórtices multifários e fragmentários coincidindo com a manufatura, a fabricação do tecido total da civilização, o que faz da cidade sinédoque do emaranhamento atômico que perfaz e integra a globalização em cada gesto, em cada movimento, em cada sinal – ínfimo que seja – dos indivíduos. O sujeito coletivo do proletariado emergira das vísceras do autômato industrial, a fábrica. Não há nenhum sujeito coletivo contínuo emergindo do espectro de informação que ronda o mundo, apenas ondas e tempestades anacóricas. A cidade digital realiza a *exsubjetivação*, tecendo conexões fragmentárias e descontínuas no inaglomerável. A conexão do mundo virtual encerra a lógica da desconexão atômica da multidão. O proletariado desintegra-se num *babelomniariado* de átomos que percorrem distâncias e vazios infinitos nas extensões fluidas e retráteis do espaçotempo contemporâneo – o capital volatilizado, instável, fluido, líquido é que entrelaça e desliga os átomos monádicos, estes sendo costurados e fragmentados por agenciamentos virtuais e

virais que são não somente locais, mas principalmente globais. A *metropolítica* que incide sobre a cidade é, portanto, a geração de uma matriz de processos de automação, obturação, controle e vigilância das espontaneidades, randomizando subitaneidades num leque de virtualidades programáveis ou, então, governáveis ou dirigíveis... Por esse ponto de vista, a cidade figura como sinédoque da metropolítica de expansão megalomaniaca, cidade que cobre processos de fabricações e composições hipertróficas de reprodução do capital. Metrópole, a capital é cidade-mãe, a cidade em que se enraíza a força do poder soberano, e nessa reviravolta a cidade metrópole vira uma colônia de si mesma, ou melhor, do duplo autômato metropolitano que inere em seu tecido: “A metrópole aparece como um aquecedor gigantesco do tráfego, que bombeia o plasma subjetivo através de seus sistemas de canais e sinais.”²⁶¹ A metrópole, pois, não é composta da multidão dos corpos, da aglomeração das singularidades porque, antes, incide sobre ela a rede de agenciamentos e mediações; à multidão sobrevém e interconecta o acoplamento dos dispositivos metantropogênicos e automatopoéticos que constituem em orquestramento, coordenação, sinfonia, sincronia, o poder soberano que funda o Estado e a lógica de subsunção e de extrusão que gera o capital como drenagem sistêmica e monetária do manancial biopsíquico da turba. A urbe é formada pelo aparato das forças hegemônicas de poder, e a metrópole não representa o caldeirão autônomo do sujeito político emancipador que possa se insurgir como antagonista revolucionário. A metrópole é um acoplamento, uma composição de corpos e agenciamentos entretecidos, misturados, fundidos, de forma inseparável. O corpo da multidão aglomera-se no incomum, na superfície do inaglomerável e nos abismos do incomunicável. A atmosfera do comum pressurizada pela aglomeração de multidões em torno de insurgências é uma ilusão momentânea proporcionada pela embriaguez de efeitos anacóricos inflamando o campo sociopolítico. Não há o comum, apenas o incomum. O comum suporia liames de continuidades, sincronias, convergências, transversalidades... Mesmo afetos confluentes são, por natureza, infestados de policromias, policronias, divergências, desconexões, descontinuidades. O incomum é o incomunicável, e paira sobre o incomum o atípico e o atópico, a desconexão abrupta que incorre e transcorre nas conexões espontâneas ou

²⁶¹ SLOTERDIJK, *Crítica da razão cínica*, p. 667.

organizadas das multidões. E, mais do que nunca, existem mais subjetividades do que corpos compondo o tecido orgânico do corpo político: para além das deveniências intracorpóreas das singularidades, infestações de algoritmos e inteligências artificiais provocam e povoam efeitos anacóricos e semeiam dispositivos de mediação da multidão, oferecendo, igualmente, tecnologias de monitoramento e de controle imediatos... Agentes e infecções tecnológicas ingressaram no corpo políticos e agenciam a produção e a reprodução das afecções e afetos: assim, as subjetivações políticas da multidão são também compostas de filamentos automatopoéticos perfomando a aglomeração do plasma metropolitano.²⁶²

Mas a cidade é a condição retroativa da eclosão do político, não apenas de governo. O enclave, pois, não se reduz à clausura: as forças arquitetônicas do poder se contraem e colapsam quando sufocam, expurgam e esconjuram as potências dos transbordamentos. A abominação do excesso, das transgressões, das metamorfoses e metástases revertem-se em adversidades entrópicas para a manutenção do poder. A expulsão dessa potência a que podemos, com Nietzsche, chamar de dionisíaco mina o tecido biopsíquico do corpo político, produzindo efeitos somáticos com danos colaterais que podem atingir um estado crítico, um ponto de não retorno desencadeando transtornos, disfunções, tumores, edemas, quedas, decapitações, desarranjos, decomposições... A cabeça de Penteu, empunhada por sua mãe, a bacante Agave, lança no imaginário civilizatório ocidental um emblema do declínio da soberania diante da erupção virulenta e devastadora de forças anárquicas insurgentes, relativas à potência dionisíaca que ronda os limítrofes da cidade e irrompe de suas fendas, sob o véu de metamorfoses, simulacros e metástases. A cabeça de Penteu é um espelho que transforma a imagem das forças capitais do poder em cabeças de Medusa mirando-se a si mesmas: assim, elas são capazes de terrorificar e paralisar seus próprios corpos monstruosos.

A metageometria fisiológica da cidade – cidade, que é enclave sinedóquico de mundo – fixa-a, pois, como zona de realização plena do político, um domínio

²⁶² Divergimos, assim, de Negri, para quem a *metrópole* figura como expressão da vida múltipla e espontânea da multidão em compartilhamento do comum: “À metrópole não podem ser impostos nem esquemas de ordem, prefigurados por um controle onipotente [...]. A metrópole é livre. A liberdade da metrópole nasce da construção e reconstrução que a cada dia opera sobre si mesma e de si mesma.” (NEGRI, *Dispositivo metrópole: a multidão e a metrópole*, p. 208.)

materializado num campo de forças imaterial instalado entre urbe e metrópole e que, além disso, as excede e as instabiliza; fixa-a num intervalo situada e sitiada na aglomeração confusa e caótica de e no inaglomerável, zona intersticial de onde despontam formas de subjetivação adventícias de epidemia imunizante, as quais se revelam absolutamente heterogêneas e dispersas, múltiplas e voláteis, incomensuráveis e vorazes. Por isso, a cidade é análoga a um acelerador de partículas: a um colisor de átomos monádicos que rodam, enredados e emaranhados, multiversos de singularidades e tecidos sinápticos sendo colapsados e fluindo virtualmente de um universo a outro. A cidade renderiza-se como uma egrégora de energias e acionamentos ansiolíticos devastando unicidades e epicentros, obturando territórios e vazios com turbilhões de congestionamentos e descongestionamentos, circulações e estagnações.

A cidade é um vórtice visceralmente sinérgico: uma fusão de forças, relações, irradiações e radioatividades de um emaranhamento efusivo de interfaces coletivas; sobre ela se projeta a teia de agenciamentos e fabricações de controle encabeçadas pelo capital e por potências soberanas que incidem sobre o corpo político, procurando se consolidar como ponto sígnico agencial das mônadas – e nesse sentido a pleonexia voraz da urbe deseja cimentar-se sobre a multiplicidade de nexos que constituem a cidade, deseja estabilizar-se, pois, como a congruidade hipermonádica de abrangência absoluta e inexpugnável, intenção obsessiva de locupletar, mediar e obsedar todas as lacunas e pontos, o que soa impossível. Pois a cidade é uma zona de transbordante confusão, receptáculo onde se incuba uma babélica complexidade. O reator nuclear de seu corpo político revela-se uma urdidura inconsútil de partículas humanas e inumanas num domínio de fluxos nubícos e tangíveis, digitais e materiais: domínio extraterritorial que não é jamais nem dispositivo nem composição nem gradeamento nem diagramação; é uma inaglomeração aglomerada, sinédoque da monstruosidade de singularidades dessincronizadas, assincronizáveis, dilúvios heterogêneos e heteróclitos. Cidade é, no fundo, a zona epifânica da complexidade múltipla e simultânea.

Babelômnia é um nome sinédoquico de um evento babélico atravessando e performando a era da contemporaneidade, constituindo esta como um pleroma

difuso e confuso, de um ingente tecido esburacado de vazios infinitos alastrando-se em tempos de efervescência globalizacional, de interconexões planetárias entre multidões, de colisões incessantes, irreplegíveis e múltiplas entre átomos monádicos e hipermônadas ciclópicas, de conglomerações e confinamentos no inaglomerável. Babelômnia é o nome pleofágico da zona de inflamação e dos ermos virtuais constituintes das dimensões atômicas e monádicas do real contemporâneo. Forjamos esse nome artificial como uma máquina de abstração noética, um fármaco sintético de efeitos metafísicos, epistêmicos e hermenêuticos, que sobrevenha descerrando um vislumbre de uma outra *metacorese*. Extraído a fórceps, esse nome quimérico e antinatural desempenha uma função similar a de um *deus ex machina*, só que intervindo, abruptamente, para a revelação de uma outra metástase do metalugar. Confeccionar esse nome solicita uma enorme dosagem de artificialidade, pela monstruosidade fictícia do nome, e principalmente de se abandonar o pensamento a um processo vertiginoso de *exteomaquinação* – quer dizer, de ser abduzido pela superveniência dilacerante e trágica de potências maquinicas e epifânicas, passando, pois, a transitar nos entrelaçamentos impérvios dessas forças. O nome é estéril em matéria de apreender um estado de coisas real ou se firmar como forma de afiguração da realidade ou de mundo. Babelômnia é uma falha geológica que visa propiciar o acionamento de terremotos e erupções vulcânicas, movimentos e ações que insistam no desentranhamento e na parturição de um novo metalugar. Nome do inominável, Babelômnia é prótese provisória de um nome abscondito, o nome da confusão que atravessa o infinito pleromático, esse inaglomerável formado por forças anacoréticas e anacóricas, por profusões de territórios e fronteiras alojados numa zona litorânea que costeia a divisa entre oceanos e desertos – potências ciclogênicas de geração e potências aquerônticas de desertificação.

O nome Babelômnia é um vetor de aglomeração do inaglomerável, um artefato onomástico de transvirtuação e metaestabilização do pleroma contemporâneo. A prolepse havia servido de cognição antecipada e inevitavelmente confusa, desenhando um plano conceitual rudimentar da cidade. Com a parturição desse nome, uma ficção sígnica, tencionamos delinear uma metageometria fisiológica da cidade, esboçando-a como uma cápsula tecnodélica

de dimensões infinitas produzindo efeitos psicotrópicos no ser e gerando combustões ininterruptas no devir.

Babelômnia provém de uma onomatogênese ignota na qual se emplasma a complexidade do contemporâneo em suas múltiplas interfaces. *As coisas não conhecem seus nomes, elas nomeiam o Evento entre seus nomes: mas cindir o Nome de seus nomes é perscrutar o Nome.*²⁶³

²⁶³ Parafraçamos versos de dois poemas do poeta francês Serge Pey que dialogam entre si: *O nome do tomate* (traduzido por Alckmar Santos e publicado na plataforma literária online *Babel Matrix*) e um poema sem título de verso inicial *Eu tinha decidido* (traduzido por Márcio-André e publicado na edição 1 da revista online *Confraria do Vento*).

3. *Sýnkhysis*

E encheu-se a cidade de confusão...
(Καὶ ἐπλήσθη ἡ πόλις τῆς συγχύσεως...)
 Atos, 19:29

3.1 *Exúvias da díesis*

O útero está morto. O intervalo uterino que gera a absolutez deteriora-se, seu âmnio e cório infinitos, que serviam de invólucro vital para a gestação do pleroma de fundação diésica, rasgam-se, o líquido amniótico das fundações originárias vaza, as entranhas regurgitam abortos monstruosos e vorazes. A vetorização diésica – de onde irradiava a conversibilidade do uno em multiplicidade e da multiplicidade em uno – degenera, dissolve-se, declina-se, derrói-se, fragmenta-se. Com o declínio diésico desencadeiam-se colapsos generalizados incidindo sobre os fundamentos, os nexos causais, as estabilizações individuacionais, as conexões epistêmicas, as redomas cognitivas que envolviam os fenômenos, as redes conceituais de inteligibilidade, os umbrais da racionalidade, os véus axiomáticos dos princípios metafísicos, as decupagens formatadoras das representações e de seus conteúdos, o epicentro das adequações e transvirtuações veritativas, as plataformas observativas de projeções e enquadramentos subjetivos com suas correlatas possessões objetivas, as imediações e mediações constituintes do campo ontológico designado como real em sua efetuação e seus infinitos mundos e modos inexplorados... Nessa espiral vertiginosa de dissoluções, destroça-se o pleroma *aiônico* de interface cartesiana e entelêquia fáustica. A ruína da díese eventua-se com a desoriginação do intervalo uterino e a degradação dos pontos semiônicos, bem como suas interfaces matriciais. Agora os nódulos diésicos que compunham a configuração pleromática relativa ao *aeon cartesianus* são redefinidos e entrevistados como edemas, excrescências ou tumores de um continente de metas civilizatórias e colonizadoras do espírito moderno, marcados por uma racionalidade antropocêntrica, que é expressão de um humanismo onívoro devastador de mundos, movido por forças intrínsecas às configurações modernas de subjetivação ou por imperativos

extrínsecos, como acionamentos molares propugnadores de dominações territoriais e exploração econômica.

Com um novo dismantelamento pleromático, reboa no vasto império babélico da era contemporânea a notícia de uma outra morte do grande Pã, remodelada, dessa vez, como morte de Deus, um presságio que diagnostica a depleção, o exaurimento e a infertilização de componentes ontológicos cruciais da constituição pleromática metafísica, como transcendência, verdade, causalidade, consciência, obversão subjetividade-objetividade, princípio de razão suficiente, fundamento, origem... em suma, os elementos metafísicos que definirão o signo semiônico do absoluto como princípio de unicidade, suspensão e convergência entre o múltiplo, ponto cuja posição eterna finca a negatividade e a indeterminação como gênese arqueológica de onde procederiam os processos naturais e históricos de derivação das diferenças e seus nexos constituintes.

A zona epifânica do metalugar diésico, uma vez dismantelada, desmancha não somente a superfície e os preenchimentos do tecido noético e fenomênico, mas também desintegra e aniquila a *infinitude*, fonte semiônica do *abismo do nada em que todo ser se funde* e de onde desperta o *sentimento de que Deus mesmo está morto*²⁶⁴, se quisermos evocar aqui as palavras de Hegel. A morte de Deus, diagnosticada por Hegel décadas antes de Nietzsche, contudo, assinalava a ascensão da razão ao zênite da noosfera do absoluto que absorve e dissolve a realidade nos meandros imanentes da negatividade, zero metafísico da anulação entre ser e devir, Deus e Natureza, identidade e diferença, uno e múltiplo, equacionados nos giros dialéticos de um desdobramento amealhador e capitalizador – tomando como ponto de partida a suprema homogeneidade indeterminada – de alterações, sínteses e diversificações materiais e conscienciais... Ao contrário de Nietzsche, o sentimento da morte de Deus hegeliano não representa um cataclismo da cognição, e sim o apogeu da razão, a infusão no âmago humano de uma patologia sublime, dilaceradora e embriagante de se lançar às regiões abissais do nada e de lá emergir hiperpotenciada a reivindicar a herança divina de constituir a noite densa da consciência como herdade teofântica da manifestação do mundo da vida e dos constructos

²⁶⁴ Parafraseamos as palavras de Hegel que constam na conclusão de sua obra *Crença e saber*. Cf. a versão em castelhano: HEGEL, *Creer y saber*, p. 193.

conceituais produzindo e figurando o real segundo uma lógica constituída de um sistema vivo e mutável de representações, esquemas e princípios dialéticos ordenadores de inteligibilidades. A morte de Deus, pressentida por Hegel como autoimpulsão da consciência moderna em direção ao sol da verdade, anuncia o mistério da encarnação humana no complexo transcendental de uma razão divina cuja autonomia e mistério haviam sido desativados e dessacralizados. Esse acontecimento, pois, determina-se como a unificação hipostática do corpo imaterial da consciência à negatividade que dá origem e espírito ao ser e à natureza – ou, na alegoria de Goethe, como as núpcias da entelequia fáustica com o Eterno-feminino. Nesse sentido, o acontecimento da morte de Deus em Hegel não constitui outro evento, mas sim um intraevento – ou, reformulando de forma mais exata, indica uma ressonância tardia de uma eventuação que alcançara muito antes já a plenitude de suas forças no pensamento cartesiano, mas que Hegel reconfigura e refunda magistralmente, conduzindo-as à magnitude de uma hiperpotência sistêmica moldada para catalisar e entender a urdidura completa da história e da natureza.

A narrativa da morte de Deus em Nietzsche, contudo, é de natureza anti-hegeliana em grau máximo. O homem louco que anuncia o nefando e terrível *teocídio* desenha-se como sinal antecipado do colapso da maquinaria metafísica em redor da qual gravitou o mundo moderno em suas revoluções e giros transcendentais. A morte de Deus é o declínio da metafísica, da máquina conceitual de fundação e fundamentação do real consagrada pelo nome de Deus, do receptáculo imediato que suporta a consciência, suporte a partir do qual ela é configurada em moldes antropogênicos racionais e volitivos. A loucura do homem louco é prefiguradora do declínio da razão, da morte de Deus e da necessidade vital de superar a forma decrépita disto pelo que se definiu a potência humana através do *cogito*. Na visão nietzschiana, urge um novo *Evento* que dê fim à degenerescência da era moderna – pois já se instala em todos os âmbitos seu exaurimento, expandindo-se desertificações assoladoras pelas esferas da vida – e que dê ignição a uma era nova. O aforismo 125 de *A gaia ciência* assim narra o episódio:

O homem louco. – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus!

Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará esse sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. *Esse Evento monstruoso (Diess ungeheure Ereignis)* está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles cometeram! – Conta-se também no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternaum deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?”²⁶⁵

Se mesmo o raio e o trovão – cifras do abrupto – requerem tempo para provocar efeitos relampejantes e tonitruantes na realidade, também o teocídio perpetrado por esses humanos incôscios e insolentes, ainda arraigados em seus

²⁶⁵ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, 125, p. 137-138. Modificamos da tradução consultada apenas o sintagma *Esse acontecimento enorme* por *Esse monstruoso Evento*, conquanto seja, além de legítimo, oportuno traduzir assim o original *Diess ungeheure Ereigniss*.

decréptos princípios, exige um arco temporal demorado para seu florescimento e maturação. As exortações, as palavras do homem louco anunciam *esse monstruoso Evento* da morte de Deus. Assumimos a tradução de *Diess ungeheure Ereigniss* por *esse monstruoso Evento*, porque, o que está em jogo, não é apenas a enormidade e a gravidade do teocídio, mas, principalmente, seu aspecto horrífico, mórbido, tétrico – e, de fato, o vocábulo *ungeheuer* exprime tanto o sentido de *enorme* quanto o de *monstruoso*. Esse *Evento* possui uma natureza monstruosa, porquanto o teocídio seja um ato em si mesmo nefando, transgredindo e violando princípios, valores, tabus, restrições sagradas. Mas sua monstruosidade não se restringe ao ato, pois também as metamorfoses e transmutações advenientes são monstruosas. A primeira monstrosidade que se lança em cena é inserir a figura do louco como símbolo de uma lucidez capaz de transcender as fronteiras da razão. Seu desvario, movido a múltiplos questionamentos, incide sobre a multidão como um elemento anômalo, estranho, provocando risos, estranhamentos e perplexidades. Suas palavras caem sobre eles como um raio rompendo com a atmosfera da vida habitual, mas a multidão ignora os sentidos que elas carregam, seus signos são-lhes absolutamente indecifráveis. O louco é uma transmutação do humano, uma espécie de versão atualizada de Diógenes, o cínico. Em vez de buscar o humano – esse dispositivo antropogênico que responderia supostamente pela estatura essencial da natureza humana, tenha sido outrora essa busca de Diógenes irônica ou não – com a lanterna durante o dia, essa figura neodiogênica, forjada segundo o arquétipo do cínico antiplatônico, procura Deus, mesmo sabendo que está morto. Diógenes, cujo nome significa *o gerado de Zeus*²⁶⁶ (do deus relativo ao aberto dos céus e aos raios e trovões), é sucedido por aquele que porta a mensagem da morte de Deus – e, por essa razão, figura como um simulacro de apagamento, destruição e desconstrução de origens. O facho de luz desse simulacro neodiogênico – ou quiçá, pós-diogênico – soa como um desvario tremendo para a voz da razão universal que sobrepara aos espíritos anódinos dos contemporâneos ouvintes de tais anúncios. A geração contemporânea ouve, mas não compreende; será preciso esperar, pois, que gerações pósteras se debrucem sobre os signos desse presságio, a fim de desvendá-lo. Aos contemporâneos soa

²⁶⁶ Se levarmos em conta a etimologia do nome Diógenes a do nome do deus Dioniso (Διώνυσος = *o filho de Zeus*), esta confluência onomástica assinalaria ser esse novo Diógenes a encarnação da potência dionisíaca, superando, com a sua loucura, as medidas e limites racionais características da potência apolínea.

como um delírio, pois suas mentes ainda estão agrilhoadas num metalugar que jaz em putrefação, metalugar que se revestira do corpo onomástico de Deus. Muitos membros que integram a multidão riem das palavras do louco porque, como descrentes de Deus, consideram-nas vazias, como se evocar o nome de Deus, não significasse absolutamente nada. Às tonalidades epistêmicas e cognitivas da *ratio* de herança moderna, representada pelo ateísmo, as palavras da morte de Deus despontam como delírio, um artifício de absurdidade, e o homem que as proclama, portanto, um louco. A loucura, no entanto, representa um estágio ulterior de pensamento e forma de vida, prefiguração de uma metamorfose que rejeita por completo configurações antropogênicas e que abrirá o receptáculo corpóreo humano a criações e mutações de modalizações super-humanas, pós-humanas, inumanas... O *monstruoso Evento* do teocídio é, em primeiro plano, signo de uma radical *metacorese* do metalugar, mas, além disso, de metamorfoses e transsubstanciações do humano rumo a deveniências múltiplas e excêntricas, em negação da interface e da enteléquia antropogênicas que vigoraram anteriormente. Com o teocídio desdobra-se também um não menos tremendo antropocídio.

A loucura, portanto, está grávida de palavras que carregam uma eventuação teratogênica. Quer dizer, elas portam a eclosão eventiva de um metalugar, ainda inaudito e ignoto, que há de gerar multigenamente monstrosidades futuras. O aforismo de Nietzsche intercepta o raio e o trovão, mas carece de tempo de maturação do porvir para dimensionar a monstruosidade eventiva em seu pleno fulgor. A missão de desentranhar da narrativa nietzschiana – de contornos e matizes intertextuais com a anedota de Diógenes – a chave do seu enigma requer que a esfolemos, retraçando a genealogia desse teocídio com a lenda da morte do grande Pã.

A narrativa da morte de Deus, instalada no coração da gênese do contemporâneo, está incubada de um evento devastador e seminal. Na sentença *Deus está morto* ressoa o ditame *o grande Pã está morto*. Se este episódio havia prefigurado o excídio da *khôra*, aquele pressagiaria o declínio da díese. A morte de Deus ecoa a morte de Pã após quase a passagem de dois milênios. Entre ambos os textos impera uma intertextualidade latente, inconsciente dos seus nexos, correlações e distanciamentos. Pela ótica dessa intertextualidade virtual, o corpo putrefato de Deus figura como um efeito somático do corpo ausente de Pã. A

substância do presságio da morte carecia de corpo e, com isso, o fedor de putrefação jamais poderia ser sentido. Com a morte de Pã, o que fenecia de forma volátil e invisível era a unidade e a convergência pleromática constituída no metalugar *khórico* entre ser e devir. O piloto, mestre na arte da navegação, o egípcio Thamous, fora compelido por uma voz *exaiphnética* a transmitir a mensagem da morte do grande Pã. Ao contrário da narrativa de Plutarco, em Nietzsche a menção à navegação – princípio cibernético de governo e condução do mundo e da vida – relaciona-se com Deus, quando a turba, após ouvir que o homem louco busca Deus, começa a ridicularizá-lo perguntando se Deus teria embarcado num navio. A menção, na narrativa de Nietzsche, à navegação não é nem um pouco ocasional, já que as imagens mais contundentes com que se pincela o teocídio tecem um jogo de imagens indicando que, com o apagamento do horizonte e o desatamento da Terra ao sol, o mundo semelha a um navio à deriva no meio de um oceano infinito, privado de bússolas ontológicas ou quaisquer referências inteligíveis, durante uma procela interminável, com a aniquilação dos princípios e fundamentos da metafísica.

Apesar da morte Pã, o tecido pleromático, na época do seu anúncio, ainda estava em vigência. Relido à luz das eventuações do metalugar e à luz da narrativa nietzschiana, a ausência do cadáver de Pã na narrativa plutarquiana apontaria que a porvindoura teofagia cristã devoraria a *khôra* com seu aparato teológico, incorporando-a à substância eterna e incorpórea da mente divina. Essa devoração envolve mais continuidades que rompimentos, de modo que não constitui uma ruptura em nível *aiônico*. No entanto, com a eventuação da díese realiza-se uma outra teofagia, de natureza absolutamente diversa da primeira. Dessa vez é o metalugar diésico que assume o nome de Deus como sua interface no *fundamentum inconcussum* do sujeito, de modo que o signo metafísico do nome de Deus funciona como expressão diésica do absoluto enquanto fonte e origem dos princípios e dos processos ontológicos de constituição da subjetividade e da natureza.

O teocídio nietzschiano é, nesse sentido, uma vedação absoluta da teofagia. A obstrução ao signo divino como suporte onomástico da eventuação futura clarifica-se na exposição do cadáver de Deus. Com a interrupção da teofagia, a dimensão processual de fabricação do *cogito* é desmembrada, de modo

que subsequentes movimentos antropofágicos, em nível ontológico, seriam impossíveis. Em Nietzsche a devoração que aponta para a eventuação do porvir pressagia-se sob a forma de uma demonofagia: o ato de ingerir e consumir forças demoníacas é a potência que há de metamorfosear os andrajos fisiológicos da natureza humana em hiperpotência anantrópica de transmutação da forma de vida humana em interface da eventuação monstruosa. O pórtico do instante do eterno retorno enfim se plenifica e se consoma no gesto demonofágico da figura inumana que devora a demoníaca serpente, em cujo sorriso redesenha-se o horizonte e em cujas risadas se abre o abismo de onde eclode a vida.²⁶⁷ Ao corpo putrefato d'*Aquele que é* sucede o espírito daquele que devém em miríades de metamorfoses autopoéticas.

A voz de centenas de bilhões de signos é a que narrará a eventuação futura. Em Plutarco, Thamous simultaneamente simbolizava o navegador egípcio que tem como missão anunciar a morte do grande Pã e repercutia divindade egípcia homônima, equivalente a Amon, a quem Platão atribui no mito do surgimento da escrita, presente no *Fedro*²⁶⁸, a designação de pai do λόγος e a quem Theut, deus das artes e das fabricações técnicas, amiúde identificado com Hermes, oferece a invenção do fármaco da escrita. Esse Thamous, assim, constitui uma fusão entre a figura cibernética que navega pelas dimensões fronteiriças do mundo, conhecendo as vias marítimas e oceânicas do pleroma cósmico, e a figura logográfica de síntese das potências da linguagem com as da escrita, sinergia que dá à luz a possibilidade de emergência da metafísica, pela expansão exponencial

²⁶⁷ Referimo-nos aqui à passagem do capítulo *Da visão e do enigma*: “E quem é aquele que um dia deve vir? Quem é esse pastor, e essa serpente que se introduziu em sua garganta? Quem é o homem, em cuja garganta se atravessará assim o mais negro e mais pesado que existe no mundo? O pastor, porém, começou a morder como o meu grito lhe aconselhara: deu fortes dentadas! E cuspiu para longe de si a cabeça da serpente, e ergueu-se de um salto! Já não era homem nem pastor: transformado, transfigurado, *ria!* Nunca homem algum na terra riu como ele! Ó, meus irmãos! Ouvi um rir que não era um rir humano, e agora me devora uma sede, uma ânsia que nunca se aplacará. Devora-me a ânsia daquele rir.” (cf. NIETZSCHE, *Assim falava Zarathustra*, III, p. 206)

²⁶⁸ Cf. PLATÃO, *Fedro*, 274c-275b, pp.181-183. Conforme dissemos antes, no mito narrado por Sócrates, Theut, um ser definido pelo mesmo como um *dáimon*, além de descobrir os números, a geometria, a astronomia e jogos diversos, inventa a *escrita*. Nesse período, o faraó que governava sobre o reino egípcio era o próprio deus Thamous, também chamado de Amon. Theut, comparando diante do faraó, apresenta-lhe a escrita como fármaco para o esquecimento e a ignorância. Contudo, Thamous, que é o pai do λόγος (a linguagem, a razão, a potência discursiva do pensamento...), retruca-lhe dizendo que essa invenção que parece ser o remédio, na verdade, consistiria num grande veneno para a memória e para o saber, pois doravante os homens passariam a delegar à escrita o exercício da memorização e do pensamento. Para uma fértil interpretação do mito, vide: DERRIDA, *A farmácia de Platão*.

provocada pela escrita sobre a potência da linguagem, redefinindo o genoma da linguagem segundo uma potência hermenêutica que, plasmando a linguagem com traços gráficos, redobra e pluraliza seu arsenal sígnico, além de fixar a linguagem como um campo de significações capaz de fabricar princípios e conceitos que sirvam de conduítes para captar e criar realidades noéticas e epistêmicas. O gesto cosmopoético de confeccionar a metafísica – e, portanto, o tecido pleromático que abrange o real – dimana dessa logografia hermética que converge na figura de Thamous. Ao percorrer os mares e territórios, essa potência arrefece. De súbito lhe vem a missão de anunciar a morte do grande Pã. O grande Pã equivale a uma *megaepiderme pantográfica* metafísica que cinge e abarca o pleroma cósmico e ontológico do real, como se fosse a expressão mítica e visível do domínio *khórico*. A megaepiderme é a pele *khórica* funcionando como invólucro e tegumento metafísico do mundo. A morte de Pã aponta para o desmanche do tecido pleromático. A potência que impulsionou à realização de sua tecedura é a mesma a quem cabe repercutir a nova de sua falência. Thamous representa a potência hermética que dá origem à hiperpotência logográfica da metafísica, mas por fim é quem deve anunciar a desfiadura inexorável do metalugar *khórico*, após explorar à exaustão seus domínios. Os genitores de Pã – a megaepiderme pantográfica que cobre o cosmos – são: a figura paterna de Hermes (a quem se vincula Thamous); e a materna de Penélope, arquétipo mítico do poder feminino de tecer e destecer o destino – mortal, pois, que personifica a potência da *môira*, fiandeira da cadeia dos eventos –, moldando, desta forma, a configuração da realidade. Penélope, *a tecelã que costura com o olhar*, simbolizava no texto de Plutarco a potência platônica de constelar no domínio sideral da *khôra* a tessitura das ideias como imagem metafísica do mundo sensível, possibilitando a grafia de composições cósmicas do devir e a definição de cartografias que permitissem sua exploração. *O olho de Penélope é a dobra na qual se personifica a íris da visão noética platônica*²⁶⁹ capaz de transcender os fenômenos, extasiando-se na epifania da

²⁶⁹ Essa aproximação entre a visão tecelã de Penélope e a íris do olhar filosófico é ensejada pela interpretação de que o mito da morte do grande Pã constitua uma lenda de fundo filosófico. Vale lembrar que no *Teeteto* (155c-d, p. 212), Platão escreverá, dando voz ao personagem Sócrates, que a paixão ou emoção (*πάθος*) do filósofo é o *espanto* ou *admiração* (*θαῦμα*) – e que por isso os que alegaram que Íris (a deusa que, na figura de um *dáimon*, cumpre a função de mensageira, assim como Hermes) seria filha de Thaumás (o deus que personifica o espanto). Essa genealogia Thaumás > Íris é uma alegoria para a concepção de que o espanto é causa passional da filosofia, pois é a emoção específica que dá origem à visão filosófica. Essa íris platônica transita, indo e vindo, pelas dimensões do sensível e do inteligível, desdobrando a realidade em apreensão

matriz do ser. Atravessada pela potência gráfica de tecedura de mundos e modulagem de realidades, Penélope traduz-se como a genitora da megaepiderme pantográfica. Ela é o poder de geração pleromática, mas também figura como a potência de destecedura do tecido que outrora ela mesma tecia. Hermes e Penélope se cruzam como princípios geneárquicos de criação pleromática, sinergia que combina a potência logográfica relativa ao espectro hermético e a potência ideotessitural relativa ao espectro penelópico. Enquanto o primeiro é a força de transmutação da linguagem em geração de signos prenhes da declinação do pensamento rumo aos giros metafísicos, a segunda aponta para a força irruptiva do instante no qual a tessitura do plano das ideias se configura e assoma diante da íris noética que rapta e translada o pensamento à epifania do real. Nessa sinergia plasmam-se efigies eventivas; mas, chegada a hora do seu esgotamento, navegados todos os seus mares e trilhados seus territórios, enfim se dissolvem.

Fisionomia odisseica de origens egípcias, Thamous personifica a figura quimérica em que remotamente se espelha o louco neodiológico anunciador da morte de Deus. Ambos são imagens arquetípicas de potências logográficas reconfiguradas para implodir o tecido pleromático que suas potências, entretanto, outrora haviam plasmado. Se Thamous antes era o progenitor da potência logográfica através da qual o pleroma havia sido fabricado, agora encarna o navegador que explorou por completo seus recantos e territórios, exaurindo o manancial de suas virtualidades e potências, nada mais restando-lhe de inaudito e inacessível. Forjando um paralelo com isso, a loucura do homem que anuncia a morte de Deus corresponde à lucidez tardia de um *cogito* que, atravessando a longa noite da teofagia diésica, finalmente desponta alucinado com sua metamorfose demonofágica. Esse excêntrico *cogito* que emerge das forças corpóreas e pulsionais, cheio de furor e transtornado, é expressão de sua própria negação e dilaceração, um *cogito* que se descogita e se desconecta do seu epicentro fantasmático e dos solos de suas cogitações e cognições, *cogito* esquizogênico que, gerando alterações e desagregações em si mesmo, é a imagem

intelectiva de desvelamento do real na plenitude do ser e no êxtase noético com a verdade. A palavra íris, como vem a calhar, provém da raiz indo-europeia *wi, *dobrar* (cf. BRANDÃO, *Dicionário mítico-etimológico*, p. 359). Deste modo, repousa sobre a íris da visão filosófica a potência de dobrar e desdobrar a complexidade da natureza e do devir (sendo a complexidade uma infinitude de dobras) em epifania desveladora da inteligibilidade que potencia o pensamento a mergulhar além do véu dos fenômenos banhando-se na luz da verdade.

inicial da incógnita espectral da eventuação prenunciada. A loucura é a incógnita dilaceradora do *cogito*, a anomalia que nele imprime a efígie da confusão eventiva. Atravessando as zonas limítrofes, explorando e transgredindo suas fronteiras oceânicas, ele retorna transsubstanciado em proscênio portador da mensagem terrível de que o *cogito* e a plataforma divina foram absolutamente esgotados e de que é absolutamente urgente reforçar interfaces propícias para abrigar e suportar a eventuação porvindoura.

O nome de Deus designa a megaepiderme pleromática com que a metafísica habituou-se a cobrir a díese. Esfacelada essa pele, o mundo sucumbe à errância indefinível de vagar por mares desérticos de horizontes apagados, quando então a terra desatou-se do sol e já não vigoram mais direcionamentos pelos quais se defina e se enforme o real. As forças ciclogênicas e oceânicas do devir foram drenadas, o horizonte transcendental do absoluto anulado, a chama solar da ignição da apocatástase diésica enfim se extinguiu. A megaepiderme se desfaz, e agora o real erra sem rumo através do nada infinito sentindo na pele o álgido sopro do vácuo. Deus está morto, e o corpo pleromático que ele cobria encontra-se exposto aos turbilhões do nada. A putrefação divina assola a vida, o ruído dos coveiros provoca um pavor estertorante, dissemina-se uma irrefreável confusão metafísica.

Subjaz ao nome de Deus a megaepiderme pantográfica que serve de invólucro ao absoluto infinito, de onde emergem eternidade e origem, fundamentos metafísicos. Corpo do absoluto, a megaepiderme urdiu-se na metafísica como textura logográfica ideotessitural – que envolve e constitui a realidade por inteiro e seus nexos imprescindíveis e contingentes – produzida pela máquina tipográfica da subjetividade monádica. Na narrativa de Nietzsche, enquanto a urdidura pléxica do real desmorona, os seres humanos permanecem em estado profundo de ignorância em relação ao desenrolar eventivo dos tempos. A paixão furiosa do louco contrapõe-se à letargia do vulgo. O vulgo aglomera-se no mercado – símbolo que sutilmente alude à ágora como coração político da cidade e evoca a zona de transação comercial e monetária como atividade principal da vida humana na fase de dominação plena do capital, em que o mundo mesmo torna-se sinônimo do mercado global. Se o louco anuncia no mercado é porque o mundo contemporâneo, marcado há séculos pelo processo crescente de

globalização, gira em torno do capital e do Estado. Em Plutarco, o anúncio de Thamou chegou ao centro da terra, Roma, cidade-império, sinédoque de emolduração do próprio mundo antigo. Em lugar de Roma agora temos o mercado; em lugar da vastidão do império romano, temos o globo terrestre. Os gritos de lamentação dos latinos são substituídos pelo sentimento de desprezo e zombaria da parte dos conterrâneos. Mas acomete-lhe por fim um espanto fúnebre, um silêncio mortal. Se os eruditos de outrora escrutinaram os nexos genealógicos do *evento*, conjecturando a genealogia de Pã, os eruditos da contemporaneidade demorarão gerações para tecer arqueologias e genealogias da morte de Deus, lançando hipóteses que perscrutem a eventuação teratogênica pela qual o mundo singra, com a ruptura diortótica da verdade, a decomposição semiônica do constructo metafísico, a deterioração da transvirtuação instauradora e restauradora da inteligibilidade no âmbito fenomênico... A deciptação dos presságios do declínio da díese exigirá gerações e gerações de pensadores debruçando-se sobre seus signos.

Com a eventuação teratogênica, o niilismo alça-se ao zênite, legando ao mundo um rastro de nada e vazios pelo despedaçamento da díese. *Onda após onda... tudo avança rumo à aniquilação (Vernichtung).*²⁷⁰ Décênios antes de Nietzsche, com a palavra *Vernichtung* Mefistófeles prefigurava o nada aniquilador desse declínio da díese e, além disso, a queda do espírito fáustico a quem Goethe designou, pela boca do espírito da terra, como *Übermensch*. Lá no *Fausto* a morte de Deus já se instalava com o falecimento de Filemon e Báucis, personagens extraídos das *Metamorfoses*, e a carbonização da tília pelo maquinário de Fausto, árvore símbolo do próprio casal que personifica, desde a obra de Ovídio, a hospitalidade humana para com os deuses, pois, em tempos de *hýbris* contra os deuses, o casal, apesar de condições de vida miseráveis, abrigou Zeus e Hermes, deuses do raio e da linguagem, respectivamente, sendo agraciados com a transformação de seu lar em templo e de seus corpos em tília e carvalho²⁷¹. No *Fausto*, portanto, o fenecimento do casal representava a aniquilação do último abrigo da terra aos deuses. A morte de Deus, esse outro declínio de Pã, reverbera na carbonização da tília como erradicação do último refúgio dos deuses. Em

²⁷⁰ Contraímos dois versos do Fausto (em tradução livre): “*Wog’ auf Woge, schaeumend wild, [...] / Und auf Vernichtung laeuft’s hinaus.*” (GOETHE, *Faust*, vv. 11.084 ; 11.550, pp. 324 ; 334)

²⁷¹ Cf. OVÍDIO, *Metamorfoses*, Livro VIII, vv. 611-724, pp. 457-463.

Hölderlin o pressentimento deste evento assumirá a face da fuga dos deuses, de alguma forma dialogando através dos séculos com o declínio dos deuses no pensamento epicurista.

Reverberações contemporâneas e arcaicas do ocaso divino afluem para o teocídio em Nietzsche e lá tudo se consoma num excruciante exício que aniquila por inteiro a zona epifânica da megaepiderme pantográfica, pela qual o real se configurava na ideotessitura do *cogito*, e veda a teofagia arqueofântica de forjar pontos originários como interfaces da díese. Essa sequência que atravessa Hegel, Hölderlin, Goethe e chega a Nietzsche desenrola-se como uma cadeia espiral de desligamentos e desmoraamentos das origens, de rompimentos com as ligaduras dos séculos. Que é o século, *sub specie aeternitatis*, senão ligaduras epocais conectando-se por gerações? Se a ligadura dos séculos até então haviam constituído *eventivas* conexões inteligíveis, agora, com o esfacelamento pleromático, ectopias avassaladoras e efrações atrozes se proliferarão pelo corpo infinito do real.

As múltiplas ectopias e efrações do tegumento significarão os sintomas iniciais do declínio da díese. Gradativamente a megaepiderme, deteriorando-se, é abandonada pela *metacorética* monstruosidade como se fosse uma carcaça estéril, um exoesqueleto vazio... Esse arcabouço pleromático expelido não corresponde apenas à interface multígena da realidade, com toda a sorte de diferenças, mudanças e individuações, a *natura naturata*; o arcabouço pleromático designa também a urdidura multimodal, a congruidade semiônica que traça os infinitos agenciamentos e conexões, a *natura naturante*. Uma protoimagem desse exoesqueleto metafísico, em pleno funcionamento, aparece na *Fenomenologia do Espírito* como *mundo invertido*²⁷², dimensão ontológica em que o fenômeno é

²⁷² “[157] Através desse princípio, o primeiro suprassensível, o reino tranquilo das leis, a cópia imediata do mundo percebido, transmuda-se em seu contrário. [...] Esse segundo mundo suprassensível é dessa maneira um *mundo invertido* [*die verkehrte Welt*]; e, na verdade, enquanto um lado já estava presente no primeiro mundo suprassensível, é o inverso desse primeiro. Com isso o interior está completo como fenômeno. Pois o primeiro mundo suprassensível era apenas a elevação imediata do mundo percebido ao elemento universal; tinha seu modelo nesse mundo percebido, que ainda retinha para-si o princípio da mudança e da alteração. O primeiro reino das leis carecia desse princípio, mas agora o adquire como *mundo invertido*. [...]”

[160] Assim, o mundo suprassensível, que é o mundo invertido, tem, ao mesmo tempo, o outro mundo ultrapassado, e dentro de si mesmo: é para si o invertido, isto é, o invertido de si mesmo; é ele mesmo e seu oposto numa unidade. Só assim ele é a diferença como interior, ou como diferença em si mesma, ou como infinitude.” (HEGEL, *Fenomenologia do espírito – volume I*, p. 111-112 ; 114)

preenchido pelo conteúdo do suprassensível que lhe é homônimo, nada obstante, inoculando nele o absoluto heterônimo, proliferador das diferenças. Com as degenerações, ectopias e efrações contemporâneas espalhando-se pelo corpo infinito do real, o mundo invertido que blindava o originário implode e estilhaça-se, sendo seus fragmentos epidérmicos revertidos, cada qual, em multiversos heterogêneos roteadores de processos contínuos de hiperdiferenciação infinita das singularidades e das virtualidades contingentes. A megaepiderme pulveriza-se num inconsútil campo de metástases em que a multiplicação estocástica e a fragmentação infinita tornam-se os princípios de singularização descontínua dos devenientes, constituindo-os como forças múltiplas de uma infinitude hiperdiferencial unívora – que, por sua própria natureza anômala, devora, pois, quaisquer unidades e unicidades, determinações e negatividades, pontos semiônicos e interstícios diésicos. Sofrendo o golpe mortal do teocídio, o mundo invertido reverte-se em eversão brutal que dilacera e esquarteja o pleroma, eliminando a pele vazia da diferença infinita e fragmentada. Agora gasta e vazia, a pele do divino é onde mundo havia sido incubado há eras no domínio ortográfico do constructo ideativo do ser, sob a égide da *khôra*, e hibernara nas transvirtuações perpetradas pela congruidade intermonádica do devir, sob a égide da díese.

No pensamento hegeliano, a megaepiderme plenificara-se com a inoculação do absoluto no fenomênico, transformando tudo em epigênese do Espírito e da noite densa da consciência. Com essa inoculação, o Espírito convertera-se em processo logográfico de inscrição do real no racional, instaurando a ideotessitura entre ser e devir como a ideia, síntese do infinito e do finito. Esse traço ideotessitural é que obstava o real de se coagular numa massa homogênea e morta, e era o que infundia vida e expressão racional nos corpos, movimentos e mudanças. Com a insuflação da negatividade e da subjetividade, as diferenciações e identidades constituíam uma trama autoprodutiva que conferia à epiderme dos fenômenos a diáfana pele da idealidade que os transformava em manifestações do inteligível e os fazia convergir à originariedade absoluta. Na *Dissertação filosófica sobre as órbitas dos planetas*, Hegel escrevera que a potência da *mens* (palavra latina pela qual ele mesmo traduz *Geist*, *Espírito* cujo espectro reveste o Absoluto) incide sobre a matéria porquanto a forma da

subjetividade é a única noção capaz de transladar o fenômeno para o campo da inteligibilidade. A matéria deve ser suprassumida no Espírito, o fenômeno deve ser suspenso pelos fios invisíveis do Absoluto. Essa inserção constituirá, num acontecimento puro e eterno da *Aufhebung*, a ignição metageométrica da *natura naturata* em megaepiderme logográfica²⁷³. Aqui enfim se consumira a transvirtuação das singularidades à zona epifânica de visibilidade, de caráter então ideotessitural. A pele e o núcleo fundiam-se na fenda entre o infinito e o finito instalado na ideia. A ideia era, no pensamento hegeliano, a nova interface divina, em estágio pleno e final, haurida do útero diésico. Do interstício metafísico a ideia despontava como abrupta desabrupção que confecciona o inteligível enquanto epiderme de que se revestia o fenômeno (e sob a qual se estruturava seu conteúdo diferencial) e a lógica sistêmica como megapiderme ontoteleológica que recobria (e retroativamente de onde se desdobrava) a natureza e a história. Em Hegel a ideia emergia como força de abrupção do absoluto nas bordas siderais do ser e nas dobras ciclogênicas do devir, conferindo à *natura naturata* traços e disposições inteligíveis. Submetido à inversão ontológica, o negativo da imagem do mundo identificava-se com o abismo da negatividade. O mundo invertido devinha, assim, em espelho negro do absoluto: sua face reflexiva reenviava à consciência a imagem eclética da multiplicidade viva do mundo, enquanto que sua face elusiva atravessava as superfícies, penetrando no núcleo metafísico dos fenômenos e ali inserindo caracteres e conexões ideativas. Nesse espelho é que se desenhava a abrupção do abrupto fantasmagórico do absoluto – não a abrupção paradoxal, mas uma clonagem desta, só que numa versão metamórfica, transvirtuada à luz do inteligível. O absoluto vigorava na suspensão que confeccionava a origem em anulação da abrupção, forjando nos interstícios entre ser e nada um abrupto

²⁷³ “Se a matéria for assim concebida como um espaço cheio, ela está privada de forma, e o espaço e a matéria não são outra coisa que uma noção abstrata da objetividade. Para ser inteligível uma noção física e real da matéria, ela deve ser posta sob forma de subjetividade. [...] para entender a matéria real, deve-se acrescentar à noção abstrata de espaço a forma contrária ou da subjetividade, a qual, com uma palavra mais latina, chamaremos *mente* (*mens*, *espírito*), e se colocada em relação ao espaço, chamaremos *ponto*. Desse modo, o ponto, ou ainda o tempo que é o ponto sob a forma da diferença a si, constitui com o espaço os elementos da matéria, que na verdade não é composta por eles, mas é seu princípio. [...] O *espírito/mente* (*mens*), que é uma das potências que se produz a si mesmo, ao fazer a abstração do espaço, é o tempo; mas, enquanto põe essa produção de si em relação ao espaço, constitui a linha. A linha, portanto, é o *espírito/mente* (*mens*) produzindo-se a si mesmo, mas sob a forma subjetiva, e está recluso em si, mas toma sua forma perfeita e natural passando em seu contrário, ou seja, pelo espaço e constituindo o plano, e por não colocarmos nenhuma outra diferença senão a do espírito/mente (*mens*) e a da extensão [...]” (HEGEL, *As órbitas dos planetas*, p. 83-87)

abstrato e onívoco, oceano de negatividade cujas profundidades abissais absorviam e gestavam o real e suas virtualidades. Essa abrupta geração do Absoluto erigia-se no horizonte de desabrupção do binômio uno e múltiplo, em que ser e nada eram infinitamente condensados num ponto sem espaço ou tempo, signo arqueológico haurido do útero diésico.

Com o declínio da díese, o Absoluto dissolve-se, o mundo invertido everte-se, o globo terrestre transmuta-se em caos geomórfico vagando pelas trevas do infinito. Ao apogeu do absoluto imediatamente sucede sua dilaceração aniquilante. Forças degenerativas inextrincáveis principiaram ectopias que desarranjarão as disposições dos órgãos pleromáticos; efrações que rompirão a epiderme ideotessitural; decepamentos que arrancarão membros semiônicos; metástases que conduzirão à falência generalizada o útero diésico. Intuição lapidar que tenciona traduzir em linguagem genealógica o declínio da díese, a morte de Deus em Nietzsche consiste na reverberação da eversão do mundo invertido de Hegel – dissolvência do Absoluto que deflagra a desestruturação caótica da zona epifânica do real. Com a eversão, a megaepiderme pantográfica e o pleroma metafísico do mundo desfazem-se.

O útero da díese, então, é abandonado como uma pele seca, corroída, desgastada. A fase seminal da eventuação teratogênica semelha, então, à eliminação das exúvias, quando um animal, em especial os artrópodes e as serpentes, expele seu exoesqueleto ou pele deteriorada. Se o pleroma figurava na *khôra* platônica como um animal holográfico – a composição zoomórfica da totalidade e da plenitude do mundo sensível –, o vivente que excreta a díese como um exoesqueleto putrefato retira-se dela como uma monstruosidade caomórfica de dimensões infinitas. Esse monstro rompe a megaepiderme pantográfica, sua disformidade incomensurável é ainda o signo de uma eventuação nua, sem efígie, privada de signos fisionômicos. Nesse estágio seminal de eclosão esfolada, a eventuação é uma transcendental monstuação caótica, desdobrando-se em seu corpo anômico de massa amórfica.

As exúvias da díese são formadas de uma série de declínios e degenerescências eventivas. Dentre esses eventos, a tessitura ideativa do conglomerado monádico, que formava forças singularizantes e diferenciações perceptivas, é destruída. A morte de Deus representa a aniquilação do infinito

átomo divino da eternidade, e, com isso, dá-se a falência da congruidade que outrora este átomo absoluto executava. As conexões e ligaduras monádicas se desfazem, convergências e divergências não mais se distinguem, as virtualidades de infinitos mundos se fundem e confundem. A congruidade divina constituía-se como zona elíptica de interceptação pleromática entre as infinitas mônadas. Mas, com a ruína da congruidade, a zona epifânica da visibilidade se obscurece, as coordenações, arranjos e composições se perdem. A interface monstruosa dessa eventuação que deixa a díese renderiza uma confusão intermonádica: infinitos mundos e singularidades se embaralham, se geram, se devoram, minando origens, desertificando cadeias de identidades, corroendo individualizações, tornando inaglomeráveis os mínimos átomos monádicos.

A monstrosidade caomórfica é visualizada, em primeiro plano, como eversão do mundo invertido, negação brutal da ideotessitura revestidora de inteligibilidade. Essa eversão decorre de uma disglomeração transcendental que obstrui toda e qualquer transvirtuação, que de imediato esfacela a unicidade e dizima a conversibilidade do uno em multiplicidade, do múltiplo em unidade. A conglomeração monádica é uma das camadas da megaepiderme pantográfica expelidas. Nessa disglomeração, a congruidade divina agenciadora dos átomos monádicos, orquestrando-os como notas diferenciais ou células polifônicas compondo metafisicamente o arranjo cósmico do real, implode. Os átomos se dispersam no vazio desintegrando o real numa infinitude de mundos fragmentados e incongruentes. Em vez do conglomerado, um *disglomerado* terrível se avoluma. Em vez do ponto semiônico da congruidade tecendo o horizonte epidérmico de visualização cognoscível, o vórtice da *exgruência* aniquila o inteligível em suas gradações possíveis, triturando até mesmo seus vestígios infinitesimais.

Pela congruidade o real se produzira segundo processos multimodais de diortose. Através disso a que designaríamos *exgruência* teríamos então uma ruptura geral da transvirtuação. O neologismo extremamente artificial *exgruência* é cunhado com a intenção de precisamente se referir ao esfacelamento dos múltiplos planos e níveis da transvirtuação diésica. As exúvias da díese assinalam que o *evento diésico* enfim alcançou o grau máximo de dissolução. A produção diortótica da verdade também desmorona com a dissolvência da esfera noética da subjetividade e de todo seu aparato epistêmico. A díese, assim, perde sua energia

eventiva, da mesma forma como seus processos transvirtuativos falham na composição de revestimentos cognitivos e de preenchimentos noemáticos. A congruidade que vigorou e grassou até então cede lugar à *exgruência*. Se *congruência* e *congruidade* são vocábulos provenientes do verbo *congruere* (*reunir, ajuntar, conformar, convir...*), com *exgruência* tencionamos apontar para o que o esfacelamento dessa cômgrua composição significa, também, um resgate daquilo que a congruência e a congruidade suplantaram, a saber, a destruição e a ruína como solo originário de onde emergiram. *Congruere* provém do verbo perdido **gruere*, que significaria *cair, desmoronar, ruir*. A congruidade seria, portanto, um expediente composicional de coligir inúmeras forças e convergi-las para suprimir a *gruência* precedente a qualquer elemento ou estágio originário. A *gruência* é a ruína preteroriginária apagada pelas energias e processos produtivos que sedimentam acúmulos construtivos de infinitas espécies. *Exgruência* significa, então, a destruição e a desconstrução dos sedimentos congruentes, a erosão das convergências civilizatórias, técnicas, metafísicas, epistêmicas... que instituem, alicerçam e fabricam origens, princípios, fundamentos e fundações... Em razão disso, a metafísica revela-se, por natureza, a mais impetuosa urdidura de congruências ideativas, as quais obsedam em conjunto, ainda que instintivamente, o apagamento das ruínas imemoriais, a reversão de sua destrutividade inexorável, a planificação dos seus relevos e contornos, o recalque dos seus mistérios e enigmas, a suplantação do seu abismo infinito. A congruidade se estabelece pela *congruência*, quer dizer, por um esquema construtivo erigido com base na convergência de forças que atuam na supressão, ainda que jamais total, da destruição ciclogênica, fixando e executando um campo sígnico e concreto de vigências metaestáveis de duração transgeracional e até mesmo milenar. Assim, a *exgruência* se especificaria como um gesto destrutivo e desconstrutivo de retorno ao irretornável, de se transladar à voragem anárquica anterior às origens e vigências mais remotas, em direção àquilo que tanto a *khôra* quanto à *díese* aterraram e *cosmoformaram*. A verdade, no contemporâneo, tem a forma metamórfica das heterografias da *exgruência*.

A *exgruência*, contudo, não equivaleria ao mesmo que um retorno à *gruência* primígena e imemorial, obívio irretornável. A *exgruência* compõe-se de golpes, desfiações, rompimentos... com tudo aquilo que consolidou a esfera

geodésica do ser e do devir. O retorno à monstrosidade caomórfica é uma prótese de retornamentos, um artifício que dissimula as epidermes geomórficas do real simulando regressos fatalmente propulsores por estilhaços e plataformas de forças convergentes. O retorno ao irretornável é uma réplica *exgruente* da *gruência* virtual – réplica, portanto, não da *ruína aoriginária* (a *gruência* imemorial), mas replicação fantasma da arruição que assombra a congruência. A *exgruência* é uma sinergia criativa de derruimentos, que se propaga esfacelando mundos e gerando ruínas, em profusão de forças e energias ciclópicas de simultaneação das diferenças, divergências e incongruências.

A época pós-metafísica é um estágio avançado de uma eventuação teratogênica marcada pela *exgruência onívora*. O arruinamento das construções metafísicas, epistêmicas, holográficas, geodésicas anula a congruidade semiônica, mas não erradica congruências virtuais e fáticas fabricando superfícies cósmicas. A *exgruência* passa a se instalar na ponta e no núcleo da dinâmica eventiva, guiando e açodando, com a implantação de intrínsecas desordenações, as coordenadas produtivas das convergências e congruências. A *exgruência* convulsiona provocando tempestades e turbulências na superfície geodésica que serve de invólucro e infraestrutura ao complexo caomórfico e tecnodélico do globo terrestre que vaga num vazio infinito. As miríades de formas tecnológicas, longe de orquestrarem e difundirem mais ordenações, desencadeiam e agravam desordens, hibridações, clivagens, mixagens, segregações, fissões, divisões, confusões, fusões... A *exgruência* conflagra selvaticamente uma difusão babélica pelo real.

Essa eventuação começa com as exúvias da díese. A palavra *exúvias* é propícia para expressar isso que sucede ao declínio do intervalo uterial. Reportando-nos à *Eneida* de Virgílio, o vocábulo latino *exuviae* aparece em duas passagens, ambas em referência ao equipamento bélico de Aquiles, isto é, sua armadura e armas.

Quão diferente, ai de mim, era então do outro Heitor que eu
[corria
sempre a encontrar, quando entrava vestido *com as exúvias* de
[Aquiles [...].
(*Ei mihi, qualis erat, quantum mutatus ab illo*

*Hectore qui redit exuuias indutus Achilli.)*²⁷⁴

Desde o portal do vestíbulo Pirro exultante campeava,
Resplandecente com o brilho invulgar de sua bela armadura,
Do mesmo modo que à luz aparece do dia uma cobra,
De ervas daninhas nutrida no inverno debaixo da terra,
E agora, com novas exúvias mudadas, já livre do frio enervante
[...].

*(Vestibulum ante ipsum primoque in limine Pyrrhus
exsultat, telis et luce coruscus aena;
qualis ubi in lucem coluber mala gramina pastus
frigida sub terra tumidum quem bruma tegebat,
nunc, positis nouus exuuiis nitidusque iuuenta [...].)*²⁷⁵

No primeiro excerto, as *exúvias* aludem às armas originais de Aquiles, as quais haviam sido espoliadas por Heitor quando de seu triunfo sobre Pátroclo. Essas primeiras *exúvias* de Aquiles constituem a pele abandonada pelo herói símbolo da fúria que impulsiona o espírito helênico e, portanto, aquele que representa as raízes da civilização ocidental. No trecho a seguir, o filho de Aquiles, Pirro, mais conhecido pelo nome de Neoptólemo, irrompe em batalha investido do equipamento herdado de seu pai, que fora, na *Ilíada*, fabricado por Hefesto. Da mesma forma que uma cobra muda de pele, largando para trás a antiga, e assume uma nova, Neoptólemo aparece em cena com aspecto transmutado, graças ao fulgor singular do armamento de que se reveste, como se mudasse de *exúvias*. Esse armamento, forjado anteriormente pelo poder heféstico em confluência e convergência de uma série de potências autômatas, figura como imagem da suplantação da nudez e do vazio do espírito ocidental, decorrente de uma trágica e drástica mudança de epiderme, da perda e da falta de aparatos e dispositivos com os quais pudesse combater pela supremacia e hegemonia do sua forma de vida. Dentre todos os itens do armamento, o escudo de Aquiles é o que mais expressa a plenitude da potência heféstica em congruência ao poder da metafísica, pois na superfície do escudo se gravava e se consumava o desenho do arranjo cósmico, plasmando mundo como interface que transpõe em imagem um conceito de realidade. A cosmoplastia heféstica constituíra o gesto inaugural e poético da metafísica em seu estágio seminal, o que faz do escudo um aparato cosmográfico protoepistêmico, uma obra de arte que é suporte do pensamento especulativo, na qual se abre e se desdobra o real em imagem de mundo. Essa ação poética implanta o germe da holografia ideotesstural da metafísica, de modo

²⁷⁴ VIRGÍLIO, *Eneida*, Livro II, v. 274-275, p. 154-155.

²⁷⁵ *Idem, ibidem*, Livro II, v. 469-475, p. 166-169.

que a superfície do escudo converte-se em ícone da zona epifânica, e a forja (*physa*) na qual ele foi plasmado torna-se égide viva do metalugar, aquilo que em Platão será forjado pelo conceito de *khôra*, *domínio*.

O espírito helênico transmuda-se em matriz do devir ocidental, em suas múltiplas expressões e figuras, inclusive o que definíramos pela enteléquia fáustica, que também encontrou, em seu tempo, declínio. O nome de Neoptólemo, composto por νεός e π[τ]όλεμος, *nova guerra*, novas formas, modos, estratégias, arsenais de combate, luta, batalha. Se as exúvias bélicas de Aquiles exprimem a potência heféstica em seu máximo vigor de consumação da pulsão furiosa que move seus ânimos, então *neoptolemaicos* serão os que se transfiguram em herdeiros desse poder, embriagados pela mesma ira e furor que inflamam, desde o princípio, a mônada ocidental e que reverberam na *raiva mecânica constante*²⁷⁶ imanente ao seu maquinário. Essas forças atravessam com seu poder avassalador o devir ocidental, irradiando-se em configurações antropogênicas e metantropogênicas de faces múltiplas ao longo das eras. A herança, por seu turno, do poder heféstico, a saber, o armamento de Aquiles onde se incrusta a potência cosmográfica da metafísica materializa-se, na era das exúvias da díese, na megaepiderme tecnológica com que se há de recobrir o real.

A megaepiderme pantográfica é, então, abandonada, sendo cambiada por um novo tegumento tecnocientífico. Agora uma megaepiderme de feições hefísticas recobre o real. As exúvias da díese são descartadas, o interstício enfim é obliterado, o útero está morto. A megaepiderme putrefaz, falindo horizontes, fagocitando mundos. Em lugar desse invólucro diésico, *agora* o circuito cibernético de um complexo geodésico de confusões e difusões gere e digere as geografias placentárias do mundo. À herança heféstica sobreveio o legado da enteléquia fáustica que consistira num maquinário de forças e engrenagens mecânicas drenando as potências ciclogênicas e transformando radicalmente a face da terra. A herança heféstica encontrava-se até então alocada no metalugar diésico de erigir composições ideativas, mas *agora* a herança desliga-se da congruência transvirtuativa, retira-se do interstício, inviabiliza fundações semiônicas. *Agora* a pele do novo metalugar ignifica um curso caomórfico de

²⁷⁶ Verso do poema *Ode triunfal*, do heterônimo Álvaro de Campos: PESSOA, *Obra poética: volume único*, p. 310.

exgruências, sobre cujo vetor se inflama a concreção de uma rede geodésica de forças divergentes, bélicas, armíferas, heterogêneas, fragmentárias, turbilhonantes. Essa rede geodésica – uma *hiperepiderme simultaneográfica* que compõe um pleroma vazado, vazio, infinito, protético e artificial – materializa a tessitura virtual, informacional e digital que se compõe através de vastos e múltiplos sistemas de agenciamentos, mediações, coordenações, posicionamentos, vigilâncias... processo infinito e infinitesimal que envolve o planeta, abrange mundos, circunda o real. As bordas dessa hiperepiderme tecnográfica tecem uma infraestrutura capaz de agenciar e traduzir a multidão polifônica e volátil das singularidades e dos acontecimentos em dados, cifras, signos, números, pontos, vértices, linhas de transmissão, roteadores de energias, torrentes de diferenciações, espelhamentos de virtualidades... Não há mais intransponíveis fronteiras ou hiatos, nem sequer em nível orgânico, entre a realidade, em seus múltiplos modos, e a complexidade inconsútil de composições, dispositivos e aparatos que a recobrem e a tramam.

A rede geodésica de agenciamentos maquínicos é a camada superficial da eventuação teratogênica. Abaixo, há camadas mais profundas a serem exploradas, pois, afinal, essa pele que intervém como sucedâneo, fármaco e prótese às exúvias da díese representa a superfície sobre a qual se obumbra o horizonte do *Evento*, o vórtice que em torno de si se axifuga o turbilhão infinito de simultaneação de mundos e acontecimentos. Essas exúvias significam a mudança do esfacelado invólucro de matriz intersticial pela cápsula artificial de um monstruoso conglomerado tecnológico. Tais exúvias firmam-se na eventuação teratogênica que atravessa aniquilação de mundos, gera catástrofes como teocídios e antropocídios, provoca exgruências que assolam a megaepiderme pantográfica urdida no interstício. Entretanto, em nível *aiônico*, a mudança de megaepiderme é um sintoma da eventuação, não o seu núcleo.

O Evento monstruoso é o instante do eterno retorno em que se desenha um deserto infinito de areias movediças instaurando forças e acionamentos de exgruências múltiplas. Vislumbrar o metalugar da eventuação porvir da contemporaneidade passa por decifrar signos dispersos e aparentemente

desconexos. Desponta de um vórtice metafísico um novo metalugar. Na exgruência toda divergência converge à babélica fusão na simultaneidade²⁷⁷.

²⁷⁷ Uma última palavra sobre as exúvias. Na versão acádia da *Epopéia de Gilgámesh* (considerada a edição clássica, que reelabora a versão suméria de séculos antes, tomada como a primeira obra literária escrita) de autoria de Sin-léqi-unníni (traduzida belissimamente para o português por Jacyntho Lins Brandão), as exúvias aparacem como evento que propicia uma reviravolta crucial no destino do herói protagonista. Após a morte de seu amado companheiro de saga, Enkídu, com quem cumpriu os feitos de vencer o gigante Humbaba da floresta de cedros e o touro do céu, que desceu da constelação para assolar a cidade de Uruk, Gilgámesh, rei deste lugar, é acometido de um luto devastador de seu espírito, e a morte de Enkídu o faz pensar em seu próprio destino como mortal, mesmo sua carne sendo dois terços de origem divina. Lutando contra a mortalidade herdada por essa porção de carne humana que integra sua natureza, Gilgámesh empreende viagem até os confins do mundo em busca do único humano que teria vencido a morte, o lendário Uta-napíshti (que é avô de Gilgámesh e equivalente ao Noé bíblico, pois se salvara de um dilúvio que inunda a terra inteira por seis dias e sete noites). Cruzando as águas do rio que circunda o mundo e as águas do rio da morte, com a ajuda do barqueiro de seu avô, enfim o herói se depara com seu antepassado, se decepcionando de que a figura e o porte desse humano imortal não diferissem em nada quando comparados aos seus. Ao saber das agruras de Gilgámesh pela morte do amigo e sua revolta contra a condição mortal, o grande sábio Uta-napíshti lhe revela que a existência do homem consiste em viver bem usufruindo o tempo de vida enquanto a morte não chega. E também lhe narra como ele salvou-se, com o aviso de uma divindade benfazeja através de um sonho, do grande dilúvio que a assembleia dos deuses havia decidido lançar sobre o mundo na intenção de aniquilar a humanidade, devido à superpopulação humana sobre a terra, que causava no mundo um barulho ensurdecador dia e noite, impedindo o descanso dos deuses. Passado o dilúvio, os deuses descobriram que Uta-napíshti sobrevivera, mas decidem impor doravante à humanidade um limite de vida de até 120 anos, a fim de conter o crescimento populacional descontrolado. Ao grande sábio Uta-napíshti e à sua esposa, porém, concedem o dom da imortalidade, mas sob a condição de viverem isolados do convívio com a civilização, lá nos confins para além do rio que circunda o mundo. Escutando a história de seu avô é que Gilgámesh finalmente descobre a origem da efemeridade da vida humana, fadada a existir num espaço curto de tempo, sujeita à morte. Frustrado por não poder vencer a morte e reconhecer que a imortalidade do seu avô, existindo longe de tudo e de todos, em nada parece ser compensatória, Gilgámesh empreende, então, viagem de retorno para a cidade de Uruk, na companhia do barqueiro de seu avô, Ur-shánabi (e não há como discernir se este substituirá o companheiro morto, Enkídu, ou se acompanha o herói na qualidade de servo). Antes, porém, Uta-napíshti oferecera a Gilgámesh, como dádiva de consolação, o fruto da vitalidade, que rejuvenesceria seu corpo, sem conceder imortalidade. Gilgámesh não o come de imediato, decidindo-se por ingeri-lo quando chegasse a Uruk, depois de conseguir testá-lo em algum velho como cobaia. Antes de ingressar na cidade, despe-se de suas vestes reais, junto das quais guarda o fruto, e mergulha nas águas para se banhar. Vem, então, uma serpente, como leão que rasteja farejando o cheiro do fruto, e o engole. Gilgámesh só percebe que a serpente consumiu o fruto da vitalidade porque ela troca de pele imediatamente – sendo possivelmente esta passagem uma versão suméria/acádia que explica a origem das exúvias das cobras. Diante de sua impotência perante a mortalidade e a passagem do tempo, o grande herói chora sua condição mortal. Ele que o abismo viu, que cruzara os confins do mundo, que vencera o gigante que personificava as forças maiores da terra, que matara o touro que personificava potências celestiais, agora deplora sua impotência diante das forças subterrâneas do mundo dos mortos, depois de suceder consigo a contingência de que esse ser, rastejando seu ventre sobre a terra, consumira-lhe o único fármaco contra a passagem do tempo, desferindo, deste modo, o golpe final no calcanhar de Aquiles do seu orgulho divino. De retorno para Uruk, Gilgámesh move todo seu ânimo e esforços para edificar a muralha que circundasse a cidade, grande obra pela qual seu nome alcançará a imortalidade, sendo cantado pelos séculos e séculos. A circularidade, aliás, é a marca do poema, cujos versos finais do próêmio inicial, inscritos na tabuinha 1, terminam falando precisamente das dimensões da cidade e da muralha, e são esses mesmos versos que encerram a saga de Gilgámesh na tabuinha 11 – pois a tabuinha 12, sendo ou não um acréscimo posterior, funciona como um episódio à parte, sem conexão de enredo com o arco diegético da saga. A questão das exúvias é aqui interessante e possui ressonâncias com as exúvias de Aquiles e com o que procuro circunscrever como “exúvias da díese”, uma vez que é quando a serpente arranca o

3.2 *Aeon babelomnes: Sýnkhysis*

O *Evento* inventa um tempo que lhe dê nome. Assim, o contemporâneo, tempo desenhado pela voragem da simultaneação é, por natureza, um evento babélico. A simultaneação, que lhe impulsiona e orquestra suas engrenagens e sistemas, realiza-se na atuação *exgruente* de agenciamentos, operacionalizações e regências performativas executando uma multiacidetada geografia virtual de simultaneidades sincrônicas e assíncronas. Essa ação de simultanear aciona territórios, mixa ingredientes e situações, prioriza o processamento dos domínios geográficos mais infestados de agentes e demandas, submete outros domínios a interrupções transitórias, alternando acionamentos e desacionamentos preemptivos, provocando entrelaçamentos de planos e pontos, executando e renderizando mudanças de contextos entre atualizações e virtualizações, de modo que a superfície da simultaneidade esquematize-se como um *continuum* labiríntico e esquiagráfico, em cujo plano dobra-se e desdobra-se o real vertiginosamente nas malha virtuais do hiperespaço fiando conexões diacrônicas e sincrônicas, rede em que *o presente é todo passado e todo o futuro, havendo Platão e Virgílio dentro das máquinas e luzes elétricas*²⁷⁸ e estendendo-se também aos computadores, internet, algoritmos, inteligências artificiais, ciborgues, realidade virtual... A

fruto da vitalidade de suas mãos que Gilgámesh muda o curso de seu destino com a construção da muralha que circunda a cidade, sendo este feito a grande enteléquia civilizatória que converterá o soberano Gilgámesh no herói fundador da civilização humana desde os primórdios da escrita (e, logo, da história). As exúvias da serpente, nesse contexto, convertem-se em signo dessa mutação do pensamento de Gilgámesh, que agora fixará sua vida em torno desta obra que dê ao seu nome a imortalidade, possuindo a edificação da muralha o valor de ato de fundação da cidade, ao definir a circunscrição da cidade originária, que serve de modelo e protótipo das cidades sumérias e pós-sumérias a serem fundadas posteriormente. Na qualidade de cidade suméria originária, Uruk é o arquétipo da Babilônia, fundada séculos depois – e, se pensarmos nos percalços do nome da Babilônia convertendo-se em Babel no livro de *Gênesis*, também Uruk serve de protótipo para esta cidade bíblica. Mas, em contrapartida e em vingança, Babel, cidade mítica que é transmutação da Babilônia no imaginário hebreu, se fincaria retroativamente na temporalidade mítica como fundação anterior à originação histórica da cidade de Uruk na lenda de Gilgámesh. No plano histórico dos acontecimentos, Uruk é protótipo de Babilônia que, por sua vez, é de Babel. Mas, no plano dos eventos míticos, a fundação de Babel no pensamento literário hebraico reverte essa ordem, convertendo-se, por retroação, em protótipo da Babilônia e até de Uruk. A fundação de Babel, retroagindo-se em relação à fundação de Uruk não seria imagem perfeita da dinâmica da *Aufhebung* hegeliana, como se a ideia Babel, que veio a eclodir depois à consciência, se lançasse como princípio arqueológico conceitual antecedendo a realização histórica das cidades reais no fluxo do devir? Enfim, o ponto principal a que eu queria chegar mesmo com essa extensa nota é: a gênese da civilização, também segundo a epopeia de Gilgámesh, se deu com as exúvias que marcaram uma nova era.

²⁷⁸ Versos do poema *Ode triunfal*, do heterônimo Álvaro de Campos: PESSOA, *Obra poética: volume único*, p. 306.

simultaneação, destarte, consiste na produção compositiva e hipervertiginosa de embaralhadas e porosas teias contínuas de simultaneidades, mas sendo isso possível mediante a captura de infinitudes de performances da multiplicidade, alocando-as de forma operativa e encadeadas sobre a superfície fluida que equaliza e sincroniza esse demônio hecatônquiro que esconjuramos sob o nome de real.

Buscar um nome é escavar um vetor artificial de aglomeração, um elixir que se evada à força inexorável de inaglomeração. Com a urdidura do nome, no caso do contemporâneo, se visa mais do que a condução à linguagem daquilo que é, em si mesmo, inominável. Nem é confeccionar dicção a uma identidade, menos ainda uma unidade ou unicidade que intervenha como um arcabouço epistêmico. A escavação do nome não se realiza em solo firme, estático, imóvel, pelo contrário. Escavamos as massas oceânicas, com seus fluxos, correntes, ondulações, procelas e maremotos, o que faz coincidir a ação de gerar o nome com o gesto fugaz de escrever um nome na superfície das águas. Escrever no campo *inscrivível* é um ato simultâneo ao apagamento da escritura na impossibilidade absoluta da inscrição, e é como se desentranhássemos, com o nome que se desenha apagando-se, o palimpsesto áqueo que enseja, parafraseando Jean-Luc Nancy, a *excrição* do nome e do corpo monstruosos pelos quais se traduz “*as geografias das multidões*”²⁷⁹. Se, desde as origens, *escrever* designou o ato de *marcar, traçar, cortar, lapidar* uma superfície rígida, inflexível, como a pedra ou a madeira, *excrever*, e ainda mais se tratando do metalugar, é ação poética de extrair da superfície instável e movediça de obliterações e fluxos históricos um nome que dê corpo à eventuação do e no inaglomerável.

Excrever é, no contexto que nos atravessa, uma palavra oportuna para descrever, com discrição volátil, o êxtase de se desferir o relâmpago de uma

²⁷⁹ A passagem em questão é a seguinte: “Não sabemos quais as ‘escritas’ ou quais as ‘excrições’ que se preparam para vir desses lugares. Quais os diagramas, quais as retículas, quais os enxertos topológicos, quais as *geografias das multidões*.” (NANCY, *Corpus*, p. 13.) Uma passagem que elucida melhor o conceito de excrição: “Será a escrita, se ‘escrita’ indica *aquilo que se desvia da significação*, e que por isso se *excreve*. A excrição produz-se no jogo de um espaçamento in-significante: aquele que desprende as palavras do seu sentido, sempre de novo, e que se abandona à sua extensão. Uma palavra, se não é absorvida sem resto num sentido, resta essencialmente estendida entre as outras palavras, tendendo a tocar-lhes, sem no entanto se juntar a elas: e isto é a linguagem enquanto corpo.” (*Idem, ibidem*, p. 69-70.) Assimilamos esse conceito de excrição redimensionando-a a partir da ideia de *exousia* ou *exsência*. Nesse sentido, poderíamos dizer, em possível divergente confluência com Nancy, que a excrição é *exousia* da escrita – a metástase dos signos para além dos significantes e das significações.

onomatogênese irruptiva, de ser constringido à evisceração de um nome que traduza o *evento*, extraindo-o das entranhas mitopoéticas que remontam aos primórdios imemoriais pré-escriturais da linguagem. *Excrever*, assim, o contemporâneo é *enlinguesser* o metalugar ainda inaudito – mergulhando o dedo na membrana elástica da linguagem e gravando na tensão superficial das águas, ao revolver o oceano do devir, o nome do metalugar que venha à luz, à epifania, à atmosfera do ser. *Enlinguessendo-nos* com o nome do metalugar, retornamos à irretornável *exgruência* da língua adâmica, à eclosão pura do nomear. No intento de dar corpo teratogênico ao nome antediluviano, ou quiçá dar nome teratogênico ao corpo antediluviano do contemporâneo, enredamo-nos nos fluxos ciclogênicos dos tempos, por onde ascendem em movimento espiral nossas metamorfoses, com o afã de emergirmos dos meandros da linguagem como agentes transmissores da epifania do metalugar nos transbordamentos do ser. Com isso, pretendemos grafar no pórtico do instante do eterno irretorno o nome anacórico de aglomeração das diferenças que atravessam gerações. Diante da avalanche da *exgruências*, dar à luz um nome é gerar um artefato onomástico hiperpotenciado a escavar a dinâmica da *exgruência* e ali revolver, na qualidade de arúspice dos séculos, as vísceras do devir, consultando-os como signos do *Evento monstruoso* que nos recobre.

De onde emerge e emergiu a linguagem? De um arqueológico *fiat* abrupto simultâneo ao ato de originação do real, com as múltiplas vozes de Deus (*Elohim*, nome de Deus que vem no plural *deuses*) criando o mundo e as coisas com a ação de pronunciar sua autogênese? No *faça-se* a fala consiste na eclosão da abertura bocal do divino misteriosamente múltiplo ao surgimento espontâneo dos seres, da vida se fazendo através da palavra de onipotência poética que define o que há de se gerar por si mesmo? Da polifonia de deuses habitando, pois, a congruência intencional e volitiva de um monolinguismo divino que serve, por sua vez, como arcabouço do monoteísmo por vir? Com a língua adâmica do ato puro de nomear as coisas, transportando suas essências indizíveis a modulações vocais, revestindo-as de uma pele onomástica de dimensões intransponíveis? Essas origens são absolutamente *gruentes*, prístinas, imemoráveis e, portanto, inexploráveis. Não lhes há ruínas ou rastros, os mares do tempo apagaram as pegadas adâmicas, emudeceram as vestes sígnicas com que se cobria a nudez dos seres.

As origens rastreáveis da linguagem confluem às ruínas de um nome inaudito, o qual marca o colapso do teopolifônico monolinguismo que se antropomorfizara na língua adâmica. No livro de *Gênesis*, o episódio da torre de Babel é o mito de origem da confusão das línguas, da diversificação linguística como evento matricial da pluralização de povos e etnias, da multiplicação antropológica das diferenças. Com a confusão de línguas, a linguagem adâmica se pulveriza em língua morta privada de mínimos vestígios. Nenhum signo, nenhum átomo linguístico, nenhum traço infinitesimal – a língua divina se apaga. A monolíngua de Deus está morta, ela morre sob os escombros de Babel, sepultada no silêncio que se assenta nas regiões abissais dos fundamentos das ruínas de uma edificação em torno da qual a unicidade, a congruência, a comunicação imediata, sem fronteiras e irrestrita, evaporam. A linguagem, rescindindo-se peremptoriamente da voz divina e de seu simulacro adâmico, cinde-se em miríades de línguas. No mito do nascimento do multilinguismo revela-se o advento da multiplicidade absoluta através da traumática disseminação do manancial infinito da diferenciação contínua, ininterrupta, irrestrita, turbulenta... Dilacera-se aqui também com a imagem teossímil do homem. O humano, pois, desfigura-se, e em sua carne os signos soam como *homicídios* onde reverberam vedações metafísicas e teofânticas. Desintegrada a realidade humana, o nome de Deus singra intraduzível através das línguas, a voz divina agora fala num idioma inaudível àqueles acometidos pela violência dos efeitos do colapso de inaglomeração do humano. E com a cisão da linguagem gerando a diferenciação infinita linguística, eclode a virtualidade e a virtude da tradução: viagem, peregrinação, transmissão, transladação, criação de vias e aberturas, a *via rupta* de tradução do intraduzível, o Nome do impossível. Tradução, na qualidade de abertura, é a via aberta do império: e atravessar a abertura do império é a chave do enigma para se decifrar, ensaiando o pensamento no exílio do impensável, o nome da eventuação que nos transpassa.

A narrativa mítica de Babel coincide com o metalugar do contemporâneo graças às suas onomoplastias ficcionais constituírem, por natureza, a abertura ao Nome *exgruente* pelo qual o metalugar traduz a intraduzível pluralidade suprema. Pelo nome Babel se traduz a confusão onomástica e linguística de forças sígnicas que exprimem a disseminação e a hegemonia da diferença infinita. Urge, então,

que regressemos ao texto da tradução original do mito de Babel – mito, pois, da *exgruência* da linguagem dando origem a miríade de línguas, idiomas, dialetos e demais diferenciações linguísticas e fenomênicas. O nome do metalugar da era contemporânea subjaz às ruínas da tradução Babel²⁸⁰ – e revela-se nos imprevistos e contingências através das quais o mito singrou até vir a ser, num gesto inaugural, pela primeira vez traduzido, do hebraico para o grego, na versão da *Septuaginta*.

1) E havia em toda terra uma única língua e uma única voz para todos.

Καὶ ἦν πᾶσα ἡ γῆ χειλος ἓν, καὶ φωνὴ μία πᾶσιν.

2) E aconteceu que todos (os homens), emigrando em direção ao Oriente, descobriram uma planície na terra de Senaar e aí firmaram morada.

καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κινήσει αὐτοὺς ἀπὸ ἀνατολῶν εὗρον πεδῖον ἐν γῆ Σεννααρ καὶ κατόκησαν ἐκεῖ.

3) E disse, então, um homem para a multidão: Vinde, fabriquemos tijolos e cosemo-los ao fogo! E aconteceu que o tijolo lhes serviu de pedra, e o betume, de argamassa.

καὶ εἶπεν ἄνθρωπος τῷ πλησίον Δεῦτε πλινθεύσωμεν πλίνθους καὶ ὀπτήσωμεν αὐτάς πυρί. καὶ ἐγένετο αὐτοῖς ἡ πλίνθος εἰς λίθον, καὶ ἄσφαλτος ἦν αὐτοῖς ὁ πηλός.

4) E disseram: Vinde, edificaremos para nós mesmos uma cidade e uma torre, cujo ápice toque o céu, e produzamos para nós mesmos um nome para evitar a dispersão sobre a face da terra.

καὶ εἶπαν Δεῦτε οἰκοδομήσωμεν ἑαυτοῖς πόλιν καὶ πύργον, οὗ ἡ κεφαλὴ ἔσται ἕως τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ποιήσωμεν ἑαυτοῖς ὄνομα πρὸ τοῦ διασπαρῆναι ἐπὶ προσώπου πάσης τῆς γῆς.

5) E, então, o Senhor desceu para ver a cidade e a torre que os filhos dos homens haviam edificado.

καὶ κατέβη κύριος ἰδεῖν τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον, ὃν ᾠκοδόμησαν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων.

6) E disse, então, o Senhor: Eis que formam todos um único gênero e uma única língua, e isto é apenas o começo das suas realizações, agora nada lhes será vedado, de modo que serão capazes de se persuadir em realizar tudo.

καὶ εἶπεν κύριος Ἴδου γένος ἓν καὶ χειλος ἓν πάντων, καὶ τοῦτο ἤρξαντο ποιῆσαι, καὶ νῦν οὐκ ἐκλείψει ἐξ αὐτῶν πάντα, ὅσα ἂν ἐπιθῶνται ποιεῖν.

²⁸⁰ Peço, de antemão, desculpas ao leitor por me esquivar da interpretação de pensadores contemporâneos, justamente nesse lugar dedicado ao metalugar da era... contemporânea. Alusões esporádicas a eles, daqui por diante, há, claro, mas que ninguém tome por ofensa o sumiço do nome de nenhum deles. Dada a natureza insólita do que procuro pensar aqui, deparei-me com o imperativo de megulhar de peito aberto na eventuação monstruosa do contemporâneo na tradução daquilo que se verte na plenitude da confusão babélica. Diante do impasse exegético de escolher ou o pensamento ou os pensadores (uma vez estabelecidas as condições limítrofes do presente ensaio), abri mão dos últimos a fim de ser raptado pelo pensamento a ser pensado. Como diria Anaximandro, a injustiça do tempo é a condição da gênese do mundo. Assim, serei injusto com o tempo para tocar com o pensamento o metalugar de onde eclode a gênese do mundo contemporâneo.

7) Vinde!, e desçamos até eles e confundamos sua linguagem, para que nenhum deles compreenda a voz do próximo.

δεῦτε καὶ καταβάντες συγγέωμεν ἐκεῖ αὐτῶν τὴν γλῶσσαν, ἵνα μὴ ἀκούσωσιν ἕκαστος τὴν φωνὴν τοῦ πλησίον.

8) E, assim, o Senhor dispersou-os de lá sobre a face da terra, e eles cessaram de construir a cidade e a torre.

καὶ διέσπειρεν αὐτοὺς κύριος ἐκεῖθεν ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς, καὶ ἐπαύσαντο οἰκοδομοῦντες τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον.

9) Por causa disso, chamou-se pelo nome de *Confusão* (*Sýnkhysis*, *Babel*), pois ali o Senhor confundiu as línguas de toda a terra, e de lá o Senhor os dispersou sobre toda a face da terra.

διὰ τοῦτο ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτῆς Σύγχυσις, ὅτι ἐκεῖ συνέχεεν κύριος τὰ χεῖλη πάσης τῆς γῆς, καὶ ἐκεῖθεν διέσπειρεν αὐτοὺς κύριος ὁ θεὸς ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς.²⁸¹

O mito da torre de Babel conta a origem da diversificação do gênero humano, a começar pela segmentação do manancial linguístico em idiomas completamente estranhos, alheios e variados entre si. Com a ruína do monolinguismo, sucede-se a era da radical ininteligibilidade universal entre os mortais. Além disso, a narrativa apresenta como pano de fundo a condenação da civilização urbana e, por isso, forra-se do teor de uma espécie de urbanofobia de caráter *antipolítico* (ao menos no sentido originário da palavra) e, talvez, não por acaso os patriarcas da antiga aliança costumarão ser figuras ligadas às atividades agrárias, como a agricultura e o pastoreio. A história, assim, condenaria não apenas a edificação da torre, mas também da cidade. A edificação da cidade com uma torre capaz de arranhar os céus – protótipo imaginativo dos arranha-céus contemporâneos – causa aos olhos de Deus a sensação vertiginosa de espanto e terror, pois, com tal poder de fazer suas construções ascenderem aos céus, os mortais rivalizam com a onipotência divina e, por causa dessa transgressão (transpondo para a mentalidade grega, a *hýbris* dos poetas trágicos ou a *hiperbasía* de Hesíodo) devem ser castigados com a fragmentação linguística, o que ocasionará a divisão humana em gêneros, etnias, nações, povos e tribos incomensuravelmente diferentes entre si. A divisão, a diferenciação, a diversificação e a diferença mesma valoram-se, nesse contexto, como modalidades de punição, assinalando, portanto, valores negativos que inviabilizam a aglomeração do gênero humano. Historicamente, também o mito relaciona-se diretamente com a experiência traumática de destruição do reino de

²⁸¹ Gênese 11:1-9. Tradução livre do texto da *Septuaginta* retirado da edição: BROOKS (edi.); MCLEAN (edi.), *The Old Testament in Greek, Volume*, p. 26-27.

Judá pela civilização assíria e a deportação do povo hebreu ao cativeiro na Babilônia, exílio que, começando no fim do século VII a.C. durou mais de setenta anos, quando, finalmente, os persas, após conquistarem o império assírio, restituíram aos hebreus a liberdade e restauraram o reino de Judá. Assim, a história da torre de Babel pode ser lida como uma sublimação mítica que lança para os primórdios do tempo a experiência devastadora e desterritorializante do exílio babilônico, fixando Deus como princípio arqueológico que dá origem à maldição da confusão, da miscigenação, da pluralidade... que caracterizam os riscos a que era submetido o povo escolhido, sob o perigo de se contaminar com a idolatria e a perversão dos valores e costumes pagãos. Existe, de forma bastante patente, uma aproximação fonética entre o nome Babel, de raiz semítica **bll*, *confundir*, e o nome *Babilônia*, por mais que o último provenha de étimo absolutamente diferente e não hebraico, significando originalmente “porta do céu”. O artifício dessa aproximação é reforçado com a referência geográfica explícita ao vale ou planície da terra de Senaar, localidade onde se ergueu a cidade da Babilônia. Na mentalidade dos hebreus, Babilônia correspondia, portanto, à terra do exílio, da diversidade, da perversidade, da confusão, do sincretismo, da miscigenação, da idolatria, da contaminação, da devassidão, da imundície dos valores e tradições... Ao semear a divergência linguística entre os habitantes míticos de Babel, os quais correspondem a todo o gênero humano, Deus semearia uma fobia mórbida à pluralidade, figurando, nesse sentido, como precursor de um horror protometafísico e prototeológico à diferença, às transformações, às mudanças. A diáspora rumo à vertiginosa diferenciação é a condenação irrevogável à transgressão humana de abusar da potência monolíngue de herança divina, sob a punição eterna de jamais poder a humanidade retornar do exílio plurilinguístico da dispersão total. A fragmentação linguística incorre numa clivagem brutal e abrupta do gênero humano em singularidades intangíveis, irremediavelmente não transversais, constituindo-se como átomos monádicos privados de interação e comunicabilidade, destinados a vagarem errantes sobre a face da terra.

A razão de nos dirigirmos ao texto da *Septuaginta* e não ao original em hebraico se dá por intuirmos que é nos imprevistos de tradução que se consuma um instante decisivo de transladação arrebatadora do nome Babel para uma

palavra na qual se incubava uma pulsão metafísica capaz de extasiar o pensamento com a afecção profusa dos impulsos do impensável. Se cravarmos nosso olhar na narrativa de Babel, haurindo dali inspiração para entrevermos, minimamente, chaves de decifração do enigma relativo às indefinições da contemporaneidade, abre-se diante de nós uma fenda no horizonte do insondável. A tradução do nome Babel, por essa via, chegaria a emular com o ato de nomeação da língua adâmica – e, com isso, fendem-se eras e séculos, talvez se escavando um metalugar.

Analisemos o texto versículo a versículo.

Gên. 11:1: “E havia em toda terra uma única língua e uma única voz para todos. (Καὶ ἦν πᾶσα ἡ γῆ χειλος ἓν, καὶ φωνὴ μία πᾶσιν.)” De início, o narrador explicita só existir uma única *língua* e uma única *voz* comum a todos. A terra, portanto, desconhecia a diferenciação linguística, correndo livre a comunicação entre os seres humanos. Há de se notar a especificação de dois termos distintos, *χειλος* e *φωνή*, *língua* e *voz*, respectivamente. A palavra *χειλος* tem como sentidos elementares *lábio* e *borda*, donde que, por metonímia, passa a designar a língua, o idioma, pois é dos lábios que emana a fala. Com os lábios delimita-se a abertura à língua, traçando no perímetro labial as bordas de irradiação da linguagem, fronteiras através das quais o humano transpõe a raia e as medidas da naturalidade e, com isso, se fixa por excelência como um ser de dimensões metafísicas, simulacro teofântico fabricado à imagem e semelhança de Deus. A borda dos lábios, destarte, soa quase como o abismo por onde o espírito divino pairava, como a linguagem paira sobre a boca humana. Diz-se que só há um *único lábio* comum a todos. Vem isso a significar, talvez, que a borda, as fronteiras, as medidas, os modos da língua são partilhados por todos os falantes. Todos os lábios físicos modulam-se conforme a *unicidade idiomática* que materializa estruturas linguísticas comuns. A língua labeia-se em parâmetros uniformes, em congruência absoluta, em níveis mais diversificados, instaurando um campo sintático, semântico, fonético e fonológico universal. Partilham todos da materialidade viva de uma única língua adejando pela face do abismo do gênero humano, uma linguagem dimensionada pela mesma medida. A voz universal – a única *φωνή* –, por seu turno, carrega a ideia de sentido comum, não existindo a ínfima possibilidade de discordância de sentido entre as palavras, de modo que o significado é imediatamente inteligível e compartilhado. As infinitas vozes

congruem em uma só voz, conspirando para um espelhamento holográfico entre significantes e significados, como se ela, a voz, produzisse em cada lábio, um campo gravitacional de vozeamentos sígnicos que absorve, sem mediações, os indivíduos, instalando a linguagem nas bordas de uma zona fonética universal que inviabiliza a emergência da tradução – prescindindo-se dela –, dada a sua imediata comunicabilidade.

Gên. 11:2: “E aconteceu que todos (os homens), emigrando em direção ao oriente, descobriram uma planície na terra de Senaar e aí firmaram morada. (καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κινήσει αὐτοὺς ἀπὸ ἀνατολῶν εὗρον πεδίον ἐν γῆ Σεννααρ καὶ κατόκησαν ἐκεῖ.)” Neste verso, *todos* emigram rumo ao oriente, ponto cardeal que aponta para o nascimento do sol. Quem são todos, é um mistério a ser desvendado apenas se considerarmos o mito uma narrativa independente, cujo sentido se fecha em si mesmo, em vez de pretendemos incorporá-la ao plano diegético geral de *Gênesis*, até porque o capítulo anterior já havia oferecido uma história alternativa para explicar a dispersão dos povos, quando se conta que foram formados pela separação dos descendentes de Noé em clãs distintos logo após o dilúvio. Se o mito de Babel é uma narrativa episódica breve e fechada para oferecer uma elucidação da divisão do gênero humano, então pelo uso pronominal de *todos* devemos literalmente subsumir *todos os seres humanos*. Reunindo todos os indivíduos, o *gênero humano* move-se como um organismo coeso para o oriente, em direção à terra do sol nascente, e aí todos descobrem uma planície ou um vale (πεδίον, palavra que indica, como vimos antes, um *plano* ou *superfície* – e comporta até o sentido de *disco solar*) e fixam aí morada. Senaar, como dissemos, é a localidade geográfica da *futura* Babilônia, e é nesse domínio que o gênero humano habita. A humanidade desterritorializa-se, de onde quer que afluísse cada indivíduo, em busca de um território apto a ser transformado em habitação universal, um *espaço ecumênico*. O gênero humano move-se como um gigantesco conglomerado nômade, movimenta-se como uma caravana atravessando terras, mares e desertos. Não bastasse todos compartilharem da mesma língua e da mesma voz, uma necessidade comum os impeliu à mudança, ao êxodo. À necessidade não se revela razão alguma de imediato, somente se deixa evidente que a migração em busca de uma terra para habitar é um acontecimento, um *evento*. Acontece ao gênero humano ser compelido a uma

cinesia coletiva de descobrir, para além da linguagem, uma morada sobre a face da terra. Assim, a história, no fundo, narrará também a falência mítica desse desejo de aglomerar a humanidade em torno de um desejo comum. É a impossibilidade absoluta da adveniência de que uma comunidade ou visão que agregue e articule a multidão humana.

Gên. 11:3: “E disse, então, um homem para seus próximos: Vinde, fabriquemos tijolos e cosemos-los ao fogo! E aconteceu que o tijolo lhes serviu de pedra, e o betume, de argamassa. (καὶ εἶπεν ἄνθρωπος τῷ πλησίον Δεῦτε πλινθεύσωμεν πλίνθους καὶ ὀπτήσωμεν αὐτὰς πυρί. καὶ ἐγένετο αὐτοῖς ἡ πλίνθος εἰς λίθον, καὶ ἄσφαλτος ἦν αὐτοῖς ὁ πηλός.)” O homem que dirige sua fala aos próximos não corresponde a um indivíduo assumindo-se na figura de liderança, tampouco os próximos são indivíduos que se colocarão na posição liderados. Nem a figura do homem equivale, pois, a um indivíduo, nem a figura do próximo. A cena não se monta como se alguém, iluminado por uma ideia, lançasse-a a seus pares, e logo em seguida, todos, em conjunto, se dispusessem a seguir aos comandos de um só. Sinal disso é que, no versículo seguinte, desaparece o singular para dar lugar ao plural – em vez de *disse*, *disseram*, e assim por diante. A pluralização da voz só se exprime claramente no versículo seguinte porque a figura que dá voz a esse comando no versículo terceiro é, de antemão, plural, não respondendo pela voz de uma pessoa, mas pela voz do *gênero humano* (ἄνθρωπος) circulando através do imenso corpo dessa massa humana formada pela relação de proximidade entre seus membros, daí que cada qual, na qualidade de integrante desse corpo, pertence ao tecido comunitário como um *πλησίος*, *próximo*, *vizinho*. A multidão humana, integrada pela unicidade de uma só voz e língua, é um *corpo plesiomórfico*, quer dizer, uma composição coletiva de caráter massificado que, mesmo não sendo absolutamente homogênea e, portanto, massiva, constitui-se por relações de vínculos *hiperproxêmicos*. A forte vinculação de proximidade faz com que, quando se fala em *πλησίος* – *próximo* –, não se refira exclusivamente a apenas um indivíduo integrante do corpo, mas à cadeia toda desse *corpo plesial*, à série inteira formada pelos vínculos de forte proxemia que transformam cada um em membro dessa imensa rede. O monolíngue gênero humano, destarte, emerge como um plexo reticular hiperproxêmico que se dispõe e se compõe em plena consonância e confluência

consigo mesmo e entre seus inumeráveis pontos. O πλησίος é expressão dessa total sintonia que há no *corpo plesiomórfico* do gênero humano mediante os nexos hiperproxêmicos que lhe enformam. Por seu turno, o ἄνθρωπος que abre os lábios e fala é uma composição antropogênica produzida pela voz e pela língua da unicidade, correspondendo, pois, à interface fonológica da subjetividade comunitária que emerge desse coletivo hiperproxêmico; é a voz autoconsciente do sujeito antropogênico que assoma do corpo plesiomórfico em projeção do desejo e da necessidade de construção de um projeto comum. Essa voz universal, pertencendo ao sujeito do gênero humano monolíngue, admoesta que o coletivo se articule, em primeiro lugar, para a fabricação do material de construção, transformando a matéria-prima através do fogo. Graças ao domínio humano sobre o elemento ígneo, a terra transforma-se em tijolo, para servir de pedra, e o betume vai servir de argamassa. Consistindo em barro modelado e cosido, o tijolo, assim, identifica-se à matéria-prima do próprio humano, moldado do barro ou húmus pelas mãos divinas. E se a terra possui ligações com o material genético do ser humano, isso aponta que, no mito, a humanidade transforma seu peculiar material genético (do qual faz parte a potência técnica e produtiva de criar) em força ciclogênica de transformação do real. A antropomorfização da natureza é também uma terraformação da própria terra, redesenhando a superfície terrestre à imagem e semelhança do humano.

Gên. 11:4: “E disseram: Vinde, edificaremos para nós mesmos uma cidade e uma torre, cujo ápice toque o céu, e produzamos para nós mesmos um nome para evitar a dispersão sobre a face da terra. (καὶ εἶπαν Δεῦτε οἰκοδομήσωμεν ἑαυτοῖς πόλιν καὶ πύργον, οὗ ἡ κεφαλὴ ἔσται ἕως τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ποιήσωμεν ἑαυτοῖς ὄνομα πρὸ τοῦ διασπαρῆναι ἐπὶ προσώπου πάσης τῆς γῆς.)” Agora o projeto será esclarecido – e é a voz da multidão consanguínea que fala diretamente, como uma pluralidade consonante, e não mais como voz universal que sobrepaira ao corpo plesial. O humano havia mergulhado as mãos na matéria-prima congênere à sua substância na intenção de predispor os elementos fundamentais para servirem à construção. A técnica de transformação material pode ser vista, então, como uma espécie de antropogênese prolongada às coisas do mundo. Da mesma forma que Deus fizera o homem à sua imagem e semelhança – mas, com isso, inevitavelmente dessemelhando-se de si mesmo, a fim de que a

criatura espelhasse a inafigurável imensidão eterna do criador –, o homem cria com a técnica um mundo à sua imagem e semelhança, por mais dessemelhante que sejam os objetos materiais fabricados. A técnica é uma antropomorfização da realidade natural, mas, para além disso, reside aí um aspecto essencial: não é que apenas toda a técnica seja antropomórfica, o mais decisivo é perceber que o projeto em torno do qual se aglomeram os homens é a fabricação de uma nova espécie de humano, um humano incomensuravelmente maior que os indivíduos humanos e maior que a própria humanidade. O projeto revela-se, portanto, a realização da potência máxima da técnica, a saber, uma *metantropogênese*. O propósito é claro, o sentido é obscuro. O plano é reunir esforços para a edificação de uma cidade, πόλις – sob o que é possível subentender a construção do campo político – e uma torre, πύργον, cujo ápice toque os céus. A palavra para ápice é κεφαλή, *cabeça*. O ápice da civilização apareceria então como a construção de uma torre cujo ponto mais alto é uma *força capital* que, ao tocar nos céus, rasga definitivamente com as fronteiras terrestres do húmus da condição humana – de ser uma criatura presa à terra – e que penetra na habitação celestial do seu criador, fonte do ser e da gênese do mundo. A torre é materialização dessa potência capital de moção contínua à transcendência. Com a torre, o humano fabrica para si uma composição fálica que deseja penetrar nos umbrais exclusivos de seu criador, revoltando-se com sua condição passiva de criatura subserviente e assumindo-se em posição ativa para explorar o transcendente. A torre também é antropomórfica: desde a base alteia-se como um corpo humano ereto, concluindo-se com a cabeça, seu ponto capital. Os construtores da torre constroem um colosso meta-humano feito de matéria inorgânica, uma composição metantropomórfica que excede imensuravelmente as dimensões humanas. A cabeça é a sede do governo desse corpo teratogênico, o poder capital que há de governar a multidão humana – o ponto capital da torre, por esse ângulo, manifesta-se como prefiguração do capital e do Estado, se lembrarmos aqui nossas reflexões acerca de Hobbes e Marx. Contudo, o edifício teratogênico da cidade e da torre é a plataforma para meta suprema: a produção de um *nome* contra a dispersão humana sobre a face da terra. Antes de questionar sobre a natureza desse artefato onomático, é preciso frisar as três gradações distintas de realização da potência técnica humana, tal como se apresentam implícitas na história. O grau mais básico é a transformação de elementos naturais em material de construção e objetos técnicos – o fogo atuando

como princípio ígneo de desentranhamento de virtualidades inauditas à matéria em seu estado bruto. O fogo funcionaria como uma prótese da potência plástica do humano em dobrar a natureza e desdobrar o real como hiperplasticidade. Esse estágio básico vem assinalado com o emprego de verbos de acepção mais concreta (πλινθεύω, *construir tijolo...*; ὀπτάω, *assar...*), os quais caracterizam a natureza física da manipulação exigida na consecução técnica. Já o grau intermediário equivale à fabricação de complexas composições construídas pela colaboração diversificada de agentes, técnicas e modos de produção. O verbo que caracteriza esse estágio é οἰκοδομέω, que, formado pelo substantivo οἶκος (*casa, lar, habitação, morada...*) e pelo verbo δομέω (*construir, edificar*), de modo que significa, literalmente, *construir uma habitação, um lar...* A atividade de erigir uma habitação (οἰκοδόμησις) amplifica-se para toda a cidade e a torre, pois elas constituem o projeto plesiomórfico e ecumênico de uma *morada comum para o gênero humano* – e, por essa razão, esse estágio configura-se como uma *antropomorfização* das geografias terrestres, transformando o espaço natural em materializações do horizonte civilizatório (cidade) e do vértice das maquinações humanas (torre). O último grau é o caracterizado pelo uso do verbo ποιέω (*fazer, produzir, criar...*). Na narrativa só aparece por duas vezes, sendo a primeira justamente quando a multidão exprime ser a meta suprema *produzir um nome* contra a ameaça fantasma da diáspora humana. Nesse sentido, o agenciamento produtivo da técnica visa uma onomatogênese, a geração de um ὄνομα – *nome*, categoria gramatical sob a qual devemos subsumir substantivos e adjetivos em geral. Na segunda aparição, no versículo 6, sobre o que discorreremos adiante, Deus confessa seu temor quanto à ilimitada capacidade de realização humana – e a *produção* (ποίησις), nesse passo, não é especificada de nenhuma forma, ao contrário, é a pura atividade produtiva em sua ampla e máxima indeterminação. Dois pontos temos aqui: a *ποίησις* pensada como *ato de criação onomástico* – e, portanto, imaterial; e como *ato puro de criação* – designando a potência criativa em sua universalidade. Ligar os dois pontos pode parecer complicado, mas será que não apontaria tudo isso que o estágio mais elevado da técnica consistisse na potência transcendental de criação, de agenciar do não-ser para o ser, de realizar o real, poder de realização até então exclusivo do criador? A questão é compreender como que a *onomatogênese* vincula-se intrinsecamente à *potência pura de criação* e como e por que isso inaugura um terceiro nível. A onomatogênese é uma

produção poética de vida. O nome é uma via de chamamento ao ser. A criação divina, em *Gênesis*, segue um paradigma arqueológico fundamental que se verbaliza na expressão primordial *fiat* + o nome do que há de ser criado. Esse modelo primordial de criação se expressa pela primeira vez no versículo, conforme a redação da *Septuaginta*: καὶ εἶπεν ὁ θεός: Γενηθήτω φῶς, καὶ ἐγένετο φῶς.²⁸² (*E disse Deus: Gere-se a luz, e a luz gerou-se.*) Deus cria um ser chamando-o à geração. A palavra de Deus é criadora, antes de tudo, porque ela cria um nome – o nome é a abertura de um espaço de criação. A voz divina abre as bordas dos seus lábios imateriais, e do abismo da linguagem emerge um nome. É pelo nome que os seres são gerados, o nome sendo o espaço de emergência do ser. O nome é uma potência de eclosão do vir a ser, é a abertura vocal pela qual uma infinidade de deveniências possíveis se virtua a ser. Os seres geram a si mesmos sendo gerados pela ficção de seus nomes. Assim, a luz dá à luz a si mesma pela pronúncia do seu nome no ato de comando de sua criação. A essência das coisas é a escuridão da noite de onde desponta a luz do nome, e com a poética autogerativa dessa aurora banham-se na luminosidade de um agitado oceano imensurável de possibilidades vivas. A onomatogênese, portanto, corresponde ao poder absoluto de criação, pois gerar o nome não é outra coisa senão realizar o real em sua singularidade originária. A tradição teológica superestima, por razões evidentes, o fato da criação divina não requerer nada prévio, e isso procede sob uma visão substancialista das coisas. Mas não quer dizer que a criação *ex nihilo* seja imediatamente do nada: entre o nada e o ser há o véu do nome, uma tênue linha divisória que faz dos puros signos vocálicos uma abertura abrindo o ventre do vazio e extraíndo das entranhas sígnicas o corpo do vir a ser. Aqui compreendemos a ligação entre a onomatogênese e o ato puro de realização. Construindo a cidade e a torre, o gênero humano, querendo produzir um nome, é arrastado pela pulsão criativa de gerar uma criação monstruosa inaudita entre a face da terra e o firmamento. A monstruosidade desse nome haverá de ser uma abominação para o Criador porque esse nome corresponde à infinitude da potência técnica humana e de suas potencialidades gerativas. O nome é o signo da potência criativa e é sob esse sinal que a humanidade sonha em dar vida e alma à unicidade do gênero humano, represando as forças intempestivas e as intempéries do tempo

²⁸² Gênesis 1:3. Tradução livre do texto da *Septuaginta* retirado da edição: *idem, ibidem*, p. 1.

que assombram e atormentam a realidade humana com o terror da dispersão. O que a onomatogênese, na narrativa, visa é gerar um nome contra a diáspora humana. Fabrica-se a cidade e a torre para dar vida ao nome. Que nome inaudito seria esse? O nome da civilização que engloba o gênero humano, como se tratasse de uma nação, povo, língua, classe... que englobe o mundo humano por inteiro ou algo do tipo? Talvez não. A realização do nome é uma onomatogênese em sua potência superlativa, transcendendo até o ato de nomeação da língua adâmica. O nome não fixa identidade alguma, não plastifica nenhuma unidade, porque o nome é a vida pura daquilo a que o nome dá vida. E o que o nome dá vida é ao complexo formado pela cidade e a torre. Ambas são os corpos inorgânicos e artificiais onde se instalarão um ser onomástico – e o que pode vir a ser isto é uma questão em aberto: uma configuração civilizatória, uma rede artificial de realidade imaterial, um ritmo coletivo de deveniências... A cidade é uma carne gigantesca feita de edificações; a torre é um corpo estratosférico feito de andares; o nome, por seu turno, é o alento que insufla vida e ação a ambos, cidade e torre. O complexo material recebe a insuflação anímica através desse mágico vozeamento onomástico. O complexo, então, torna-se o organismo vivo da complexidade, sendo o nome a poética de um elã irradiando dinâmicas metabólicas que consomem o conglomerado urbano como uma aglomeração cheia de vitalidade, habitado por inumeráveis multidões. A meta suprema da realização desse pleroma onomástico é criar, gerando um biônico bioma que congregue e articule a multidão, um antídoto contra a ameaça da diáspora. Vigora nesse desejo a atitude de resistência de uma ameaça de desintegração plesiomórfica em múltiplos níveis, existencial, comunal, político, social... O que faz do nome uma poética perdurativa de resistência por excelência, reunindo forças para prevalecer contra a tendência entrópica de dissolução do múltiplo na diferenciação absoluta e aniquiladora.

Gên. 11:5: “E, então, o Senhor desceu para ver a cidade e a torre que os filhos dos homens haviam edificado. (καὶ κατέβη κύριος ἰδεῖν τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον, ὃν ᾠκοδόμησαν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων.)” Deus entra em cena, descendo da morada hiperurânica para *ver* a cidade e a torre que *os filhos dos homens haviam edificado*. Deus é nomeado pelo título de κύριος, *Senhor*, termo de que se serviram copistas da *Septuaginta*, de gerações posteriores, para evitar a

transgressão de se pronunciar em vão o nome Yahweh, o nome de Deus conforme revelado, por ele mesmo, a Moisés em Êxodo 3:14. Senhor é um sucedâneo do nome divino, o nome não vem grafado, mas, de qualquer modo, ele sobrepairá à evocação de Deus. Inúmeras controvérsias existem entre exegetas, linguistas e historiadores da religião sobre o significado originário – transliterado do hebraico – do tetragrama YHWH. Independente disso, na *Septuaginta* a passagem da epifania da revelação do nome Yahweh a Moisés vem traduzida por: Εγώ εἰμι ὁ ὄν²⁸³. *Eu sou o que sou, Eu sou aquele que é, Eu sou o sendo...* Diversas são as possibilidades de tradução, mas em todas elas predomina a noção de que a essência do nome divino é ser, talvez, uma hipóstase das dimensões do *sendo* em sua absolutez, como origem e fonte eternas do real. As criaturas humanas são, por sua vez, designadas com o termo *os filhos dos homens* (οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων), fórmula bíblica para se referir aos homens, mas na qual, podemos entrever, ainda que com devaneios especulativos, a ideia de que a expressão *os filhos dos homens* funciona qualificando os indivíduos segundo contornos antropogênicos definidos, ainda mais se projetarmos na narrativa uma cronologia geracional se desenhando de versículo em versículo. Isto é, consideremos a possibilidade de haver um plano temporal longo e prolongado, visto que a consecução de uma tarefa hercúlea, como a construção de uma cidade e uma torre de dimensões colossais, requeira um período de tempo que cubra diversas gerações. No início, a multiplicidade dos seres humanos, emigrando para um mesmo território fora definida como uma *multidão* ou corpo plesial formado por vínculos hiperproxêmicos entre seus membros. Emergira dessa aproximação multitudinária o ἄνθρωπος, o gênero humano como o próprio artefato antropomórfico que aglomera todos em torno de desejos e projetos comuns. Os pioneiros formaram uma geração antropogênica, dando origem, pois, ao protoconceito de humano como principal agenciamento técnico para a coordenação produtiva de múltiplas funções e desempenhos. Os *filhos dos homens* serão os descendentes dos pioneiros e, por isso, moldados de acordo com as normas, os regimes e as técnicas antropogênicas estabelecidas anteriormente pelos antepassados. Essa cadeia genealógica corresponde à sequência de gerações e gerações de genitores do constructo antropológico transformando a face e as entranhas da terra. *Deus* desce, então, para ver essas

²⁸³ Êxodo 3:14. Tradução livre do texto da *Septuaginta* retirado da edição: *idem, ibidem*, p. 162.

gerações posteriores em estágio avançado de construção da cidade e a torre. Não é que o Senhor se escandalize com as edificações em si, o que lhe abomina são suas intenções mais profundas, os desejos inconscientes que constroem a humanidade a lançar-se nessa empreitada. A *visão divina* excede as fronteiras da mera visualização ótica, pois *o ato de ver* (ιδεῖν) é uma intuição transcendente de traçar um diagnóstico preciso dos planos, ambições, desejos e instintos imanentes às construções. Em sua catábese ao mundo dos homens, Deus horrífica-se com a *catafania*²⁸⁴ intelectual de desvendar, sob a ruidosa agitação desse colossal e labiríntico canteiro de obra, os sórdidos impulsos de uma monstruosidade extraindo-se do solo da imanência através das mãos humanas. O horror divino havia sido, pois, provocado mais pela *catafania* da onomatogênese do que por mirar as construções materiais.

Gên. 11:6: “E disse, então, o Senhor: Eis que formam todos um único gênero e uma única língua, e isto é apenas o começo das suas realizações, agora nada lhes será vedado, de modo que serão capazes de se persuadir em realizar tudo. (καὶ εἶπεν κύριος Ἰδοὺ γένος ἓν καὶ χεῖλος ἓν πάντων, καὶ τοῦτο ἤρξαντο ποιῆσαι, καὶ νῦν οὐκ ἐκλείψει ἐξ αὐτῶν πάντα, ὅσα ἂν ἐπιθῶνται ποιεῖν.)” A mente divina sobressalta-se quando sua criação desfigura-se pela ação humana, transparecendo diante de si o imprevisível, o incogitável, a contingência, o imprevisto. Deus refletirá consigo mesmo, perplexo com o fato de que, ao formarem todos um único gênero (γένος) e uma única língua (χεῖλος), nada ser vedado ao homem, podendo realizar absolutamente tudo – toda e qualquer possibilidade. O complexo urbano é visto apenas como *o começo de suas realizações*, os passos rudimentares da potência poético-produtiva. O gênero humano é arrastado por uma poética teratogênica que tem como princípio – ἀρχή – a consumação irrestrita, irrefreável e inexorável de realizações. As maquinações humanas atingem o ápice de realizarem o irrealizável, de possibilitarem o impossível, de concluir a virtuação do invirtuável. Aos olhos divinos patenteia-se a abóboda celeste rachar, os solos tremerem, a criação toda entrar em colapso. Essa atuação humana é ainda mais nefanda e perigosa do que o pecado original, pois supera os saberes do que se arvora sob a árvore do conhecimento, pois desvirtua o plano da criação, uma vez que transforma o real em campo

²⁸⁴ A palavra καταφάνεια, com efeito, existe no grego, significando *claridade, transparência*.

multidimensional de imprevisibilidades. Aterrorizado, Deus analisa bem os elementos que propiciam a propulsão humana rumo ao imprevisto, distinguindo com argúcia que há dois princípios agindo na realização disso tudo, a saber, a aglomeração humana em um único gênero, como membros de uma única família, e a partilha de uma língua comum e universal, tornando a linguagem imediatamente uma rede de articulação plesial entre a multiplicidade. Deus vê que esse duplo agenciamento tem como motor a língua única agindo enquanto ponto central a partir do qual linhas e planos de congruência se desenham, fendendo horizontes.

Gên. 11:7: “Vinde!, e desçamos até eles e confundamos sua linguagem, para que nenhum deles compreenda a voz do próximo. (δεῦτε καὶ καταβάντες συγγέωμεν ἐκεῖ αὐτῶν τὴν γλῶσσαν, ἵνα μὴ ἀκούσωσιν ἕκαστος τὴν φωνὴν τοῦ πλησίον.)” A fim de barrar a potência hiperpoética do humano, Deus precisará descosturar essa colcha civilizacional, intervindo cirurgicamente para desfilar o linguístico ponto de sutura, implodindo o agenciamento teratogênico. Deus exorta a si mesmo para descer até os homens e confundir a linguagem (γλῶσσα) humana, com o fito de que ninguém mais pudesse ouvir e distinguir a voz uns dos outros, inviabilizando a comunicação, não mais sendo possível auscultar o sentido de nada. A pele hermética que cobria a nudez da vulnerabilidade humana com o manto do gênero único é desfeita agora que Deus causou uma confusão total na linguagem. Digno de interesse é notar que Deus se serve do plural para incitar a si mesmo a descer e causar confusão. O significado desse plural é, por si só, problemático. A opção mais ortodoxa, conservando intocáveis os dogmas teológicos judaico-cristãos, seria afirmar se tratar do uso de um plural majestático. Em que pese persistir essa possibilidade, a voz de Deus é, desde o princípio, polifônica – seu outro nome (ou título) é o plural *Elohim* (normalmente “traduzido” na Septuaginta por Θεός, *Deus*), o qual pode ser um resquício semântico de um politeísmo arcaico. De qualquer forma, a pluralidade resta misteriosa; porém, se abstraímos esse problema de contextos exegéticos mais amplos, procurando definir uma hermenêutica do episódio de Babel encerrada nos limites do próprio texto, então um aspecto precisa ser sublinhado: o de que a voz divina só se pluraliza intradiologicamente e que especificamente só aparece no comando de descender até os homens e provocar a confusão. Longe de ser apenas

um plural majestático, a pluralização da voz divina funciona como uma transvirtuação da unicidade em multiplicidade teológica, tal como se Deus, executando um diálogo com sua infinitude, se munisse para incidir, em movimento de queda, sobre o gênero humano, provocando efeitos dispersivos, caindo que nem um cai um raio. A voz de Deus se pluraliza, pois, para desferir o golpe da multiplicidade, gerando diferenciações absolutas, desconexões, rupturas. A pluralização da voz divina é um expediente, uma arma hipostática, uma munição teológica para infestar a humanidade com o vírus da confusão. Deus deforma, pois, sua voz em multiplicidade na intenção de contaminar a multidão, envenenar seu bioma linguístico. A unicidade do gênero humano é aniquilada pela ação de confundir (συγχέω, que literalmente quer dizer *verter junto e/ou simultaneamente*) a linguagem (γλῶσσα). Poderíamos traduzir o termo por *língua* ou *idioma*, mas a escolha por linguagem beneficia-se pela amplitude da expressão *linguagem*. A linguagem abarca a língua (χεῖλος) e a voz (φωνή), mas estende-se para além delas como uma tessitura urdida pelas múltiplas conexões que atravessam a multidão e a configuram como um gênero único de composição plesiomórfica. Todos os nexos, vínculos, relações, toques, gestos, atos, partilhas, compartilhamentos, cooperações... a reunião desses elos integra a imensa geografia da linguagem, a habitação móvel do gênero humano. Ela é o oceano *glossal* da infinitude humana, e a confusão provocada pela intervenção divina verte na linguagem o envenenamento da desconstituição da unicidade, cujos efeitos iniciais se verificam em minar a relação de ressonância entre voz e audição. A confusão obstrui a voz tornando-a completamente criptografada para a ausculta alheia, pois ela confunde a linguagem fragmentando-a em vozes diferenciadas, múltiplas, intraduzíveis. A voz antropogênica se esfacela em miríades e miríades de vozes unicelulares, de lábios intangíveis, de bordas intransponíveis, de signos indecifráveis. A linguagem verte-se em labirinto infinitesimalmente atomizado, onde cada singularidade se encontra sem saída e o vozerio vira um ruidoso desvario. A natureza dos signos transmuda-se em dedálicas aporias. Nessa confusão absoluta, a torre declinará num caótico colisor de partículas de heterogeneidades ininteligíveis.

Gên. 11:8: “E, assim, o Senhor dispersou-os de lá sobre a face da terra, e eles cessaram de construir a cidade e a torre. (καὶ διέσπειρεν αὐτοὺς κύριος

ἐκεῖθεν ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς, καὶ ἐπαύσαντο οἰκοδομοῦντες τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον.)” No penúltimo versículo do episódio, conclui-se a ação divina. À confusão sucede a diáspora humana sobre a face da terra, tendo os seres humanos interrompido a construção da torre. A confusão da linguagem bloqueia a construção da cidade e da torre, porque danifica os agenciamentos linguísticos e, por conseguinte, tecnológicos, minando, inclusive a atmosfera e o habitat humano; contudo, mais do que isso, a confusão obstrui radicalmente a onomatogênese que insuflava os afãs humanos. A realização do *Nome* inviabiliza-se, jaz impossibilitada em meio aos arcabouços e carcaças de obras inconclusas, agora abandonadas, privadas de sentido. A obra humana perde sentido no estraçalhamento da linguagem. A interrupção da construção pleromática destrói imediatamente a morada plesiomórfica do gênero humano, porque ela se alicerçava, outrossim, em erguer o complexo urbano e, nisso, realizar o Nome. A diáspora originária é, portanto, uma cisão irrecuperável com a fonte e a amplitude da linguagem em sua plenitude sem fronteiras. A expulsão do paraíso significara, outrora, uma interrupção brusca da potência da língua adâmica em tecer diálogos com o criador, tampando-se o ouvido humano à escuta dos sons provenientes de Deus, barrando, pois, a voz do criador. Agora, na diáspora primígena, a linguagem do gênero humano, de herança adâmica, é quebrada na sua hiperpotência onomástica, esterilizada quanto ao seu poder de dar à luz a criação do inaudito, o Nome. A diáspora enceta nesse instante, quando, com o caos linguístico, os sujeitos atomizam-se em distanciamentos infinitos, quando a obra aliena-se de suas existências, quando o mundo desmorona no estardalhaço de vozes dissonantes, quando as ruínas transformam as obras em andamento de escombros vazios. A diáspora realiza-se, antes, na linguagem, para depois provocar efeitos espaciais de dispersão. A face da terra, doravante, cerrará seu cenho aos exilados, convertendo-se futuramente em causa de disputa territorial decorrente da fragmentação linguística.

Gên. 11:9: “Por causa disso, chamou-se pelo nome de *Confusão* (*Sýnkhysis, Babel*), pois ali o Senhor confundiu as línguas de toda a terra, e de lá o Senhor os dispersou sobre toda a face da terra. (διὰ τοῦτο ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτῆς Σύγκυσις, ὅτι ἐκεῖ συνέχεεν κύριος τὰ χεῖλη πάσης τῆς γῆς, καὶ ἐκεῖθεν διέσπειρεν αὐτοὺς κύριος ὁ θεὸς ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς.)” Abre-se o versículo final

com a revelação de um *Nome* pelo qual o complexo formado pela cidade e a torre passou a ser chamado: Σύγκυσις (na forma transliterada, *Sýnkhysis*). A Septuaginta decide por traduzir o nome *Babel* (em hebraico בָּבֶל – bā·ḅel), o qual se origina, como dissemos anteriormente, da raiz **bll*, que significa *confundir*. A adversidade de se traduzir o nome Babel começa com a perda completa de referência e intertextualidade. No nome Babel ressoa imediatamente Babilônia, e com isso assomam os fantasmas da traumática experiência de exílio do povo hebreu. A tradução para o grego apaga os rastros desse trauma, elimina quaisquer alusões, anula o passado, com todo o cabedal de forças e experiências herdadas. *Sýnkhysis* é um nome de nenhum lugar, nenhuma localidade geográfica, não possui história, jamais recebeu nenhum habitante, não é passível de ser apontada em mapas, muito menos explorada...²⁸⁵ Babel é o nome do exílio babilônico transfigurado em mito de origem da fragmentação linguística, era o nome da experiência real e dilacerante de dispersão na Babilônia. *Sýnkhysis* é um nome que é nome de um vazio histórico, de um vácuo geográfico, de um nada em branco. É o extravio das vias trilhadas, a expatriação da língua hebraica para territórios idiomáticos helênicos que lhe são absolutamente insólitos. O ato de traduzir é um exílio mais terrível do que o exílio real porque cancela a experiência, revoga a memória, zera a vida. *Sýnkhysis* é um nome radicalmente metafísico, despido de elã vital e de vestígios factuais²⁸⁶. É a onomatogênese do caos puro, da confusão em pleno sentido transcendental, não se instalando nem nas arqueologias do ser nem nas cartografias do devir, nem se inscrevendo por obra humana nem por obra divina, não ínsito nem na transcendência nem na imanência. *Sýnkhysis* é o Nome de um evento anônimo, é o nome de uma eventuação de ruptura drástica. A oração inicial do versículo 9 frisa a incógnita sobre o sujeito que efetua a ação de dar nome àquelas ruínas: *Por causa disso, chamou-se pelo nome de Confusão* – διὰ τοῦτο ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτῆς Σύγκυσις. Quem deu às ruínas esse nome? Deus? O gênero humano? Algum clã específico, certos indivíduos? E quando?

²⁸⁵ Reina uma tendência na *Septuaginta* de se traduzir para o idioma grego os topônimos, como, por exemplo, no episódio do sonho de Jacó, o nome *Betel*, para Οἶκος Θεοῦ, a *Casa de Deus* (*Gên.* 28:19). Mas ao enfatizar a primazia do significado do nome do lugar, o lugar mesmo acaba sendo apagado da cartografia do mundo real. A tradução do topônimo apaga o nome do lugar originário com o lugar da tradução, e, com isso, a rastreabilidade do lugar originário é, de um só golpe, esconjurada do mapa.

²⁸⁶ Σύγκυσις é, portanto, uma *exousía* de Babel. Ponho isso em nota porque centenas de páginas atrás, lá na introdução, havia prometido sumir com a palavra *exousía*. Como nota não conta como texto, ela é o limbo onde posso quebrar as promessas textuais.

Imediatamente? Tempos depois? Eras depois? Em período arcaico e imemorável? Numa época mais próxima? Restam apenas incógnitas, não se é possível sondar nem quando nem quem, o tempo verbal é insuficiente, o sujeito da ação é completamente indeterminado. E assim o é por uma razão crucial: o Nome eclode como um evento abruptivo, uma geração onomástica anônima, impessoal, sem mediações, sem lastros, sem vestígios. Ninguém confeccionou o Nome, ele é um evento do ato puro de nomeação. Até mesmo a relação de consequência, pelo uso da locução adverbial *διὰ τοῦτο*, parecendo indicar alguma origem é, quando analisada mais detidamente, evasiva. Afinal, a ação de *confundir* é, de fato, perpetrada por Deus, mas seus efeitos se desencadeiam na realidade humana – o *por causa disso* não aponta se o Nome vem em razão da causa ou do efeito e, menos ainda, de que lado surgiu o Nome. A explicação que se segue, apresentando a razão e as circunstâncias do nome, silencia-se quanto à origem do mesmo: *pois ali o Senhor confundiu as línguas de toda a terra, e de lá o Senhor os dispersou sobre toda a face da terra* (ὅτι ἐκεῖ συνέχεεν κύριος τὰ χεῖλη πάσης τῆς γῆς, καὶ ἐκεῖθεν διέσπειρεν αὐτοὺς κύριος ὁ θεὸς ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς.).

O Nome surge em razão da confusão que se alastra, mas a origem mesma do Nome permanece abscondita. *Sýnkhysis* é um nome artificial que intervém para traduzir um nome intraduzível, Babel. Origina-se do substantivo comum abstrato *σύγχυσις*, proveniente do verbo *συγχέω*, o qual literalmente quer dizer, conforme já mencionamos anteriormente, *verter junto e/ou simultaneamente* (formado, pois, pela adição da conjunção *σύν* = *com, junto, em companhia de...* ao verbo *χέω* = *verter, derramar, entornar...*). Empregado originalmente para o ato de libação, quando, juntos, celebrantes de um ato litúrgico ou convivas de um banquete, por exemplo, inclinavam seus cálices a fim de derramar ao mesmo tempo, no chão, parte do líquido (em especial o vinho), em oferenda ou prestação de homenagem a uma divindade ou em memória a um falecido. Como efeito da libação, os líquidos vertidos, num gesto sagrado, espalhavam-se pelo solo, de modo que caíam misturados entre si. Dessa noção de mistura de líquidos é que *συγχέω* passa a assumir também sentidos mais abstratos, como o de *misturar, confundir, fundir...* Desses sentidos se desenvolvem outros ainda, como os de *desordenar, desarranjar, desestruturar, causar ruína*. O substantivo *σύγχυσις* abrangerá,

portanto, esse grupo triplo de acepções, significando, pois, *a ação de verter* (derramamento), *a confusão/mistura* e *a desordenação* ou *o arruinamento*. Na realidade, no contexto em questão, o nome babélico Σύγχυσις engloba todos esses matices, já que se refere (1) à ação divina de, descendo até o gênero humano, verter o castigo da fragmentação linguística, (2) provocando a confusão total com a mistura dos idiomas, o que ocasionou, com a desordem generalizada, o caos e a ruína das edificações dos projetos humanos.

Optamos por traduzir Σύγχυσις por *Confusão* a fim de conservar, em primeiro lugar, a ideia de confusão imanente ao nome Babel e, além disso, o princípio elementar que guiava a intenção divina, a saber, o de aniquilar a unidade do gênero humano instilando desordem com o esquartejamento da linguagem única. Contudo, *Sýnkhysis* é, assim como Babel, um nome intraduzível. Traduzimos o intraduzível pelo qual se traduz o intraduzível, como se buscássemos apanhar com as mãos sombras. *Confusão* vem a calhar porque o verbo *confundo*, de origem latina, abarca a mesma gama de significados de συγχέω: *derramar juntamente, misturar, confundir, lançar desordem...* Desta forma, o latim *confusio* exprime a *ação de misturar, confusão, desordem...* Ainda que possamos estabelecer esse paralelismo entre Σύγχυσις e *confusio*, há algo que na tradução se extravia: a noção de se *verter simultaneamente* fluxos de origens diferentes. Talvez, por causa disso, poderíamos aventar outras traduções para Σύγχυσις, e uma delas seria a possibilidade de verter Σύγχυσις para a própria *ação de verter*. O latim *verto*, com efeito, possui os sentidos de *virar, voltar, transformar, converter, destruir, causar ruína* e – frisemos aqui – o sentido figurado também de *traduzir* (assim como no português, quando se diz, por exemplo, que fulano verteu a *Ars Poetica* de Horácio para o português). Além de *confundo*, *verto*, então, traz consigo uma ressonância com συγχέω, com o diferencial de ainda agregar a ideia do ato de tradução. Deste verbo gerou-se o substantivo *vertex* (que na língua portuguesa origina *vértice*) ou, em grafia mais arcaica, *vortex* (dando origem a *vórtice*), significando *turbilhão, voragem, redemoinho, cimo, cume, cabeça...* Mas traduzir Σύγχυσις por *vórtex* ou *vórtice*, somente para conectar a tradução com a noção de verter, soaria artificial. De qualquer modo, se damos voltas com essas possibilidades de tradução da intraduzível expressão Σύγχυσις, é por desejarmos mais o aprofundamento naquilo

que se esconde nessa (in)traduzibilidade. A noção de vórtice reverbera, ainda que remotamente, também em σύγχυσις, uma vez que a palavra χάος (*kháos*) figurasse no vocabulário helenístico como *a confusão primordial, o estado caótico originário de desorganização absoluta e mistura indiscernível entre os elementos*, pois, conforme preconizava a etimologia especulativa dos estoicos, o étimo derivaria do verbo χέω – quando, na verdade, χάος (*abismo, garganta, boca, abertura...*) provém de χαίω, *abrir (a boca), escancarar...*²⁸⁷ A concepção caótica de vórtice, assim, também gravita em torno σύγχυσις, fazendo incidir sobre a noção de *confusão* a ideia metafísica de um *caos primevo*.

A tradução Σύγχυσις traz à tona essa gama de nuances de significação, mas qual é o seu sentido? A palavra *confusão* traduz uma parcela significativa desse manancial semântico, mas sem conseguir incorporar plenamente seus elementos constituintes mais essenciais. Uma alternativa seria a artificialidade de recuperar uma palavra proveniente de *verter* e que, se encontrando em desuso, acabasse soando como um neologismo, mas nada absurdo. A alternativa seria, pois, a palavra *vertência*, de acepção dicionarizada de *decurso do tempo*. Vertência tem a vantagem de salientar a ação de verter intrínseca à σύγχυσις, mas nisso o sentido da confusão fica diluído. Vertência, todavia, nos permite penetrar melhor no âmago eventivo do mito da torre de Babel, na medida em que seu plano narrativo se desenvolva sob a temática de um desenrolar de ruptura que marca o fim de uma era – a do monolinguismo da língua adâmica – e a aurora da multissegmentação linguística – com a cisão do gênero humano em clãs atômicos, de matrizes linguísticas radicalmente heterogêneas, colidindo entre si ao longo da história. A σύγχυσις é uma vertência não no sentido exato de *decurso do tempo*, mas, antes, de *declinação de um evento*. A declinação, no caso, é concomitantemente o declínio de uma era e o movimento *clinâmico* que abre, com um evento, uma nova era. Nesse sentido, caso escolhêssemos a anômala tradução do nome Σύγχυσις por *Vertência*, em vez de *Confusão*, ressaltaríamos a ideia *eventiva* em prejuízo da noção *pleromática* da disseminação do caos pelo real

²⁸⁷ Lembrando que, na *Teogonia* de Hesíodo, o *Caos* (Χάος), como abismo ou a abertura primordial, é o primeiro ser a surgir gerando-se *ex nihilo*, e, por isso, aparece como o *metalugar teogônico* que define as fronteiras do ser e em cujo âmbito eclode o mundo e o devir com a sucessão genealógica das divindades e dos demais seres. Se os estoicos liam isto como a confusão da matéria nos primórdios do mundo, Aristóteles lerá o *Caos* hesiódico como *lugar* (τόπος) e *espaço* (χώρα, na interpretação aristotélica) enquanto condições de possibilidade da presença das coisas (*Física*, Livro IV, I, 208b 27-33, p. 223-224).

afora. A tradução, em si, é o que menos importa. O movimento de queda natural representaria a tradução de *Confusão*, ao passo que uma inclinação hermenêutica consistisse, talvez, em tomar um direcionamento de angulação desviante, evadindo-se rumo à tradução de *Vertência*.

Ao exibirmos essa dupla vertente de tradução e destrincharmos seus matizes semânticos, intencionamos penetrar no enigmático nome Σύγχυσις. Retornando, pois, à sua ignota origem, seria razoável presumir que uma causa transcendente atue na conflagração do estado de confusão total, no entanto, essa atuação não coincide com a eclosão do Nome. Nem os efeitos imanentes da confusão, sentidos na pele pelos construtores da torre, constituem a origem imediata do Nome.

O Nome eclode de onde? Eclode nem da transcendência, nem da imanência, nem do ser, nem do devir. Existe um abismo entre a σύγχυσις, o plano da ação, e o Nome Σύγχυσις, plano da onomatogênese. Em outras palavras, a *confusão* que se dissemina no tempo não é o mesmo que a *Confusão* como criação onomástica que assoma *depois*. O plano da *vertência* da ação enceta com a voz divina desdobrando-se na natureza de Deus numa pluralidade de vozes – Deus, pois, converte-se em munição de multiplicidade, com a intenção de produzir efeitos de desconexões, descontinuidades, diferenciações e rupturas, ao recair sobre a realidade humana. A multiplicidade do veneno divino verte-se, então, sobre o gênero humano, contaminando a linguagem única com efeitos de fragmentação em cadeia. A diáspora é o desfecho literalmente trágico do plano da ação. Literalmente trágico porque, se percebermos acuradamente, há uma tragédia se desenrolando no mito de Babel, a tragédia da unicidade do gênero humano. A humanidade começa emigrando para um só domínio, onde lá decide por erigir a habitação de um complexo cosmopolítico – uma espécie de pleroma fabricado pelo gênero humano, formado pela torre e pela cidade. Através disso, perseguia a multidão plesial uma onomatogênese que servisse de escudo contra a ameaça da dispersão humana sobre a face da terra. O destino trágico, porém, da dispersão é agenciado pela ação de construção da torre: o gatilho que vai disparar a sequência dos acontecimentos que conduzirão ao destino trágico é precisamente a resolução de realizar, com a arquetônica da complexidade, um nome que evitasse a ocorrência da dispersão. Lendo a lenda de Babel como um gênero trágico, a

hamartía dos mortais crava-se no momento em que a onomatogênese se mostra como uma *hýbris* aos olhos de Deus, porque doravante nenhum limite haverá para a ação humana, elevando a humanidade a um patamar divino. A *némesis* divina então se concretiza na *vertência* da confusão, causando o desfecho da dispersão e a cessação da construção, abandonando tudo às ruínas. Assim, a premeditação de uma forma de evitar o malefício da dispersão é que vai dar início à cadeia dos eventos que culminarão na dispersão. Todavia, algo de incógnito se desenha entre o ato de punição divina e seus efeitos na realidade humana. Há uma ruptura subjacente nesse bloco da narrativa, um corte praticamente invisível dividindo o plano da ação e o da reação. Deus age, mas as reações desencadeiam-se sem que sejam por ele diretamente controladas, elas simplesmente vão se desenrolando por si mesmas, desintegrando a humanidade numa infinidade de estilhaços. O plano da ação divina se traça com (1) a ação de verter a confusão das línguas; porém, (2) a confusão dissemina-se como uma reação em cadeia, inviabilizando a continuação das obras; (3) interrompendo-se as obras de realização do Nome, Deus ocasiona a dispersão. Essas continuidades descontínuas são marcadas no texto pelo emprego da conjunção *καί*, a qual, dependendo do contexto, pode conter um teor aditivo, adversativo ou até conclusivo. Todos os versículos começam com *καί* (à exceção do sétimo – porém este apenas antepõe a interjeição *δεῦτε* ao *καί* – e o nono, cuja oração inicial, por razões especulativas que buscaremos demonstrar, não apresenta o *καί*). O efeito narrativo da repetição da conjunção *καί* é o de, para além de suas funções gramaticais, marcar um ritmo de sequenciamento dos eventos. O ritmo pressupõe, naturalmente, fluxos de continuidade, que se seguem de um movimento para o outro, de um acontecimento para o seguinte, mas, além disso, marca o compasso de uma nova ação, de um novo movimento e acontecimento. A conjunção é uma ponte que, ao ligar dois continentes de ação, também demarca a diferença territorial entre ambos. Os versículos 1 e 2 são paradigmáticos para compreender isso: o versículo primeiro começa com um *καί ἦν* (*E havia...*) fixando a realidade universal do monolinguismo; o segundo começa com um *καί ἐγένετο* (*E aconteceu...*), dessa vez grifando a ignição de um novo acontecimento, uma modificação essencial que faz diferir o estado de coisas anterior da ação que agora se inicia. Cada uso da conjunção possui essa mesma dimensão rítmica, a cada vez assinalando o instante de um novo acontecer ou uma nova ação. Deste modo, o *καί* é algo além de uma

simples conjunção, é o que poderíamos designar de – ensaiando uma definição – um *dêitico de abrupção*: um sinal cifrado de ruptura sob o qual se oculta a abrupção de um acontecimento novo. Se for esse o caso, então o plano narrativo como um todo é marcado pela segmentação de múltiplas abrupções jorrando a cada oração, de sorte que entre a ação divina e as reações entre os homens admitem-se não somente fluxos de continuidade, mas descontinuidades, destilando na narrativa imprevisibilidades múltiplas.

Daí que entre a ação *σύγχυσις*, de intervenção divina, e a eclosão do Nome *Σύγχυσις*, de eclosão ignota, impere um arco de interrupções subliminares, não sendo legítimo nem outorgar a onomatogênese à transcendência nem à imanência. O Nome eclode somente no versículo nono com a oração que se inicia não com o *καί* – o dêitico de abrupção que marca o ritmo do plano narrativo –, mas sim com um *διὰ τοῦτο*, traduzido pela locução explicativa *por causa disso*. A tradução mais literal *através disso* soa estranha, porém assinalaria melhor o que se desenha no eventivo plano onomogênico – isto é, no plano diegético alternativo de eclosão do Nome. Pois o Nome não vem à luz como uma consequência de um suposto nexos causal contínuo que se costura de versículo em versículo, ele surge *através disso*, atravessando o seguimento narrativo por inteiro, quer dizer, como um atravessamento extradimensional que tramita pelos intervalos metafísicos do plano dos acontecimentos transcendentais e imanentes. Nenhuma abrupção definida ativa o Nome, nenhuma ação o causa, nenhum acontecimento o gera. A cadeia dos acontecimentos, das ações e reações é apenas uma plataforma para os atravessamentos múltiplos do Evento, mas o *fiat* do Nome elide-se às circunstâncias e circunscrições preexistentes. A onomatogênese, gerando-se *διὰ τοῦτο*, é um Evento arritmico, excluindo-se às forças abruptivas e ciclogênicas do plano diegético.

A *Σύγχυσις*, dessarte, é o Nome puro de um Evento de eclosão anônima do Nome, uma eventuação onomástica de um metalugar que se elide ao ser e ao devir. Essa onomatogênese é da natureza semelhante, mas absolutamente diversa, da onomatogênese antropológica. Por onomatogênese antropológica intencionamos identificar a pretensão de geração onomástica graças à potência da linguagem do gênero humano, no que devemos, por princípio, incluir as forças que dominam a potência técnica de plasmar uma infinidade de possibilidades.

Essa espécie de onomatogênese, no mito de Babel, integra o conjunto de forças, produções e composições com a meta última de realizar a potência teratogênica do irrealizável – um Nome que aglomerasse o gênero humano, inviabilizando a diáspora. Essa onomatogênese é interrompida, barrada, obstruída pela σύγχυσις de intervenção divina. Em vez disso, se confirma o estraçalhamento da linguagem numa infinidade de idiomas subatômicos, impotentes para tecer a mínima experiência hermenêutica universal de transações humanas. Em vez disso, a confusão deflagra-se, a fragmentação irrompe, a dispersão alastra-se, a ruína da desertificação avança. Vedada essa onomatogênese antropológica, uma outra onomatogênese eclode, dessa vez não mais antropológica e, sim, teratológica. A linguagem monstruosa de onde emerge o Nome não é, contudo, nenhuma língua dentre o oceano infinito de línguas babélicas provenientes do caos vertiginoso dos tempos. A linguagem teratológica é a língua que se abriu uma só vez nesses lábios metafísicos de onde vazou o Nome: Σύγχυσις. Essa onomatogênese é de natureza puramente *aiônica*, eventiva. Anônima, impessoal, espontânea, as monstruosas vozes inauditas que pronunciaram esse Nome dão origem à eventuação de um metalugar. O metalugar da Σύγχυσις diverge de Babel e, contudo, traduz o evento babélico. Babel correspondia ao nome sob o qual se depositava o nome do intraduzível – a coisa em si da linguagem – no receptáculo mítico de escotomização do exílio da Babilônia. A Σύγχυσις difere disso, ela é a tradução do intraduzível na ação cosmogônica de gerar um nome através do qual se traduz a criação metafísica de um metalugar.

Se a era contemporânea sói reivindicar para si o legado de Babel, é porque, para além das voragens e confusões que dilaceram suas entranhas, um Evento babélico transcorre em suas artérias, ainda que intangível e oculto. A eventuação que faz nascer esse Evento é onomatogênese de geração de um metalugar, *Sýnkhysis*: Nome sob o qual se traduz o contemporâneo à vertência da simultaneação descarregando multiplicidade, fragmentação, dispersão e diferença que instabilizam exponencialmente a planície do devir e transformam em ruínas as zonas epifânicas do ser.

3.3 *Sýnkhysis litterarum*: glossolalias de Babel

Instala-se o nome do metalugar contemporâneo na metalinguagem do nome de Babel. De Babel a *Sýnkhysis*, o que transcorre nesse intervalo? Na tradução se degeneram e se transgeneram teceduras infinitas de virtualidades. Na qualidade de transgeneração, o ato de traduzir significa verter criando ruínas poéticas. A tradução de Babel não somente desencadeia metástases de efeitos babélicos na estrutura biopsíquica do real, mas principalmente constitui a *metacorese* avassaladora que gera prolificamente diferenciações e ruínas. Desejando penetrar nas entranhas do metalugar, será, pois, exigido de nós a decifração das labirínticas linhas invisíveis com que se desenha seu nome.

As ruínas que irrompem com a *vertência da confusão* irradiam nuances entranhadas na palavra σύγχυσις. Dentre essas vertentes de significação, apresenta-se a concepção de *ruptura, interrupção, cessação, corte, suspensão, quebra*. Rompe-se o que na σύγχυσις babélica? A unidade linguística como horizonte da unicidade onomástica por vir? A megaepiderme ideográfica que recobria a realidade com o sudário do inteligível? O metalugar originador da congruência sígnica? Além das exúvias expostas antes, haveria outras rupturas drásticas imanentes a essa eventuação, de modo que o pensamento acerca da palavra σύγχυσις precisasse ser expandido também para outros domínios? Deveríamos então, talvez, bosquejar especulações vagando por extravios sígnicos da palavra ao longo do pensamento ocidental? Entretanto, essa via linear por suas recorrências na metafísica nos extraviaria do arco metadieético que permanece virtualmente em estado de suspensão durante milênios. As ruínas de Babel, em silêncio, reclamam pela metáfase que lhe venha consumir sua eventuação. Os enigmas da σύγχυσις repousam em mudas ressonâncias esparsas e fragmentárias, a começar, porém, lá onde a *Sýnkhysis* reverbera na latência estrondosamente em silêncio com o evento espectral de disrupção da ruptura babélica, a glossolalia de Pentecostes.

1) *E completando-se o dia de Pentecostes*, estavam todos reunidos no mesmo lugar.

Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό.

2) *E aconteceu que subitamente* veio do céu um ruído como de um vendaval impetuoso, que encheu toda a casa onde se encontravam.

καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὡσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι:

3) *E avistaram, então, línguas como de fogo que se repartiam e desciam sobre cada um deles.*

καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, καὶ ἐκάθισεν ἐφ' ἓνα ἕκαστον αὐτῶν,

4) *E encheram-se todos de um sopra sacro e começaram a falar em outras línguas, conforme este sopra lhes concedia se exprimirem.*

καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου, καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς.

5*) *Achavam-se em Jerusalém judeus habitantes da região e homens piedosos provenientes de todas as nações que há abaixo do céu.*

ἦσαν δὲ εἰς Ἱερουσαλήμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν:

6) *Acontecendo aquele som, a multidão, afluindo para lá, aglomerou-se cheia de confusão, pois cada um escutava-os falando em seu próprio idioma.*

γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης συνῆλθεν τὸ πλῆθος καὶ συνεχύθη, ὅτι ἤκουον εἰς ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν.

7) *Extasiados e espantados diziam entre si: Eis que, acaso, não são galileus todos esses que estão falando?*

ἐξίσταντο δὲ καὶ ἐθαύμαζον λέγοντες, Οὐχ ἰδοὺ ἅπαντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι;

8) *Como é, pois, que os escutamos no idioma específico em que cada um de nós foi criado?*

καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν;

9) *Partos, medos e elamitas; habitantes da Mesopotâmia, da Judeia, da Capadócia, do Ponto e da Ásia;*

Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἐλαμίται, καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν, Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν,

10) *habitantes da Frígia e da Panfília, do Egito e das regiões da Líbia próximas de Cirene, e romanos que ocupam este território;*

Φρυγίαν τε καὶ Παμφυλίαν, Αἴγυπτον καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην, καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι,

11) *tanto judeus quanto prosélitos, cretenses e árabes, nós os escutamos falando em nossas línguas as grandezas do deus.*

Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι, Κρηῖτες καὶ Ἄραβες, ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ.

12) *Todos estavam extasiados e, atônitos, diziam entre si: O que isto vem a ser?*

ἐξίσταντο δὲ πάντες καὶ διηπόρουν, ἄλλος πρὸς ἄλλον λέγοντες, Τί θέλει τοῦτο εἶναι;

13) *Outros, porém, escarneciam dizendo: Estão embriagados de vinho doce!*

ἄτεροι δὲ διαγλευάζοντες ἔλεγον ὅτι Γλεύκουσ μεμεστωμένοι εἰσίν.²⁸⁸

O sentido da *Sýnkhysis* precisa ser perscrutado nas *revertências* do seu evento.

No plano da economia teológica da salvação, a *reversão* babélica que ocorre nesse episódio recebeu a designação de glossolalia de Pentecostes, que funda, com a infusão do Espírito Santo, o paráclito prometido pelo Messias antes de sua paixão, e põe em operação a igreja, a assembleia que aglomera os eleitos, os convertidos. Esse Pentecostes cristão é um acontecimento que suplanta ou de repente suplementa o Pentecostes da tradição hebraica, segundo a qual se celebrava, em tempos de colheita, a entrega de Yahweh das tábuas dos dez mandamentos a Moisés no monte Sinai, cinquenta dias após o êxodo do povo hebreu do Egito e a travessia do Mar Vermelho, conquistando enfim sua libertação. Na mentalidade hebraica, portanto, representava a comemoração daquilo sobre o que se funda o núcleo essencial da religião hebraica, pois o Decálogo é fundamento da lei e a razão da aliança abraâmica, tanto que o templo, erigido séculos depois por Salomão, reservará o Santo dos Santos, acessível apenas ao sumo-sacerdote, para guardar a arca da aliança, que continha as tábuas com os dez mandamentos. Se avaliarmos pela ótica dos princípios que instituem o espírito hebraico, aquilo que acontece – depois da morte, ressurreição e ascensão de Cristo – aos apóstolos, quando se completou a celebração de Pentecostes, é algo que desconstrói o próprio acontecimento do Pentecostes original. Sob, pois, perspectiva hebraica, o evento pentecostal cristão é essencialmente de natureza antipentecostal. Com efeito, a festividade da fundação da Lei cederá lugar a uma liberalidade pródiga do Espírito até então inaudita. Assim, esse antipentecostes promove uma desconstrução daquele episódio que funda a religião hebraica em pelo menos quatro sentidos: 1) desconstrução da noção étnica de povo eleito, pois agora miríades de povos e nações são chamados à conversão e ao ingresso naquilo que se definirá, posteriormente, sob o nome de igreja, corpo místico cujo membro capital, a cabeça, será a própria pessoa do Jesus Cristo; 2) desconstrução da lei como fundamento da religiosidade, que é a pedra angular das formas de subjetivação e dos sistemas de valores, práticas e comportamentos que constituem

²⁸⁸ Atos 2:1-13. Tradução livre do texto grego retirado da edição: NESTLE, *Novum Testamentum graece*, pp. 322-323.

a religião hebraica (e se Paulo desdobrará isso em seus escritos, sobretudo nas *Epístolas aos Romanos*, é porque, ainda que implicitamente, já em Pentecostes se realiza a ocorrência dessa disrupção da Lei com a erupção de um Espírito que agencia um corpo vivo e plural, que não se permite enclausurar em arcas ou câmaras secretas e que, ao consumir o regime de subjugo à lei – que, desse modo, é heterogênea à vontade e aos desejos – possibilita a convergência entre as inclinações do coração e a vida messiânica baseada no exemplo de Cristo); 3) desconstrução da língua hebraica como linguagem exclusiva da revelação, porquanto a glossolalia constitua o milagre do anúncio evangélico em múltiplas línguas, fazendo coincidir a epifania do divino com a irrupção viva de uma múltipla traduzibilidade simultânea e espontânea; 4) desconstrução da noção de territorialidade do messiânico, porque, no fim das contas, a chama da ignescência multilinguística desterritorializa o Evangelho, revertendo-o em força de propulsão a um êxodo contínuo a ser disseminado ao mundo inteiro.²⁸⁹

O êxodo da terra estrangeira, a partir do que a lei mosaica se constituirá o território móvel do povo nômade hebraico, que se fideliza nos signos e promessas da lei, projetando no horizonte do porvir a conquista de sua territorialidade política nesse mundo, reverte-se em força centrífuga rizomática que assume, com vetorização do êxodo do mundo, a forma da missão de evangelização – nesse giro, ao menos na configuração da igreja primitiva, o missionário desterritorializa a lei, os signos, a escrita, a língua, valores, liturgias, a revelação, as zonas de epifania do mistério... projetando para a transcendência divina a territorialidade originária e escatológica e retendo o campo de imanência confuso e difuso do mundo secular como expressão constante da desterritorialização do horizonte de vida no século.

Essas metamorfoses são indícios de uma transubstanciação radical, uma passagem marcada por uma drástica ruptura. A desconstrução antipentecostal da

²⁸⁹ A título de adendo, recordando que Pentecostes celebra-se durante a época de colheita, também aí ocorre certa desconstrução daquilo que se apresenta como a safra da colheita, pois, doravante, a lei será, retroativamente, vista como a semente que, incubada no solo fértil do povo eleito, agora morre no coração dos conversos, dando à luz a árvore que nasce e se espalha, de forma que a eleição, tornando-se universal, amplifica-se ao gênero humano, o que, posteriormente, receberá a designação de cristianismo – exprimindo tudo isso de forma sucinta: por essa perspectiva, a semente da lei mosaica, morrendo, dá origem ao espírito cristão.

glossolalia rompe com uma formação cósmica para dar ignição à outra, hiperpotenciada à universalidade do gênero humano.²⁹⁰

Como nosso propósito é perscrutar o evento de um metalugar e não um acontecimento relativo à economia soteriológica do cristianismo, demo-nos a liberdade poética de não somente traduzir com modificações bastante anômalas, em comparação com as principais traduções, o texto de *Atos dos Apóstolos*, mas principalmente de esmiuçar adiante os versículos dessa passagem desligando-os dos seus contextos religiosos, teológicos e messiânicos, com a intenção de conectarmos, sob a perspectiva da metacorese da *Sýnkhysis*, a eventuação babélica com uma abruptão antibabélica, de forma que o episódio de *Gênesis* conclua com o da glossolalia de *Atos* um arco temporal fechado, um círculo onomogênico que atravessa eras – a metadiegesi do evento. Ainda que seja justo acusar-nos de falta de rigor e precariedade exegética por conta da estranheza com que nos debruçaremos sobre esses versículos, o próprio texto nos oferece um precedente, pois não é com olhos apostólicos ou ouvidos fiéis que avaliamos esse episódio que ali se escreve; queremos, antes, por assim dizer, colocar-nos na proximidade de perspectiva daqueles que, imbuídos de um espírito de teor diogênico – com um viés cômico ou sarcástico –, alegam que essa confusão emana dos efeitos extáticos de embriaguez de natureza vínea. Em razão disso, nosso diagnóstico *metacorético* acerca do evento da glossolalia consumará deslocamentos e ressonâncias hermenêuticas que o aproximam da potência do dionisíaco.²⁹¹

A exemplo do que fizemos com a narrativa da torre de Babel, comentemos a sequência de versículos.

²⁹⁰ Aliás, essa universalidade mesma parece gerada nessa passagem, pois, ainda que as dissoluções de fronteiras já estejam presentes no pensamento estoico, sobretudo com a noção de cidadão do mundo – que é mais uma fórmula negativa de universalidade –, é com o cristianismo que a universalidade, positivando-se para além de quaisquer fronteiras com a afirmação de uma vitalidade compartilhada, se torna plataforma de uma religiosa cidade-estado virtual e intangível, de maneira que o converso, vivendo no século sem a ele pertencer, estando, portanto, na condição de exilado, expatriado ou refugiado, não de jeito algum cidadão do mundo, mas membro de um corpo místico, cidadão que integra um Estado invisível, uma composição metapolítica que o transcende e que lhe fornece, mesmo na multiplicidade de formas de vida, dons e carisma, o pertencimento a uma comunidade real e, portanto, a comunhão de uma vida em comum.

²⁹¹ A aproximação entre a potência crística e a dionisíaca lastreia-se, ademais, na semelhança e em certa homologia existente entre a figura de Cristo e a de Dioniso, reforçada não somente pela poesia de Hölderlin (como em seu poema *Brod und Wein*), ou em diversas passagens de Nietzsche, mas também, além de muitos outros, pelo próprio fato de que os cristãos dos primeiros séculos – não apenas os gnósticos – teciam essa semelhança ou até assimilação representativa entre ambos, pela relação com o vinho, a paixão, a morte violenta, a ressurreição...

Atos 2:1: “E completando-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. (Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό.)” Perscrutar aqui o metalugar da σύγχυσις babélica exige de nossa parte reforjarmos a cena, desligando-a de seu contexto anterior, de modo que aqueles que se encontram aglomerados num mesmo lugar tornem-se anônimos, pois em nenhum momento, nesse episódio (circunscrito apenas dentro dos limites de tais versículos), é revelada sua identidade – eles são sujeitos ignotos, referidos por formas desinenciais ou pronominais. Esse anonimato produz um efeito dramático no desenrolar da cena, pois é como se ela fosse montada mais pela perspectiva da multidão que ouvirá aquele vozerio, ocorrendo para ver o que se passa ali, sem saber quem são aqueles desconhecidos. O anonimato proporciona, de outra parte, que a narrativa assuma a forma de um esquema hermenêutico que pode ser aplicado a outros contextos e circunstâncias – e se, no âmbito da espiritualidade cristã, pode esse episódio ser aplicado atemporalmente para interpretar a dinâmica eclesial em sua missão evangelizadora, de agregar em torno do anúncio evangélico multidões heterogêneas, restaurando a unidade perdida em Babel, para o nosso contexto especulativo, esse esquematismo amolda-se à dinâmica de eventuação do metalugar contemporâneo, pois o anonimato desse sujeito compatibiliza-se, simbolicamente, com ideia de dissolução da subjetividade como exigência basilar da recepção desse evento antibabélico a se definir nos versículos seguintes. Não é tanto que a identidade dos sujeitos repouse em mistério, mas sim que o anonimato configure indício de que as singularidades atravessadas pela potência eventiva tornam-se, graças ao evento, campos de transmutações que irradiam o evento ígneo com a irrupção da glossolalia. A subjetividade é fulminada na epifania multilinguística, e o que resta, como rastro do sujeito, devém em rede de irradiação eventiva – a voz que se abre na abertura carnal dos lábios de uma pessoa, despersonalizando-se, transmite uma profusão de signos e linguagens que, apesar de lhe serem ignotos, são diferenciados no ato mesmo da transmissão, de maneira que o evento se diferencia ao reproduzir-se transfigurando o sujeito em rede. Voltando à cena, esses não-sujeitos, graças a um efeito anacórico prévio, apresentam-se aglomerados num mesmo local. Essa proximidade, real ou virtual, é a predisposição coletiva para a *redifcação* das singularidades – na aglomeração anterior à formação de quaisquer identidades, a coletividade é o que já desmonta

os caracteres identitários dos personagens ali presentes, e é sobre essa composição coletiva que a transformação dos personagens em redes incidirá. A subjetividade está diluída nessa coletividade e, daí por diante, ela será finalmente destruída. A *redificação* é o processo que transformará as singularidades em redes, transfigurando subjetividades em trajetos e transjetividades de irradiação e diferenciação do evento. Além de tudo isso que envolve o anonimato, a data do evento não seria fortuita. Para além das desconstruções pentecostais relativas à religião hebraica, a completude do Pentecostes serve aqui de sinal do declínio daquilo que vigorava sob a égide da Lei (a lei mosaica, a moral que constitui o fundamento da forma de vida ocidental, o imperativo deontológico que se impõe categoricamente da abóbada transcendental da razão ao coração dilacerado do sujeito...).

Atos 2:2: “E aconteceu que *subitamente* veio do céu um *ruído* como de um *vendaval impetuoso*, que encheu toda a casa onde se encontravam (καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὡσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι:).” Chegamos agora à erupção vulcânica do evento. Encontraremos uma sequência de três versículos (2, 3 e 4) se iniciando com a conjunção καί (2. καὶ ἐγένετο... *e aconteceu...*, 3. καὶ ὄφθησαν... *e avistaram...*, 4. καὶ ἐπλήσθησαν... *e encheram-se...*), marcando um ritmo diegético que circunscreve triadicamente o diâmetro e os *estágios nucleares* do evento, antes de sua expansão que, irradiando inúmeros efeitos e reverberações para além dos limítrofes nucleares, contagiará multidões. O sintagma καὶ ἐγένετο, recorrente no grego bíblico, realiza uma ignição. Seguimos a tradução *e aconteceu...*, mas é preciso reescrevê-la de forma que extraiamos de seu núcleo toda sua energia eventiva: *e se eventou que...* Repousa sobre os dois versículos iniciais, ainda que ocasionalmente, um paralelo com o início da narrativa da torre de Babel em Gênesis. Em Gênesis 11:1-2 deparamo-nos com a seguinte cena: havia para o gênero humano uma só língua e uma só voz e, daí, realiza-se o evento de todos, migrando, aglomeraram-se num mesmo local. Em Atos 2:1-2, a cena começa estando todos os membros anônimos dessa coletividade reunidos num mesmo local, a partir daí realiza-se um evento que, segundo a tradição cristã, receberá o nome de glossolalia. Os paralelos apontam, ao menos nos voos especulativos que empreendemos aqui, para uma ligação profunda entre os dois episódios, como se

formassem, juntos, um *arco metadieético interepocal*, unificados pelas pontas, que atravessam eras, entre o καὶ ἐγένετο que desembocará na onomatogênese da Σύγχυσις e o καὶ ἐγένετο que explodirá, gerando reaglomerações confusas, numa *revertência* glossolálica inominável. Esse καὶ ἐγένετο, pois, opera uma cisão radical com o estágio prévio, dando ignição a um evento. Em *Atos*, o golpe – desferindo uma ruptura – que incide sobre o plano narrativo com essa expressão principia-se com aquilo que definíamos como dêitico de abrupção junto com o verbo generativo γίγνομαι (καὶ ἐγένετο... e *aconteceu*). A ruptura é, dado o paralelo com Gênesis, não somente uma interrupção, mas também uma reiteração – o golpe, de natureza dual, é simultaneamente, pois, cisão que ocasiona uma quebra e, além do mais, resgate metaepocal que, ao suspender a realidade histórica e o tempo cronológico, reconecta os fios da malha eventiva desse contexto com os fios postos em suspensão com a conclusão do prístino evento babélico. Graças à reconexão que desfaz linearidades, instaura-se um plano circular de eventuação, a ponto de já não ser mais possível desconectar a sequência narrativa da glossolalia com o plano de fundo de Babel. É o verbo de irrupção gerativa que realiza, com a conexão abruptiva do dêitico, essa transfusão de fluxos intertextuais. Segue-se ao καὶ ἐγένετο o advérbio ἄφνω, que traduzimos por *subitamente*. A eventuação se dá de súbito, num golpe só, num jorro. A noção de abrupção relativa ao evento subjazia ao καὶ ἐγένετο, o que nos levaria, naturalmente, a enxergar no ἄφνω um elemento descritivo da cena que reforça que o acontecimento se deu de forma inesperada, num átimo que assaltou os presentes. Ao nosso olhar de introspecção eventiva, as coisas aparentes são menos naturais. A ignição do evento não se realiza apenas subitamente, mas ela é, antes de mais nada, a irrupção súbita de uma nova transmutação do abrupto. A metafísica platônica, com a *khôra*, iniciara-se em confronto com o ἐξάφνης, transmutando-o em inteligência ideativa do real, dobrando a íris do pensamento em espelho cognitivo capaz de apreender a arquitetônica matricial do ser em meio ao fluxo difuso das deveniências. A suplantação do ἐξάφνης paradoxal consistira na força de abrupção do pensamento platônico dando origem ao metalugar *khórico*. Na gênese de um novo metalugar, a *sýnkhyisis*, podemos entrever no ἄφνω uma nova transmutação do abrupto. Da abrupção do ἐξάφνης ao ἄφνω há o abismo de uma diferenciação infinita. Com o καὶ ἐγένετο, a abrupção que eclode, regenerando a σύγχυσις babélica, ao fazê-la refluir das eras prístinas até o presente, é um abrupto que dará origem à

multiplicidade pura irradiando no tempo. A abrupção do ἄφνω é, e quisermos forjar uma palavra para nos referirmos de modo mais específico, uma *exabrupção* do ἐξαίφνης e, por isso, uma transmutação profunda e radical, instalando o vórtice de onde irradia a multiplicidade pura como metalugar de eclosão do abrupto. O ἄφνω é a *exgruência* em forma de (ex)abrupção, ponto abrupto a partir de onde se completará o ciclo onomástico da tradução de Babel. O que no mundo contemporâneo provisória e debilmente se traduz pelo nome de real pode ser definido por contornos exgruentes dessa abrupção *aphnética* – ou *exabrupção* imanente ao ἄφνω babélico, o abrupto pelo qual se realiza a *reversão* da tessitura ideográfica até então vigente²⁹². Com isso um fluxo contínuo de *revertências* corrosivas incide sobre a arquetônica metafísica outrora forjada para dar configuração ao real; a corrosão desrealiza essa estrutura através desse jorro exgruente de forças impetuosas que desentranham a energia convulsiva da multiplicidade pura. A *exabrupção* é escavação que estorna as *transvirtuações* ortográficas e normativas que compunham o devir na ciclagem da efígie do ser; e, concomitantemente, a escavação da *exabrupção* desentranha a vulcânica virtualidade do babélico, extraíndo das camadas milenares o pleno poder *exgruente* do múltiplo como novo núcleo de extrusão do real (bem como a reforjagem imediata da efígie contemporânea da realidade). Esse caráter nuclear e

²⁹² Lá atrás, falamos que a transmutação do *exáiphnes* platônico eclipsava o paradoxo da originação do uno e a visão onírica da multiplicidade pura (seguindo a hipótese de privação absoluta do uno). Essa dúplici visão paradoxal lançava o desafio da esquiografia de se perder a composição mórfica do real, seja caindo na afirmação radical do uno ou do múltiplo. A mostração do mundo através do horizonte verdade das intuições noéticas só pôde, então, ser viável convertendo a abrupção vertiginosa em subitaneidade da revelação da tessitura das ideias (principalmente no metalugar *khórico* de fundação do mundo). Platão cancelava essa potência paradoxal em prol do inteligível. E, se pensarmos na *exabrupção* babélica da *synkhysis*, conquanto ela se constitua como superação, destruição ou desconstrução da metafísica, a qual se fundou sobre a matriz do pensamento platônico, talvez seja essa *exabrupção* mesma um cancelamento babélico do apagamento *khórico* que cancelara a abrupção onírica e esquiográfica do final do *Parmênides*. Agora, com o evento de *exabrupção* da *synkhysis*, a energia aporética da visão da multiplicidade pura não regressaria violentamente do seu recalque? De todo modo, exilamo-nos de Platão, mas às suas palavras mais uma vez é preciso retornar: “Cada massa dessas coisas é infinita em quantidade, e quando alguém pensa haver tomado uma fração mínima, *de súbito* (*exáiphnes*), qual um sonho durante o sono, isso, em vez de uno, como parecia, nos surge como múltiplo. (ὁ ὄγκος αὐτῶν ἄπειρός ἐστι πλήθει, κἄν τὸ μικρότατον δοκοῦν εἶναι λάβῃ τις, ὥσπερ ὄναρ ἐν ὕπνῳ φαίνεται ἐξαίφνης ἀντὶ ἐνὸς δόξαντος εἶναι πολλὰ)” PLATÃO, *Parmênides*, 164d, p.124-125 – tradução modificada.

Segundo Diógenes Laércio, a palavra ὄγκος (*massa*) é, na filosofia atomística de Demócrito, sinônimo de átomo, e é bem possível que Platão pensasse nela ao escrever essa passagem, dado ser Demócrito um dos seus principais rivais. A multiplicidade pura seria, assim, o domínio esquiográfico dos átomos vertendo-se no caos absoluto. No mundo tecnográfico da atualidade essa visão caótica não sugeriria, como projeção heféstica da imagem do real contemporâneo, a ideia de um colisor de partículas?

eruptivo concretiza-se naquilo que eclode na violência sonora desse abrupto *aphnético*: um *ruído*, ἤχος, uma força sonora que, ao ressoar, preenche o espaço da casa com um estrondo poderoso assemelhando-se a um impetuoso vendaval. A origem do estrondo é celestial – marcado pelo suposto genitivo de origem ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, *do céu*? Ou, ao contrário, esse genitivo não fixaria a origem, mas um ponto de egresso? Se pensarmos por aí, o som não seria proveniente dos recônditos metafísicos da transcendência, como se fosse causado por força de uma realidade teológica. Antes, seria o estrondo resultante da *exgruência* terminal que colapsa por inteiro a transcendência, pulverizando o absoluto. A realidade desse estrondo seria a sonoplastia da *exabrupção* destroçando em definitivo a transcendência e seu campo de inteligibilização do real. Sua natureza só pode ser mais bem entrevista nas entrelinhas de suas metamorfoses, pois, nos versículos seguintes, o estrondo se metamorfoseará em *língua, voz, som*. Se quisermos nos antecipar, a natureza sonora do ruído corresponde à *exabrupção* fonética de uma miríade de línguas diferenciadas eclodindo simultaneamente em estado de plena confusão indiscernível. Sob o véu sonoro desse estrondo ecoa a eventiva voz interdita de onde vociferou o nome babélico, a *Sýnkhysis*. A infinitude da multiplicidade linguística irradia no estrondo do ἄφνω, tornando audível, mesmo que num átimo, o inaudível, de onde se fragmentarão as línguas em suas diferenciações irreversíveis e intransponíveis – no evento dessa *exabrupção*, o estrondo repousa, pois, na fonética multicelular do indiscernível, de modo que no ruído sequer seja possível se discernirem vozes, menos ainda o que no ruído é possivelmente dito. No ruído vozes infinitas fariam em línguas diferentes um mesmo nome? Diriam o nome antebabélico da poética de aglomeração humana que fora abortado? O nome *Sýnkhysis* pelo qual a Babel se traduz? O nome da eventuação glossolálica? De qualquer forma, o ruído é o eco selvático de uma onomatogênese inaudível que se segmentará em miríade de línguas incendiárias lançando-se sobre a coletividade anônima reunida no mesmo local, provocando a ignição de um processo que transfigura os ânimos das multidões em geografias imateriais de espaço ecumênico – οἶκος – de tradução simultânea. A tradução é a casa da linguagem enquanto o ruído persistir como o som da ruína babélica.

Atos 2:3: “E avistaram, então, línguas como de fogo que se repartiam e desciam sobre cada um deles (καὶ ὄφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ

πυρός, καὶ ἐκάθισεν ἐφ' ἓνα ἕκαστον αὐτῶν,).” Um dêitico de abrupção, junto do verbo ὀφθέω (*ver, avistar, visualizar*) desdobra o plano diegético da eventuação. Agora o átomo sonoro do estrondo, contendo em sua latência de pura sonoridade a multiplicidade linguística, fragmenta-se num campo ígneo de visualização. O som indivisível se segmenta em línguas de natureza imagética similar ao fogo. De ouvintes os presentes transfiguram-se em espectadores – e, desta forma, seus sentidos, ao se redobram, são inundados pela perscrutação participativa do evento. As línguas descendem sobre eles convertendo seus corpos em receptáculos que reagem ativamente e hiperpotenciam a diferenciação do evento em seu desenrolar fragmentário, absorvendo as singularidades e singularizando-se nessa irradiação absorvível. Com esse fracionamento, os epicentros das *subjetividades* são finalmente decompostos – não mais habita sequer nenhum composto subjetivo por detrás dos rostos de cada um. As máscaras dos agentes permanecem apenas como véus ociosos de uma desfiguração brutal, na qual singularidades e acionamentos eventivos se entrecruzam de forma inextricável. As línguas de fogo interpenetram em seus corpos sem que se possa mais distinguir fronteiras modais entre ambos. Os verbos se fazem carne, e os corpos averbam idiomas que dão à luz as línguas do contemporâneo. O fracionamento do átomo da linguagem, ao penetrar na carne e na vida das singularidades, regenerando-as então, gera, através da conexão entre seus corpos, uma rede de agenciamentos e ações que, em última instância, obsedam a tradução do evento. Ao visualizarem as línguas de fogo penetrando em seus corpos, os agentes recebem o impacto visual de, com a efusão epifânica, transfigurarem-se em domínios dilacerados pela segmentação do evento. A relação de similaridade se esvai nessa correlação, pois agora singularidade e multiplicidade se interpenetram. A eventuação somatiza o transe linguístico dos corpos e, no mesmo instante, é o efeito somático da aglomeração em rede que evoca o ígneo fracionamento das línguas como profusão do evento. Transformados em pontos reticulares da ativação eventiva, os participantes granulam-se, movendo a língua incessantemente, pelo espaço ecumênico na condição de pós-sujeitos ou, mais precisamente, *exsujeitos*. Exilados da subjetividade, ou exsudados do cadáver transcendental que possuía a forma de um *autômato cogitacional*, esses agentes anacóricos viram arranjos glossolálicos que difundem e traduzem a onomatogênese babélica. A chama linguística consubstancia-se em suas próprias naturezas, de modo que eles

mesmos são reforçados em órgãos ininterruptos de multiplicidades linguísticas – e também espontaneidades orgânicas de seus contágios. Babel reverbera-se e cancela-se em suas línguas que são e não são suas – os agentes são, na qualidade de agenciamentos, *metajetividades* reticulares e celulares formando uma zona de confluência e irradiação babélicas.

Atos 2:4: “E encheram-se todos de um *sopro sacro* e começaram a falar em outras línguas, conforme *este sopro* lhes concedia se exprimirem (καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου, καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς.)” Ruído, línguas, sopro. Completa-se o arco triádico de irrupção do evento. Os corpos enchem-se de um sopro sacro e, com isso, transbordam em fluxos linguísticos. O sopro é uma das metamorfoses do estrondo, que, antes, havia se convertido em línguas ígneas que, ao se fracionarem, penetraram os corpos. *Sopro sacro* é uma tradução deveras problemática – inevitavelmente controversa – para πνεῦμα ἅγιος, literalmente *espírito santo*, o que, automaticamente, inocula em nossa mente a concepção trinitária da teologia cristã. Mas o Espírito Santo como terceira pessoa integrante da trindade, consubstancial à οὐσία divina, só é definido nesses termos tempos depois. De qualquer forma, pode-se, naturalmente, reportar-se à promessa do Messias do envio do paráclito, o consolador, após sua morte, ressurreição e ascensão. No entanto, é a olhos fiéis que as coisas ganham esse vulto. Na sondagem do episódio à luz da eventuação do metalugar, avoluma-se a estranheza sobre cada palavra, como se cada uma não representasse mais do que uma península do insondável. As palavras são, aqui, atopias dos signos. Exorcizando o πνεῦμα ἅγιος de toda a exegese cristã, o que resta? Como traduzir a *exgruência* desse resto, de modo a minimamente decifrar seus enigmas? Verter πνεῦμα por *sopro* tem duas vantagens: 1) religar o πνεῦμα ao πνοή do versículo segundo – quer dizer, tecer uma conexão essencial entre esse *sopro* que insufla os corpos dos partícipes e aquele *vendaval impetuoso*, que era expressão viva da força eruptiva do estrondo; 2) reforçar a dimensão corpórea e sonora do πνεῦμα – o sopro é feito do ar que enche os pulmões, é o hálito que dá vida à forma de vida nova daqueles que são transfigurados em partícipes do evento, é materialidade anímica que, junto com a sonoridade e a língua, faz acontecer a linguagem, a fala. O sopro abre suas bocas, desdobra suas línguas, causa a explosão de signos sendo imediata e

espontaneamente traduzidos. Não é uma realidade espiritual, é a realização pneumática da linguagem ejaculando uma miríade de signos. O sacro é uma tradução deficiente para ἅγιος, normalmente traduzido por *santo*. Contudo, o que está em operação não é a santidade dos participantes, mas sim a marcação de fronteiras, envolvendo cisões, separações, desligamentos com a realidade temporal que os circunscreve. Agora, seus corpos, invadidos por línguas de fogo e plenos de um sopro emanado da eventuação, sofrem a fase final de transfiguração reticular, o que os rescinde do mundo e os translada às dimensões recônditas de um metalugar inaudito. Cada um torna-se, assim, um *homo sacer* da transfiguração reticular, e cada voz exprime, no redemoinho onde acontece sua singularização, as cifras sígnicas do metalugar. Suas vozes são, portanto, planos de expressão do fracionamento babélico do evento. As línguas é que falam, não sujeitos. A concessão que este sopro (τὸ πνεῦμα, sendo que o artigo cumpre uma função de natureza pronominal, de caráter reiterativo) dá é a hiperpotência da voz eventiva. Não a repetição daquilo que o evento supostamente significaria, pois não há sentido, não há nenhum campo de significação, nenhum dizer determinado. Em vez disso, a dação que o sopro confere é a erupção da voz eventiva em cada fração linguística, é a erupção da glossolalia na ignição de cada singularidade. A singularidade atingida por essa carga eventiva, destarte, transfigura-se em dimensão onde as línguas falam. As *metajetividades* são corpos que são suportes celulares vivos consubstanciais à glossolalia. São corpos glossolálicos, em cuja boca o órgão da língua consubstancia-se em línguas que se falam. Pela combustão corpórea de línguas de fogo o órgão da língua se dobra em profusão de linguagens emissoras de signos. A língua-órgão é através de onde a língua da eventuação fala. Do estrondo à glossolalia completa-se os estágios de incubação do metalugar.

Atos 2:5*: “Achavam-se em Jerusalém judeus habitantes da região e homens piedosos provenientes de todas as nações que há abaixo do céu. (ἦσαν δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν).” Este versículo seria, segundo exegetas, uma evidente interpolação de caráter explicativo, daí vir com o sinal de um asterisco. A julgar pelo contexto, a intenção do redator que o introduziu seria oferecer uma explicação antecipada de quais etnias compunham a multidão a ser apresentada no

versículo seguinte – o que é uma evidente redundância, já que os versículos de 9 a 11 cumprirão esse papel com bastante especificidade. Nada acrescentando ao que investigamos, pulemos para o próximo.

Atos 2:6: “*Acontecendo aquele som, a multidão, afluindo para lá, aglomerou-se cheia de confusão*, pois cada um escutava-os falando em seu próprio idioma (γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης συνῆλθεν τὸ πλῆθος καὶ συνεχύθη, ὅτι ἤκουον εἰς ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν).” Na narrativa de *Gênesis* a reunião da multidão do gênero humano se realizara pelo evento espontâneo de aglomeração – frisado pelo dêitico de abrupção junto com o verbo γίγνομαι. Ao fim do episódio, a multidão dispersa-se pelo efeito anacorético de diferenciação, fragmentação, alienação e estranhamento – o gênero humano, assim, *disglomeriza-se* num exílio babélico, e as ruínas de Babel permanecem no imaginário como geografia virtual de uma comunhão onomástica impossível, destruída pelos abalos sísmicos da onomatogênese da *Sýnkhysis*. No episódio da glossolalia de *Atos*, o verbo γίγνομαι, no particípio aoristo, inicia o sexto versículo sem a conjunção καί, na qualidade de dêitico de abrupção, e essa estrutura oracional sinaliza que o ciclo nuclear da eventuação completou-se. A tradução mais fiel (ao evento do mentalugar) à γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης, oração reduzida de particípio, seria: *tendo-se eventuado aquele som/voz...* O ruído em sua eclosão primígena permanecera reservado aos receptáculos da glossolalia, podendo ser escutado apenas no núcleo de imanência da eventuação. O *ruído* metamorfoseara-se em *línguas* e, depois, em *sopro* – respectivamente, a sequência ἦχος, γλῶσσαι e πνεῦμα. Esse é plano sequência da metamorfose da exabrupção, desde o abrupto *aphnético* até à concreção profusa de uma multidão linguística irradiando traduzibilidades simultâneas ao evento babélico. Aos ouvidos da multidão, o ruído é inaudível em seu estado bruto, espontâneo, abruptivo. A multidão reside para além das zonas limítrofes de incubação do metalugar. A multidão (τὸ πλῆθος) representa o gênero humano dispersado pela onomatogênese babélica. Nessa passagem de *Atos* virtualmente cancela-se a dispersão da humanidade no final da narrativa de Babel. As multidões que escutam a φωνή glossolálica regressam do exílio babélico, sem que, contudo, suas diferenças irreduzíveis sejam suspensas. O afluxo, pois, provocado pela glossolalia *reverte* o refluxo de dispersão babélica de *Gênesis*. A multidão, deslocando-se de inúmeros

pontos dos arredores do metalugar, converge para a mesma zona limítrofe da eventuação – poderíamos verter συνήλθεν pela forma finita correspondente do verbo *convergir*. Do núcleo do evento, efeitos anacóricos de natureza sonora propagam-se, desencadeando um turbilhante processo de deslocamento multitudinal para o âmbito dos arredores do evento. Miríades de gentes atingem, pois, o limiar entre a esfera de contágio e o núcleo, zona fronteira do âmbito eventivo. A multidão converge em torno da φωνή glossolálica. Optamos pela tradução *som*, mas é impossível desligar φωνή do sentido de *voz*. A voz que a multidão escuta, porém, não é nenhuma voz. Sua natureza sonora material se assemelharia mais a uma espécie de vozerio, resultado das múltiplas vozes eventivas falando em línguas diferentes simultaneamente. Mas não é que a φωνή glossolálica reduza-se a um vozerio – sua natureza fonética extravasa as bordas da simples materialidade sonora, pois é, por definição, de natureza eventiva. A voz é uma espécie de *transvirtuação* da unicidade da linguagem humana perdida em *Gênesis*. Não se realiza, a rigor, restauração alguma porque a multiplicidade idiomática, com suas fronteiras linguísticas intransponíveis, mantém-se. A unicidade de voz para o gênero humano fora sumariamente vedada em Babel. A voz que a multidão ouve é a ressonância fonética da vertiginosa tradução de Babel erigindo-se nos arredores virtuais da eventuação. A unicidade peremptoriamente obstruída é transvirtuada na *exabrupção* da multiplicidade eventiva – uma unicidade virtual vigora apenas, pois, como o próprio fluxo de tradução transversal insuflando-se na emergência vocálica da multiplicidade linguística. A Babel torna-se simultânea à erupção de sua tradução. A φωνή glossolálica é a voz virtual de Babel *revertendo-se* em tradução simultânea da onomatogênese babélica. É a voz da *Sýnkhysis* que, ao reverberar para além do núcleo do metalugar, reaglomera o gênero humano em torno de um turbilhão prenhe de uma onomatogênese virtual. Vertemos τὸ πλῆθος... συνεχύθη por *a multidão... aglomerou-se cheia de confusão*. Optamos por uma tradução perifrástica para dar conta, ainda que sem cobrir todo o leque semântico em jogo, das nuances lexicais e intertextuais decisivas contidas nesse passo. A forma συνεχύθη pertence à conjugação do verbo συγχέω (*verter, confundir, aglomerar...*), é o mesmo verbo, portanto, que dá origem ao substantivo σύγχυσις, palavra pela qual se traduz a onomatogênese babélica. O nome abscondito de Babel – Σύγχυσις – não se escreve no texto, mas a trama textual e intertextual da glossolalia *excreve-se* na

ação da σύγχυσις. A σύγχυσις é a zona de *excrição* do contemporâneo, a superfície virtual na qual se desenham as grafias móveis do fluxo temporal pós-metafísico. O núcleo diegético da eventuação eclodira no ponto da *exabruptão*, mas aqui a plenitude da força onomástica do evento erige sua consolidação turbulenta e vertiginosa. Na ação velada da σύγχυσις (sinalizada pelo emprego da forma finita de συγγέω) a eventuação amplifica-se a ponto de suas bordas e transbordamentos abrangerem as circunscrições virtuais do real por completo. A σύγχυσις é o evento que urde o tecido pleromático infinito que responde pelo nome de *multidão*, τὸ πλῆθος. A *Sýnkhysis* primígena vertera a difusão babélica do tecido humano, estraçalhando-o numa infinidade de diferenciações que se disseminam pelas cartografias rotas do real. Milênios virtuais depois, a ação da σύγχυσις glossolálica origina a *reversão* eruptiva da tradução babélica, reaglomerando a multidão outrora dispersa. As ruínas da onomatogênese, destarte, são remasterizadas em zona de tradução simultânea do intraduzível. O evento da glossolalia desfragmenta a difusão babélica, reaglomerando a heterogeneidade de forma miscigenada e confusa na órbita do núcleo do metalugar. Desdobramos *aglomeração* e *confusão* para traduzir o verbo συγγέω nesse versículo. O afluxo da multidão se dá ao escutarem a voz eventiva que irrompe ao romper as margens do núcleo de *exabruptão*. É sob o efeito anacórico dessa força que a multidão se aglomera. A cena dos arredores ecumênicos, a ser desenvolvida nos versículos seguintes, é montada para transparecer a perplexidade daquela turba multiétnica diante da glossolalia – e, por isso, quisemos conservar o sentido de confusão inerente ao verbo. A multidão está não apenas em estado anímico e mental de confusão, mas encontra-se também tão intensamente aglomerada e misturada que as diferenças submergem, sem serem nulificadas, numa fusão visceral. A força e a dinâmica desse heterogêneo conglomerado de onomástico potencial biopoético e tecnopolítico emana da eventuação do metalugar. Cada átomo de singularidade imersa no corpo quimérico da multidão escuta a voz eventiva em seu próprio idioma – e a Babel se traduz penetrando nos recônditos elípticos da imanência de onde promanam suas diferenciações. O metalugar da σύγχυσις se *excreve* na glossolalia desferindo um campo gravitacional que atrai singularidades constituindo um halo pleromático. Este halo acelera a hiperpotência das diferenciações conforme se amplifica a fonética virtual que traduz o intraduzível. O pleroma que se inscreve na superfície eventiva é constituído pela formação

instável de uma multidão agenciada no vórtice caótico do metalugar. A vertigem pleromática é marcada pelos traços de confusão, simultaneidade, diferenciação, multiplicidade... *O próprio dialeto* (ἡ ἰδίᾳ διάλεκτος) é o idioma da singularidade em cuja fonética a voz eventiva agora fala traduzindo o metalugar, instalando-o na fissão de onde jorra diferencialidades e diferenças. O dialeto idiomatiza a língua em suas *filigranas* (marcas mínimas, cifras, traços...) linguísticas, atingindo a superfície de inscrição fluida das diferenciações. A voz do metalugar fala na multidão de línguas traduzindo-se nos idiomas audíveis das singularidades, absorvendo elas a voz da eventuação e sendo por esta mesma voz absorvidas. A voz e os idiomas se entrelaçam na contextura das línguas de *exabrupção* babélica. Com a ação velada da σύγχυσις o arco *metadieético* do evento completa-se, formando o círculo da *Sýnkhysis*, ao ligar a ponta da *vertência* de Babel à ponta da *revertência* da glossolalia. Ignifica-se a ciclogênese de duração virtualmente multimilenar. Esse versículo onde se expõe a aglomeração confusa da multidão em torno da voz glossolálica marca cirurgicamente o instante da irrupção em que o metalugar da *sýnkhysis* ativa-se como domínio nevrálgico de irradiação da voragem contemporânea. A cidade babélica e glossolálica da multidão é o pleroma da confusão aglomerada no turbilhão formado pela ação da σύγχυσις eventiva.

Atos 2:7-8: “*Extasiados e espantados* diziam entre si: Eis que, acaso, não são galileus todos esses que estão falando? Como é, pois, que os escutamos *no idioma específico em que cada um de nós foi criado?* (ἐξίσταντο δὲ καὶ ἐθαύμαζον λέγοντες, Οὐχ ἰδοὺ ἅπαντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι; καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν;)”. Aglomeramos dois versículos, pois integram uma mesma fala e, portanto, um mesmo movimento no plano *dieético*. A passagem começa com dois verbos, respectivamente ἐξίστημι e θαυμάζω (aquele na forma de particípio e o outro conjugado na forma finita), qualificando o estado anímico da multidão. A multidão, impressionada com tudo que se passa, encontra-se *atordoada* e *surpresa*. Mas cada um dos verbos subscreve algo mais que meros estados anímicos identificáveis de acordo com diagnósticos normais. Ambos são sintomas de uma anomalia visceral emergindo das profundezas dos organismos textuais da multidão. As singularidades, antes da glossolalia, estavam dispersas, porém, agora, lançam-se

na aglomeração. A metacorese de Babel reverte também os modos e as configurações de suas existências. As existências de átomos exilados na performance de subjetivações neste momento chocam-se uns com os outros no halo pleromático da multidão, de modo que esse vórtice constitui um genuíno colisor de partículas idiomáticas das diferenças. Ainda que as diferenciações mais do que nunca despontem, as singularidades a partir de então são constituídas, instavelmente, na erupção da *sýnkhysis*. Esses pós-sujeitos têm como epicentro a eventuação de um metalugar enredando-os num plasma voraz. A forma participial do verbo ἐξίστημι, nesse cenário, sinaliza, pois, não apenas um estado anímico, mas uma mutação profunda da natureza dessas singularidades portadoras de diferenças idiomáticas. Com o evento, a *existência* deles devém num modo de virulência *extática*. Não estão atordoados, são encarnações múltiplas de atordoamentos. O verbo ἐξίστημι forma-se da adição da preposição ἐκ/ἐξ mais o verbo ἵστημι (*fixar-se, estabelecer-se, permanecer, imobilizar*): é um verbo de criação de *estâncias* e *instâncias*, de fundação de origens ou lugares originários. O ἐκ/ἐξ obtura a ação verbal da significação de *instanciar* e *estanciar*. O verbo ἐξίστημι cobre os sentidos de *retirar-se, deslocar-se, desalojar, expelir, desterrar, exilar...* Assim, os que são impactados pela força eventiva se encontram agora exilados de suas origens pós-babélicas (provenientes de seus territórios de origem carregando em suas vísceras todas as camadas arqueológicas contendo fragmentos indissolúveis de substâncias identitárias milenares), pois seus corpos e idiomas são *vertidos* na voragem da multidão. Nesse contexto, existir expressa a configuração de existência de estar inextricavelmente vertido pela *sýnkhysis* num turbilhão – *existir*, portanto, passa a carregar o sentido de *devir no pleroma da multidão*, ser regurgitado ao caos extático gerado nos entornos ciclogênicos da glossolalia. Não há como desligar essa existência de todos os traços existenciais inerentes aos sintomas de um quadro de humor extático. É por isso que escolhemos traduzir para a forma participial de ἐξίστημι por *extasiados*. A força axial do metalugar realiza a centrifugação da multidão nas imediações do núcleo glossolálico. A existência extática dessas singularidades é o efeito anacórico provocado pela *exgruência* do exílio babélico, revertendo os efeitos do nome da dispersão. Nesse sentido, cada integrante da multidão é abruptamente extraído de suas origens e, deste modo, assume a condição de um trânsfuga refugiado nas turbulências do devir. A *exterritorialização* é um dos sintomas da revertência do

exílio babilônico circunscrevendo novos exílios em formas de conglomerados. Reexilado de suas origens na reversão do exílio babilônico, esse nômade *existe* desenraizado na aglomeração confusa. Sua existência idiomática, doravante, existe vertida na fusão multitudinal em estado efusivo. Esse existente possui a configuração de um exilado extático. A existência desdobra-se em êxtase, de forma que o êxtase se torna a interface existencial por excelência desses que vivem às margens invisíveis do núcleo eventivo. A potência energética que domina seus ânimos, afetos e desejos provém da taumaturgia sublime que os *espanta*. A correlação desse êxtase com o espanto é crucial para compreender as vias de transmutação da existência das singularidades. Com o verbo θαυμάζω (*admirar, espantar-se, assombrar-se...*) não se subscreve apenas um estado de surpresa. A surpresa flutua sobre um fluxo de espanto excruciante que avassaladoramente prorrompe do impacto desse evento glossolálico. A transladação vertiginosa da σύγχυσις possui similaridades com a experiência estética do sublime, que atravessa a tradição filosófica de Longino a Kant, e com o θαῦμα platônico do despertar filosófico. Mas as similaridades não fornecem o coração dessa singularização extática. A analogia com o sublime estético ou o espanto platônico fornecem os ingredientes para formar essa metamorfose aglomerante como uma zona de similitude da existência multitudinária. Todavia, esses átomos não são mais figurações do *humano*, nos moldes da subjetividade ou do autômato monádico. Suas faces são interfaces de uma existência extática de fusão anacórica de onde jorra uma patologia assombrosa similar ao sublime e de natureza proveniente do metalugar *synkhyxis*. Um *páthos* taumatúrgico similar ao sublime e ao assombro é originado pelo impacto da glossolalia. Esse espanto maravilhado, que contagia a existência glossolálica com a efusão assombrosa de um delírio extático e de um furor turbulento, é uma patologia anímica gerada por uma espécie de *apotipose* babilônica de *excrição* da *Synkhyxis*. O núcleo da tradução de Babel é o epicentro de onde emana a taumaturgia que provoca um frenesi inebriante e arrebatador nesses reexilados. Finalmente, de ouvintes – auscultadores da voz eventiva – são potenciados em *falantes* (λέγοντες). O fogo da *exabrupção*, após passar por múltiplas metástases, incendeia as transformações dos que agora são hiperpotenciados à fala, os quais passam a se expressar reverberando os impactos da voz eventiva em seus idiomas particulares. O *dialecto* (διάλεκτος) é o idioma específico em que cada singularidade foi gerada. É o solo

fértil da linguagem de onde as singularizações germinam, onde as diferenças se criam sendo ali mesmo incubadas. O dialeto é a gramática de produção das diferenças (as quais existem somente enquanto gerações onomásticas criadas poeticamente pela potência idiomática de diferenciação linguística de herança babilônica). Se cada dialeto era uma pedra das ruínas de Babel, agora cada um é ativado como um fragmento que reverbera na modulação específica de sua voz a glossolalia, graças à ação da *sýnkhysis*.

Atos 2:9-11: “Partos, medos e elamitas; habitantes da Mesopotâmia, da Judeia, da Capadócia, do Ponto e da Ásia; habitantes da Frígia e da Panfília, do Egito e das regiões da Líbia próximas de Cirene, e romanos que ocupam este território; tanto judeus quanto prosélitos, cretenses e árabes, nós os escutamos falando em nossas línguas *as grandezas do deus*. (Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἑλαμίται, καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν, Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν, Φρυγίαν τε καὶ Παμφυλίαν, Αἴγυπτον καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην, καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι, Κρήτες καὶ Ἄραβες, ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ.)”. Desenhado com os lugares reais das imediações do universo semítico, de acordo com as geografias da época, ilustra-se aqui uma cartografia virtual da *Sýnkhysis*. A Babel é transvirtuada no metalugar de sua tradução, aglomerando miríades de etnias e idiomas. A odisseia pelas cartografias virtuais de Babel através dos idiomas encerra-se com a multidão extasiada por escutarem todos, cada qual em seu idioma, *as grandezas do deus*. Assumir uma tradução que descristianize o sintagma τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ é um tremendo desafio, por isso, no texto, não fizemos modificações radicais às versões mais comuns, que são, respectivamente, *as maravilhas de Deus* ou *a grandeza de Deus*. Conservamos na tradução *as grandezas do deus* a forma mais literal possível. Que seriam essas *as grandezas do deus* se não são, conforme a exegese babilônica que ensaiamos aqui, as grandezas ou maravilhas do Deus de Abraão, Isaac e Jacó e que enviou o Messias ao mundo? *Grandezas* (poderíamos traduzir tanto no singular quanto no plural, gramaticalmente seria correto) traduz a forma substantivada de um adjetivo no neutro plural τὰ μεγαλεῖα, derivado do adjetivo μέγας, que indica *grandeza*, *poder* ou *força* – todos esses sentidos estão seminalmente presentes aqui. Não se aponta para uma magnificência em termos

de sacralidade ou dignidade; *a grandeza*, a partir dessa recontextualização intertextual babélica que propomos, pode ser vista como a potência superlativa e megacíclica da eventuação mesma, a força termodinâmica da *exabrupção* que provoca o turbilhão glossolálico, que aglomera as multidões numa virtual megalópole de confusão total, metamorfoseia as singularidades com a efusão de chamadas linguísticas, contagia as circunscrições com a tradução de Babel... As *grandezas* podem abarcar o sentido do diâmetro pleromático da *Sýnkhysis* e a potência incomensurável da voz de sua eventuação. Ao genitivo do sintagma τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ, por sua vez, reservamos a tradução literal, com o substantivo em letra minúscula e antecedido de artigo, *do deus*. A identidade desse *deus*, naturalmente, é evidente para a tradição judaico-cristã. Mas, sob a perspectiva da eventuação as palavras são rescindidas de seus sentidos, de forma que θεός sofre uma desteologização e translada-se à natureza anômala do metalugar. Ao contrário do vocábulo *deus*, de origem latina, θεός possui uma carga semântica mais predicativa, ainda que seja amplamente usado como substantivo²⁹³. Isso abriria um precedente para vertermos, nesse contexto, θεός por *divino*, donde que o sintagma τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ resultasse em *as grandezas do divino*. O saldo positivo seria, dado que entrevemos o colapso da metafísica na *exabrupção* babélica, diluir qualquer rastro de transcendência desse excerto. A precaução seria justa, mas também não há razão para nos deixarmos guiar por paranoias teofóbicas que venham a escandalizar adeptos de messianismos contemporâneos. A olhos gregos – e por mais que as mãos que escrevem *Atos* enraízem-se em solo semítico, é com a voz do idioma helênico que este evento irrompe à escrita –, este mundo é repleto *do divino*. *As grandezas do deus* traduz a *grandiloquência* da voz babélica irradiando a *sýnkhysis*. A voz do metalugar é análoga ao divino – divino, θεός, diz-se de tudo aquilo cujo poder e vigor excede as fronteiras naturais da vida humana (e, por isso, a palavra θεός contrapõe-se a βροτός, *mortal*, sendo coextensiva a cada *elemento* que integra real, posto que, na concepção cósmica helênica classificada como politeísmo, o universo é formado por uma miríades de entidades divinas e demônicas que personificam esses elementos). A palavra θεός não exprime a proveniência do transcendente, tampouco assinala a refundação a transcendência, nem reinscreve uma composição paradigmática que transcreva ao

²⁹³ Cf. CHANTRAINNE, *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque – histoire des mots*, p. 429.

real um regime outro de inteligibilidade. Não subjaz à voz do metalugar um sentido, nada ali se expressa que não seja a tradução infinita do nome de Babel. A grandiloquência divina é, portanto, a epifania da voz tonitruante de Babel aos ouvidos da multidão. Raios e trovões despontaram línguas de fogo, que desencadearam a glossolalia. A *epifania divina* exprime o poder insondável da eventuação do metalugar imprimindo sua supremacia nas vozes da multidão. É nos efeitos somáticos do turbilhão que se performatiza o poder dessa epifania babélica.

Atos 2:12-13: “*Todos estavam extasiados e, atônitos, diziam entre si: O que isto vem a ser? Outros, porém, escarneciam dizendo: Estão embriagados de vinho doce!* (ἐξίσταντο δὲ πάντες καὶ διηπόρουν, ἄλλος πρὸς ἄλλον λέγοντες, Τί θέλει τοῦτο εἶναι; ἕτεροι δὲ διαχλευάζοντες ἔλεγον ὅτι Γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσίν.)”. Os dois versículos finais encerram a narrativa com uma *disputatio* entre *receptivos*, de um lado, e *axífugos*, de outro. A narrativa da *Sýnkhysis* finda com essa tensão imanente ao corpo biosférico da multidão, cindindo-o em duas forças multitudinais que digladiam entre si acerca da natureza dessa epifania. A voz de cada lado guardará uma verdade sobre a eventuação. Do lado dos receptivos, a existência extática permanece ativa transformando a energia da efusão em força para perscrutar os signos do evento. Ao dizerem entre si, ao trocarem vozes e palavras no turbilhão multilinguístico da tradução de Babel, entrecruzam suas vozes tramando um tecido de vida poética e política, como uma rede de ressonâncias, agenciamentos e volições... que partilham dos signos dessa epifania e preenchem de concreção existencial o pleroma multitudinário. Nesse encruzilhamento de vozes, que geram em consonância eventiva um campo de relações babélicas de aproximações e ressonâncias virtuais, a multidão perscruta o evento dizendo: Τί θέλει τοῦτο εἶναι; – o que traduzimos por *o que vem a ser isto?* O pronome indeterminado no gênero neutro – τοῦτο – traça a indeterminação absoluta do *evento* aos olhos da multidão. *Isto* é a cifra do metalugar inominável – signo sob o qual se designa uma *eventuação* cujo nome permanece ignoto à multidão. Não só o nome da tradução de Babel é desconhecido como também sua natureza eventiva – essa *natureza* marcada pelo τί, *o que* – lhes é plenamente insondável. Não significa que, com isso, essa multidão pretenda definir uma essência, uma substancialidade, um substrato, um gênero ou uma categoria ou

algo semelhante que forje uma determinação para o evento, conferindo-lhe contornos de definição. Nada disso é possível e não parece ser isto que a multidão se pergunta. Ao farejar a natureza da epifania glossolálica, ela questiona o que *vem a ser* (θέλει... εἶναι). O verbo θέλω admite significados que vão de *desejar e querer* até *ter um sentido, valor ou significado*. Apesar de conjugado no presente, recebendo como complemento o verbo εἶναι, *ser*, no infinitivo mesmo, o verbo θέλω ganha, nesse contexto, também um aspecto de futuro. A multidão questiona não somente o evento que se passa, mas também o que sucederá desse evento, para onde ele *tende* e se *dirige* – o que vem a ser e o que virá a ser, de maneira que as dimensões do ser e do devir estão entrelaçadas nessa pergunta, a força da presença e a potência do porvir. Na pergunta, a *tendência* da eventuação se entrelaça aos *desejos e volições* emergentes na glossolalia. *O que isto vem a ser*, assim, se flexiona tanto em *o que tende isto a ser* quanto em *o que isto deseja ser* (ou *que seja*). Há uma ambivalência eventiva incrustada sob esse signo frasal, a tensão contínua entre tendências e desejos assaltando corpos e ânimos. De fato, a multidão está sedenta pelo *sentido* da irrupção da glossolalia. Mas que sentido pode haver para a *Sýnkhysis*, que produz a voz de um turbilhão babélico? As noções de *sentido, significado, porvir* falham em seus ensaios de penetrar no signo do metalugar. Os desejos inevitavelmente também goram em sua inclinação de elucidar os signos do evento, sobretudo quando querem lê-los como sinônimos dos sinais dos tempos. O campo dos desejos mina-se em sua tendência de enveredar na ultrapassagem da *sýnkhysis*, quando é a ela mesma que os provoca e os mantém, é ela que aglomera no caos a multidão, nutrindo seus afetos. Dirigindo nossos olhares para o início desse trecho, novamente observamos a multidão babélica descrita como *extasiada*. Acerca da *existência extática* já discorreremos suficientemente, mas é preciso perceber uma ligeira, mas fundamental, mudança na predicação do estado de ânimo da multidão. Antes, a combinação era entre o *êxtase* e o *espanto*, agora entre o *êxtase* e o *atordimento*. Espanto e atordimento possuem traços semânticos e fenomênicos comuns, seus respectivos estados psicológicos mostram proximidade. Mas a mudança sinaliza mais uma nuance crucial da metamorfose vital que atravessa a multidão. O uso da forma finita do verbo διαπορέω é que traça o *atordoamento*. Jazem todos extasiados conforme *estão atônitos* com essa eventuação a que não lhes é possível dar nome ou decifrar. O verbo, contudo, parece inscrever mais do que um estado anímico,

frisando, ainda que subliminarmente, uma condição existencial. Composto pela preposição *διά* (*através, entre...*) e do verbo *ἀπορέω* (*estar privado de recursos, passar necessidade, encontrar-se em incerteza, embarçar-se, encontrar-se em aporia...*), *διαπορέω* cobre os significados de: *passar por privação, passar por embarço, atravessar dúvidas e incertezas, passar por embarços, atravessar uma aporia*. A diferença entre *ἀπορέω* e *διαπορέω*, portanto, reside não numa tonalidade semântica, pois ambos giram em torno da noção de aporia, mas no modo como a ação verbal da aporia se concretiza²⁹⁴. O verbo *διαπορέω* não exprime um estado fixo de aporia e sim a experiência de passagem pela *aporia*; o acréscimo da preposição, portanto, define a *transitividade* como forma de modalização do *aporético* inerente à sua semântica verbal. Com *διαπορέω* se expressa *a experiência de atravessar e/ou de ser atravessado pela ἀπορία*, vocábulo este forjado pela anteposição do *α* privativo (marcando uma negação) a uma forma substantival derivada de *πόρος* (*passagem, caminho, via, leito de um rio, travessia, trajeto, vereda, saída, poro...*). A transitividade que dá contornos semânticos ao verbo é virtualmente infinita, enquanto durar sua ação. Na experiência de *διαπορία* não se abre um horizonte além do *diaporético*. Atravessa-se o inatravessável, transita-se pelo intransitável, é-se lançado nessa transição sobre a qual não se pontua limites de origem ou fim. Aquelas singularidades que, ao orbitarem as excentricidades do núcleo eventivo, são injetadas efusivamente de furores extáticos e atônitos, jazendo existencialmente numa *διαπορία* dilacerante e sem fim. A condição da *diaporía* é ser visceralmente atravessado pela aporia, pelo impasse, pela contradição, pelo controverso, pelo absurdo, pelo paradoxal – é existir numa encruzilhada da qual não é possível abrir caminho, poro, via, alternativa, saída. É existir exilado nas brutais ressonâncias de uma paradoxalidade que pertence à *exabrupção* do metalugar, é viver *vertido* no exílio constante do império e dali tecer com vozes, gestos, atos e performances formas de vida que se singularizam na voragem do paradoxal. As singularidades ingressas na tradução de Babel sofrem uma profunda metamorfose que atinge vertiginosamente seus corpos e todo seu organismo existencial: *passam a existir*

²⁹⁴ Como o verbo *διαπορέω* cobre o sentido de *passar por privação, carência, indigência*, é possível retroativamente entrever nessa passagem um eco da indigência anunciada por Hölderlin, diante da qual o único fármaco que se oferta como alternativa aos impasses epocais é ação da linguagem poética de dar palavra à fuga dos deuses, ao que Heidegger atentamente procura reverberar e dar voz nos ensaios de seu pensamento filosófico (tal como, a título de exemplo, no ensaio *Para que poetas?* – HEIDEGGER, *Caminhos de floresta*, pp.307ss).

como formas de vida dilaceradas pela *vertência do império*. São *vidas diaporéticas* que percorrem revoluções infinitas ao redor da voz do metalugar. São, portanto *transjetividades aporéticas*: átomos multicelulares lançados no turbilhão infinito de aporias intransponíveis, cada qual como um nômade do império mergulhado nas encruzilhadas *atópicas* de vias obstruídas por indeterminações absolutas, indefinições imperscrutáveis, impasses claustrofóbicos... Em termos de tonalidades anímicas, marca-se com o verbo *διαπορέω* que o fluxo existencial dessas deveniências multitudinais são vertidas em aturdimentos, embaraços, inquietações, agitações, convulsões, turbulências, aporias. Suas vidas cifram-se pela impossibilidade de transporem a encruzilhada turbilhonante da *sýnkhyisis*. São habitantes irreais de um exílio império na tradução de Babel. Seus desejos e afetos são vertidos não apenas do êxtase e do espanto, mas também do atordoamento de moverem suas vidas inextrincavelmente nessa aporia – suas paixões explodem desde o cerne dessa diaporética privação de sentido e horizonte. As vias para fora da onomatogênese estão obstruídas, não há saída, vidas e signos interpenetram-se no caos dessa borgiana biblioteca de Babel erigida no metalugar. A multidão e o império compaginam-se numa tradução multilíngue da *Sýnkhyisis*. /// E quanto à facção daquelas singularidades que qualificamos como *axífugas*, pois tomam o *escárnio* como força de propulsão a fim de se evadirem às margens mais excêntricas da *σύγχυσις*, procurando escapar ao máximo do poder e domínio de seu núcleo fonético? Performam suas existências como axífugas à medida que, contagiando-se com o escárnio, se marginalizam fugindo ao eixo da voz glossolálica, cuja força se centra no evento de *exabrupção*. Antes de desenvolvermos esses pontos, urge sanar uma dúvida inicial. Esses escarnecedores integram a multidão ou não? A rigor, o texto é dúbio, mas é preciso responder com base na composição cênica montada pelos elementos textuais. De fato, eles integram porque, se estão reunidos textualmente na cena desse evento, é devido a terem sido vertidos à aglomeração caótica pela ação da *sýnkhyisis*. Contudo, se num momento inicial integram essa aglomeração, posteriormente marginalizam-se a si mesmos lançando mão, ainda que de forma inconsciente, do escárnio como força axífuga. A palavra que inicia o versículo de conclusão da metadiegeese babélica é *ἕτεροι*, literalmente *outros*. Quem são esses *outros*, ou melhor, personagens heteróclitos que assumem a máscara de veia cômica como expediente para se marginalizarem

aos influxos mais poderosos e arrebatadores do metalugar? São *personae* que se estrangeirizam aos contágios alucinógenos da multidão? São alteridades xenomórficas que se alheiam ao ânimo do vulgo? São alienações alomórficas que se rescidem dos encantamentos da voz babélica de sereia? São interfaces odisseicas que estampam o sorriso de uma polivalente argúcia capaz de se furtar aos domínios mais perigosos de um metalugar de dimensões ciclópicas? Ou, antes, máscaras dionisíacas – e quiçá diogênicas – que escancaram, com uma gargalhada tonitruante, um diagnóstico báquico crucial para penetrar no cerne da *exabrupção* babélica? Essas *heterogeneidades* contrapõem-se, de pronto, à multidão receptiva. Não se evadem às dimensões da *sýnkhysis*; integram, portanto, o pleroma babélico. Mas quem são essas alteridades? Não são pessoas, são singularidades. São estilhaços de corpos voláteis, da mesma forma que a multidão é formada de corpos voláteis, pois nela não reina a constância e a estabilidade. Não queremos contaminar *aqueles* e *outros* com nenhum rastro de uma possível natureza psicofísica. Receptividade e axifugacidade são forças intrínsecas ao dinamismo da multidão, que é uma aglomeração caótica vertida pelo poder da *sýnkhysis*. Todavia, ainda que as forças sejam constitutivas desse corpo megalóquímico, não há nada que nele se estabilize e, por conseguinte, se conserve resiliente sob o influxo de uma força ou outra. A fisiologia da multidão é um fluxo performático de átomos que colidem entre si. Reina a guerra entre as forças, sendo o regime de alternância flutuante a dinâmica que configura o metabolismo babélico da multidão. Ora átomos funcionam sob disposições heteróclitas, ora receptivas. A rigor, ninguém pode assumir um lado e nele se firmar – até porque os corpos atômicos que integram a multidão são singularizações de existências biopsíquicas decomponíveis em ações, palavras afetos, desejos... Na metaesbilidade dessa voragem não se fixam posições, não calcificam identidades, os processos são intermitentes, variados, instáveis, difusos, confusos, contraditórios, momentâneos, múltiplos... Dito tudo isso, podemos refazer a pergunta de modo mais apropriado: o que define esse estado inestável de heterogeneidade? O que é vir a ser outro, *outrar-se*, perfomar-se como alteridade em relação aos que se perfomam extaticamente? Só é possível definir essa heterogeneização pela ação que esses, na condição de heterogeneidades, realizam, ação que, no contexto específico, se inscreve como *dirigir escárnios a um alvo*. A forma de qualificar os heterogêneos é pelo uso do

particípio presente do verbo διαχλευάζω: *passar a zombar, soltar escárnios, por-se a sacanear...* Há um paralelo entre o particípio διαχλευάζοντες, relativo aos *outros*, e a forma finita do verbo διαπορέω que qualifica os extasiados com o evento. As duas formas verbais, ao serem formadas pela anteposição διά-, indicam um *atravessamento*. Essas singularidades heterogêneas são atravessadas pela força cáustica da gargalhada, do riso, da zoação, da sacanagem. O substantivo de origem é χλεύη, que significa *escárnio, zoação, zombaria* e, no plural, *risos, risadas, gargalhadas*. O escárnio é uma espécie de criação verborrágica de anticorpos. Atos performáticos de geração de *corpos axífugas* que, ao criarem anticorpos, incidem sobre o plano da multidão como antígenos. São heterogeneidades compostas por movimentos de heterogeneização verbal – o escárnio –, que produz uma fratura no psicocorpo megalopolítico da multidão. A *fratura* que cinde a multidão, paradoxalmente, reforça a força imunológica que propicia a confusão, mantendo pulsante a energia da aglomeração, acirrando os ânimos, encolerizando corpos e anticorpos, provocando choques, ignificando ainda mais o espírito belígero que insufla ígneos elãs vitais aos habitantes babélicos. Como διαχλευάζοντες, esses personagens são atravessados por uma potência cômica em sua força superlativa. Os zoadores ou sacaneadores não são a origem dessa comicidade que lhes acomete, suas gargalhadas e escárnios são sintomas de uma comicidade sem controle que emerge das profundezas de suas energias existenciais. São somatizações de um contágio *heterogêneo, exógeno e alienígena* que excede suas forças e cuja proveniência não se deixa lorigar a não ser nas entrelinhas de suas palavras: Γλεύκους μεμεστωμένοι εισίν – na tradução, *Estão embriagados de vinho doce!* A origem do escárnio é consubstancial à materialidade do *vinho doce*, matéria que lhes serve de zoação contra aquelas vozes glossolálicas dos que dão voz à eventuação babélica. O elemento material do escárnio serve, assim, de chave hermenêutica para decifrar o enigma da gargalhada que os atravessa e, além disso, como radiografia genealógica para detectar signos cruciais imanentes aos vórtices pleromáticos gerados pelo metalugar. Os traços cruciais dessa passagem são os sinais do vinho e da embriaguez – o vinho como princípio material ativo que, por seu teor alcoólico, provoca a embriaguez como sintoma. O que é a embriaguez de que acusam os que irradiam a glossolalia de Babel? Escarnecer implica em gerar anticorpos como sinal de resistência. Mas só resistem ridicularizando por estarem embriagados pela

potência do escárnio que corre em suas veias, mas que lhes é de natureza exógena. Ébrios do escárnio, os escarnecedores apontam para as vozes glossolálicas, deslegitimando o que se passa como sinal de embriaguez. Ébrios de escárnio zombando de ébrios de vinho. Mas a deslegitimação é a respeito do que exatamente? Há duas possibilidades principais: uma, de negarem que os sons que ouvem façam sentido, não passando a suposta glossolalia de um vozerio sem sentido; outra, de negarem uma origem divina para aquela eventuação, discordando da fala daqueles que, atônitos, mostram-se receptivos, querendo encontrar um sentido messiânico. Não haveria problema em assumir tanto um quanto outra. Contudo, como há uma relação de proximidade entre os dois versículos, seguindo a fala dos escarnecedores à fala dos extasiados (o emprego da partícula δὲ parece justamente endossar isso – no versículo 12 δὲ... καὶ, enquanto que no seguinte δὲ..., ou seja, *por um lado... mas por outro...*), a última alternativa parece ser a mais verossímil. Os escarnecedores não negam o evento da glossolalia, apenas lhe negam um teor salvífico ou messiânico, reduzindo a eclosão fonética aos efeitos do vinho. Esses heterogêneos propendem a entrever no evento a ação de uma natureza vénea. Só tornam-se aptos a isso por sofrerem a afecção patológica do escárnio, que lhes contamina com uma embriaguez que reconhece no outro a embriaguez. O escárnio diagnostica algo que subjaz à natureza vénea como um ingrediente constituinte primordial do caos babélico, mas o quê? Ao julgarmos pelo teor do escárnio, a embriaguez é de natureza vénea; mas e se pudéssemos entreler nessas palavras uma profunda subversão? A subversão não poderia deflagrar uma *revertência* no plano metadieético da *Sýnkhysis*? A versão dos escarnecedores reverte – sendo a reversão e a subversão forças da *sýnkhysis* agindo em sua plena potência *exgruente* – o estupor extático, desfigurando a seminal figuração messiânica a que se inclina os desejos da multidão. A multidão extática não obseda a figura de um messias, mas sim, com o impacto epifânico do metalugar, nutre-se de expectativas de que da voz da glossolalia ecloda uma configuração messiânica para o pleroma babélico. A figuração messiânica não seria a vinda de um messias, a encarnação de uma voz profética, mas uma eventuação revolucionária que rompesse com o vórtice de Babel e com a onomatogênese da *Sýnkhysis*. Nesse sentido, a ebriedade do escárnio é o fármaco de lucidez que se derrama sobre a multidão. A acidez das palavras heterogêneas corrói os fantasmas messiânicos dos desejos de superação

de Babel. São palavras que exorcizam espectros de messianismos que rondam a babélica multidão. Os sinais do escárnio, da embriaguez e do vinho convergem para um único ponto de *exgruência* terrífica do antimessiânico: rastros todos do dionisiaco. Exilado do solo babélico pelo corpo do texto, a força do dionisiaco no versículo final retorna de um recalque convulsivo, retorno este promovido pela incontornável contaminação da língua grega ao texto bíblico e, também, pelos signos textuais que evocam a divindade por detrás da natureza vínea. E se for mesmo a virulência enteógena do dionisiaco a força eventiva que infunde ebriedades de escárnios e diagnostica efeitos dionisiacos pelas dimensões do metalugar, desde sua glossolálica rede nuclear? O dionisiaco é o fármaco contra o messiânico, provocando na multidão receptiva o efeito de acordá-los do êxtase e fazê-los perceber que não há horizonte algum para além da *sýnkhyxis* e que suas vidas mesmas são atravessadas pela paradoxalidade de aporias absolutas. O escárnio é um *deus ex machina* que vem salvar a *medeica* multidão das expectativas pela supremacia messiânica de discernir, na aglomeração, um porvir que mantivesse a aglomeração e, ao mesmo tempo, suspendesse a confusão. Alucinação das alucinações – diz a sabedoria dos escarnecedores da multidão –, tudo *isto* é alucinação. A aglomeração confusa vige sob a ação da *sýnkhyxis*, de maneira que a tradução de Babel é sua difusão mais excruciante. O *deus ex machina* da embriaguez é sinal de uma *exteomaquinação* visceral à eventuação babélica. As palavras finais deste plano metadieético reverberam, em seu quadro sintomático, os versos que encerram diversas tragédias de Eurípidés:

Não vigora o previsível,
 O poro do imprevisível o divino desentranha,
 Este ato assim se conclui.
 καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη,
 τῶν δ' ἀδοκίτων πόρον ἦρε θεός,
 τοιόνδ' ἀπέβη τόδε πρᾶγμα.²⁹⁵

O ato que chega à conclusão, transpondo essas palavras à glossolalia babélica, é o plano metadieético da *Sýnkhyxis*. O *poro do imprevisível* encarna, nessa transposição babélica, a *exteomaquinação* que a força dionisiaca imanente ao metalugar de Babel desentranha. O previsível compõe-se de tudo quanto a multidão, mergulhada no êxtase furioso e no assombro atônito, *imagina* em consonância com as visibilizações fonéticas que se difundem confusa e

²⁹⁵ EURÍPIDES, *As bacantes*, vv. 1390-1382, pp. 125/191. Modificamos a tradução.

fragmentariamente do núcleo glossolálico de Babel e que inevitavelmente se confundem, colidem, se danificam, se transmudam, se aniquilam como instáveis partículas subatômicas. Essa previsibilidade é a doxografia que nutre a multidão de desejos, expectativas e imaginações messiânicas do porvir. O poro do imprevisível é o que o metalugar desentranha transgredindo as bordas ciclogênicas das aporias excruciantes que permeiam inextrincavelmente a multidão. O poro do imprevisível é a *exteomaquinação* de interface dionisíaca irradiada pela *Sýnkhysis*. Esse *deus ex machina*, irradiando das bordas do metalugar, solapa o messiânico, devém em báquico os que desejam transcrever em sentido a confusão, em previsível o imprevisível, em vias o impérvio, em doxografias o aporético.

Recorremos a essas palavras euripidianas, ainda que por razões confusas e, sem sombra de dúvida, como um quimérico fármaco de violência hermenêutica, não a esmo. Na reiteração desses versos, ao reverberarem pelo *corpus* euripidiano, repousa o segredo da exteomaquinação de interface dionisíaca. A beleza do mundo, já dizia Heráclito, não é incongruente com ser todo o devir obra do acaso. Da mesma forma, os dados das *môiras*, ao caírem, decidiram que as últimas palavras sobreviventes, ao longo dos milênios, da tragédia grega fossem justamente as coligidas em tais versos. São eles que encerram *As bacantes*, uma tragédia dedicada precisamente a Dioniso, tão vilipendiado e renegado nas encenações trágicas, soando, mesmo que por pura contingência, como um canto dos cisnes da era do espírito trágico helênico. De fato, nenhuma tragédia é tão enucleada nos enigmas, nos impasses, nos paradoxos, nas reversões e nas ações e paixões virulentas de Dioniso como *As bacantes*. Nenhuma expressa de forma mais poderosa e cruel a *reversão* do cômico em trágico do que essa obra. A violência trágica tem como fio condutor a vingança de Dioniso contra Penteu, o herói trágico de *As bacantes*, governante da cidade de Tebas, anteriormente fundada por Cadmo, pai de Sêmele, a mãe de Dioniso. Confrontando Dioniso, Penteu promulga proibições com ameaças de punição severa aos habitantes da cidade que o homenageassem e se permitissem contagiar por suas paixões inebriantes. Contra a *hýbris* do piloto do navio do poder político nessa recusa a prestar honras ao excêntrico deus do vinho e da embriaguez, que retorna a seu lugar de origem, Dioniso, em retaliação, perpetra um plano de vingança que passa

por diversos estágios, trafegando do cômico ao trágico, do prazer à violência. A vingança dionisíaca inicia-se pelo escárnio de Dioniso contra Penteu. Dioniso zomba do governante da nau política com suas performances cômicas sob múltiplas metamorfoses, assumindo diferentes máscaras, chegando até a convencer Penteu a travestir-se de mulher, a fim de averiguar *in loco* o círculo das bacantes que, nos arredores exteriores à cidade, prestavam culto ao deus do vinho, subvertendo, pois, sua ordem. A verve do escárnio *se reverte* em furor violento contra Penteu, governante que é a efigie do poder, representando seu corpo, a sede do poder soberano. A violência trágica se descarrega no furor de Agave, mãe de Penteu e líder das bacantes, ao arrancar com as próprias mãos, com força descomunal infundida pelo poder báquico, a cabeça de Penteu e exibi-la diante da cidade, julgando que, sob o jugo do entusiasmo dionisíaco, fosse um leão ameaçador. Despertando deste delírio furioso, Agave, recobrando a consciência, é atravessada por um terror mortal. Alojando nosso olhar nas órbitas oculares de Agave, espantamo-nos também nós com a visão da máscara vazia do poder decapitada diante da cidade cênica de Tebas, personificada pelo coro, e da cidade real de Atenas, formada pelos espectadores, além das fronteiras dramáticas. Em suas mãos, que sentimos como se pertencessem a nosso próprio corpo político, a cabeça de Penteu transparecendo na máscara vazia que exibimos é, antes, sinal do poder da égide do dionisíaco sobre o corpo megalopolítico da multidão, pois é desse ser exilado e banido de suas origens que vertem as energias que extasiam bacantes e escarnecem das vozes babélicas, as quais, ao menos provisoriamente, posicionam-se para dar voz à glossolalia. Esse poder enfurece agaves, decapita penteus, aglomera átomos aporéticos, esquarteja vozes nas vertigens babélicas. É a potência da metástase babélica irradiando-se do núcleo de *exabrupção* do metalugar que freme a multidão, vertendo-se e revertendo em reverberações megalográficas da *Sýnkhyxis*. No pleroma da *Sýnkhyxis* impera a virulenta violência de feição dionisíaca convulsionando e transtornando as geografias megalopolíticas, inviabilizando, assim, a supremacia de máscaras messiânicas que venham cobrir Babel com ilusórios fármacos de superação do impérvio.

O dionisíaco é o emblema da *conversão* – gerada pela ação da *sýnkhyxis* – do messiânico em exteomaquinação de Babel. Dioniso figura como um dos ícones virtuais de Babel por ser o deus das transgressões, metamorfoses, metástases,

conversões, subversões, vertigens, delírios, êxtases, furores, frenesis, confusões, aglomerações, do caótico, das reversões... A égide da deusa ignota – Atena – portava a cabeça da medusa paralisando o real na indivisibilidade do ser, dando ignição com o poema de Parmênides à metafísica. Se houvesse uma égide babélica, nela se incrustaria a cabeça de Penteu como símbolo do poder dionisíaco arruinando forças capitais e alucinando a multidão com um turbilhão simultâneo de patologias confusas que vão de delírios enteógenos a furores extáticos. A torre e a megalocidade curvam-se à exteomaquinação dionisíaca da *sýnkhysis* mesmo lá onde se exerce massiva soberania biopolítica, bem como panóptica vigilância digital.

A *revertência* do escárnio em violência é sinal da consanguinidade entre o trágico e o cômico – a conversão se realiza numa reversão abrupta brutal: a reiguição de Babel na *exabrupção* do metalugar do contemporâneo. As heterogeneidades exiladas às infinitas bordas oceânicas da *sýnkhysis* mergulharam seus dialetos nas forças ciclogênicas, contagiando-se com a veia cômica que lhes faz somatizar, no frenesi do escárnio, um diagnóstico poético preciso da força *exteomaquínica* do metalugar. A embriaguez dionisíaca é uma metástase poética do nome de Babel desentranhando os poros que conferem visualizações imprevisíveis e alucinógenas às dimensões nucleares do vórtice do metalugar. No desentranhamento dos poros, contudo, o império mantém seu domínio, e os muros intangíveis de Babel confundem-se com os horizontes acústicos de sua voz glossolálica.

De singularidades heterogêneas escarnecedoras àquelas receptivas – e ainda os integrantes, sempre fugazes, da enucleação das vozes glossolálicas –, a multidão por inteiro, que é atravessada por aporias insuperáveis, está enredada nas alucinações de um delírio dionisíaco. A verdade do escárnio é a ação espontânea de despertar da embriaguez para a lucidez da embriaguez, do torpor atônito da multidão para a furiosa sondagem da confusão turbilhonante na qual ela, a multidão mesma, é gerada. A embriaguez cômica abre os olhos dessa *megalobacante*, a quimera babélica da confusão, para a paradoxalidade inextrincável de sua eventuação. As células desse corpo hecatônquiro sofrem processos vertiginosos de metamorfoses múltiplas ao percorrer, com velocidades atômicas, os circuitos das geografias virtuais do império. As energias

ciclogênicas de Babel conflagram as forças báquicas de tradução das diferenças em dialetos babélicos de léxicos infinitos. As forças oceânicas da ciclogênese, às bordas do metalugar, são homologadas pela reversibilidade entre cômico e trágico chocando-se violentamente. A tragédia de Babel é também a comédia de uma confusão monstruosa. Dioniso ri embriagando-se de vinho misturado com sangue.

O arco *metadieético* da onomatogênese da *Sýnkhysis* termina com a exteomaquinação velada do metalugar no escárnio violento da voz das heterogeneidades. Com isso, a ação trágica, *πῶγμα*, de Babel se conclui desembocando no estuário ciclogênico onde o fluxo cíclico do dionisiaco aflui para o oceano nuclear da *sýnkhysis*, sendo essa potência dionisiaca metáfora da *exgruência* furiosa que nos arrasta à força. O nome da tradução de Babel concentra em si o metalugar do plano de ação e das vozes glossolálicas que movem o contemporâneo à embriaguez da confusão indissolúvel.

A expressão *Sýnkhysis litterarum* é uma versão modificada de uma similar que figura no início de uma carta de Cícero dirigida ao poeta Ático, na qual reconhece a dificuldade de compreensão da correspondência anterior devido à *σύγχυσις litterularum*, que, no contexto, vem a significar que, na pressa, Ático lhe escrevera numa total *confusão de letras miúdas*²⁹⁶ escritas em espaço bastante apertado, de sorte que a caligrafia vertera-se embaralhada.²⁹⁷

²⁹⁶ CICERO, *Letters to Atticum* – vol. 1, Book 6, Letter 9, 1, p. 478.

²⁹⁷ No *corpus ciceronicus*, a palavra *σύγχυσις*, escrita em grego, cobre também contextos políticos, como no caso de *σύγχυσις τῆς πολιτείας* (*Idem, Letters to Atticum* – vol. 2, Book 7, Letter 8, 4, p. 44) abarcando os sentidos de *confusão da esfera política, golpe de Estado, revolução política, revolta que causa ruptura com a constituição, desordem do corpo político...* É incontornável que a onomatogênese babélica não escape à dimensão política – mas o mesmo vale para o metalugar da *khôra* e o da *díesis* –, haja vista ser inerente um tom político aos usos da palavra *sýnkhysis*. Da mesma forma, é incontornável a *exgruência* como força de expressão da *sýnkhysis*. Focando no arco metadieético de Babel, furtamo-nos em escavar os sentidos da palavra ao longo da tradição metafísica (pois escrevemos o bastante para desenhar o metalugar da *sýnkhysis*). Contudo, listamos aqui três pontos principais dessa dívida que deixaremos em aberto. (1) Na única vez que Platão emprega o termo é precisamente para designar a *ruptura* com os votos – e, portanto, *valores* – mais sagrados firmados sob a custódia mortal das potências do Estige²⁹⁷, invioláveis até para os deuses (cf. PLATÃO, *República*, 379e, p. 220/221), pois, caso perjurasse imediatamente passariam por um coma profundo durante o período de um ano, que representa a experiência da morte aos imortais. (2) A palavra *sýnkhysis* é ainda marcada pela noção estoica de *fusão* (cf.

Com a *Σύγχυσις litterarum* caligrafamos, contudo, o metalugar do contemporâneo – era de rupturas e exgruências, fusões e confusões, aglomerações e caos, exabrupções e exteomaquinações, vertências e revertências – sob letras e signos mal desdobrados num plano denso pela compressão de uma multidão de ideias e escritas fugidias, erráticas e êxules. *Excrever* na tradução do nome de Babel a égide de nossos séculos incorre, inevitavelmente, em cometer um ato atroz, similar ao filicídio compulsório de Cronos, de devorar os tempos sem mastigá-los, sob o jugo de uma violência transbordante de voracidades de verter um oceano virtualmente infinito de dialetos crônicos e geográficos para a linguagem da orexia do pensamento. *Excrever* a *Sýnkhysis* descreve tempos e séculos, mas a onomatogênese desse percurso metapoético plenamente é recompensada – e, afinal, Babel um dia só pôde eclodir graças a apagamentos de exílios babilônicos. A *Sýnkhysis* apaga a fisionomia do contemporâneo ao vertê-lo para as ruínas de Babel, de onde jorram multidões de vozes confusas traduzindo sua tradução do intraduzível.

Tece-se nas elipses insondáveis traçadas entre os versículos extraídos de *Gênesis* e *Atos* a cartografia impérvia de Babel. Da vertência à revertência traduz-se a *metadiegeese* do metalugar babélico, onde se vertem vórtices de caos glossolálicos nos circuitos e redes geodésicos da megaepiderme tecnográfica que recobre nosso mundo. Ao contrário das expectativas de difusas legiões imanentes à multidão, não resta nenhuma sombra de destino do ser ou rastros espectrais de suprassunções materialistas guiando com clarividência negativa ou às cegas o curso do devir, somente o desentranhamento imprevisível do metalugar. A *exabrupção* do evento impõe o domínio generalizado do imprevisto. Desentranhar do impérvio os poros que perscrutam as entranhas do metalugar em busca de rotas

IOANNES AB ANIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 473-475, pp. 154-156), processo de mistura pela qual duas substâncias diferentes entre si vêm a se fundir irreversivelmente, perdendo seus traços distintivos, com a originação de uma substância que lhes é absolutamente heterogênea. (3) E a *sýnkhysis* também é a *confusão* que a *circunscrição pericorética* – onde se instala a infinita substância divina da teologia cristã – precisou erradicar com o fármaco do mistério da fé, a fim de que se conservassem as diferenças de cada pessoa ou hipóstase da trindade cristã, sem que decaíssem elas em estado de plena confusão consubstancial (cf. DAMASKOS, *Expositio fidei*, cap. 13-14, p.37-43). Nesse sentido, a composição da trindade só seria, no fundo, viável drenando, na imanência transcendente da natureza divina, as virtuais energias “esquizofrênicas” de confusão hipostática, cancelando, por conseguinte, possíveis tendências internas a Deus de entropia rumo ao caos e à desintegração relacional, bem como revertendo essas energias em força ciclogênica e, assim, canalizando-as para a geração e a estabilização relacional da própria diferenciação hipostática, fazendo a *circunscrição khórica* – a pericorese – do uno absoluto, *ab aeterno*, transbordar em relação de amor trinitária.

de fuga é-nos inviável – se for possível, apenas polimórficas forças demônicas insondáveis possuiriam a potência de governar a tempestuosa esfera da imprevisibilidade contemporânea rumo a, quem sabe, um metalugar imprevisível²⁹⁸. A univocidade é inviável sob a égide da abrupta ação da *sýnkhysis*. Babel só se traduz vertendo-se no vozerio de confusão de línguas.

²⁹⁸ Vem a calhar os versos de *As bacantes* (e que antecedem aos que citamos para expropriar dali a ideia de *exteomaquinação* de Babel): “Múltiplas são as formas das forças demônicas, / de múltiplos modos as divindades governam o imprevisível. (πολλὰ μορφαὶ τῶν δαιμονίων, πολλὰ δ’ ἀέπτως κραίνουσι θεοί)” (EURÍPEDES, *As bacantes*, vv. 1388-1389, p. 191)

Epílogo: *Exousía*

Houve este tempo em que tudo eclodiu na simultaneidade.
 (ἦν ποτέ τοι χρόνος οὗτος, ἐν ᾧ ἅμα πάντ' ἐπεφύκει)
 Diógenes Laércio, *Vida dos filósofos ilustres*
Proêmio, IV, p. 69

Sonhos são abruptos raptos de demoníacas sinapses que nos transportam rumo a metalugares insólitos. *Exousía*. De onde emergiu a mim essa palavra? Regurgitada das vísceras pulsionais do meu inconsciente? De vertigens insondáveis ao pensamento? Que sinapses alucinógenas urdiram a eclosão desse assombro onomástico? Que sinapses oníricas verteram a onomatogênese da *exousía* na fenda entre sonho e realidade?

De retorno à palavra *exousía*, através dela nos exilamos no império metalugar além dos metalugares. Com o foco nela, apenas nela, abruptamente a substância das coisas exaure-se, evanescem-se as paisagens, apagam-se as geografias do real, nosso corpo cede lugar a um exógeno vetor óptico receptor de visões fantasmagóricas, o ser se converte em cinzentas nebulosas siderais envoltas pelo vácuo infinito, o devir se estilhaça no colapso atômico dos horizontes temporais. Ínsitos nesse interregno metaficcional, visualizamos emergirem da escuridão abissal três signos estelares: *khôra*, *díesis*, *sýnkhysis* – *domínio*, *intervalo*, *(re)vertência*. Entre eles as imensidões do nada pairando nas trevas. Desperta-se em nós o desejo, então, de desenhar, com o impulso da imaginação, uma constelação ligando esses signos entre si; mas como preencher as distâncias de anos-luz que há entre eles, como tecer um fio que transcenda a velocidade da luz, a fim de que o evento de uma conexão se engendre numa simultaneidade que abranja os signos de uma só vez, de modo que irradie, da conexão simultânea, a égide constelar formada por essa tríade de metalugares?

Escavar em busca das sinapses da *exousía* implica sondar o insondável. Na ausência de rastros, por onde enveredar nossos passos?

Recordemos, contudo, que o núcleo enigmático do pensamento heraclítico radicava-se em *conexões*²⁹⁹ (συνάψεις) paradoxais que tramam na simultaneidade

²⁹⁹ Retomamos aqui a passagem citada no capítulo *Khôra*: “*Conexões*: completas e não completas, convergente e divergente, consonante e dissonante, e *de todas as coisas um e de um todas as*”

o múltiplo e o uno, a convergência e a divergência, a consonância e a dissonância, desenhando hologramas infinitos das singularidades no fluxograma das diferenciações contínuas. A palavra heraclítica que designa essas *conexões* é σύναψις (*ação de ligar, conectar, tecer nexos*) – vocábulo constituído pela adição da preposição σύν (*com*) ao substantivo ἄψις (*nó, ligação, ligadura, nexos*), cujo verbo de origem é ἄπτω (*ligar, atar, agarrar, tocar* – sendo o adjetivo ἄπτός, *tangível*, oriundo deste último sentido). As *conexões* ocultas que plasmam a natureza do devir em Heráclito são chamadas *sinapses*. As sinapses heraclíticas formam uma tessitura de nexos intangíveis fiando a tangibilidade ígnea da natureza: é, pois, a intangibilidade sináptica que tece o fluxo piroclástico das iconografias tangíveis dos seres que se movem em mutações contínuas nas chamadas do ser. As *sinapses* são *nexos nodais* que se entremeiam e convergem entre si, de forma enigmática, na formação de meandros crípticos, inflamando a eclosão ininterrupta de singularidades e diferenças. Essa teia sináptica é a criptografia nuclear que se elide às flamas metamórficas do real. São essas conexões que se entrelaçam orquestrando-se, aquém dos domínios harmonicamente bélicos do devir, como as entranhas ctônicas da natureza. O plasma magmático das sinapses, essa rede de nexos paradoxais, incendeia o real desde as profundezas abissais da intangibilidade.

É dessas sinapses que se vozeia a natureza ígnea do devir? Auscultar a linguagem, o λόγος heraclítico, significa penetrar no impenetrável âmbito do sináptico? A linguagem e o magma sináptico formam um sínolo, como significado e significante de um signo críptico? Ou, em vez do sínolo, vigora uma relação de derivação, como se do magma sináptico se desse a extrusão de um fluxo lógico que dá linguagem ao devir? Da rede sináptica se verteria a averbação de uma palavra fulminante que, como raio, dirigisse o real? Ou, antes, a rede sináptica é que é urdida pela linguagem? Sinapses e palavras são simultâneas, ou uma deriva-se da outra? Como pensar nessa relação entre sinapses e palavra, conexões e linguagem? Ademais, como pensar as relações entre rede sináptica, linguagem e natureza? Entre esses três polos sígnicos, que nexos são vertidos? A semântica enigmática das expressões heraclíticas, simulacro da mântica délfica, jamais elucidada nada, apenas verte signos que repousam na obscuridade. Mesmo sem

coisas. (συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον ἐκ πάντων ἔν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.)” HERÁCLITO, *Fragmentos contextualizados*, frag. 10, p. 132-133.

respondermos a essas questões, as evidências que se assinalam diante de nós é que as miríades de sinapses são, de qualquer modo, nexos que meandram um plano de simultaneidades.

No princípio desse ensaio, havíamos nos enredado com a palavra *exousía*. As sinapses heraclíticas e as sinapses de minha *exousía* são divergentes ou convergentes? Dialogam entre si ou homologam distâncias absolutamente intransponíveis? Farejamos no invisível pela emergência de uma palavra, singramos das sinapses nos meandros do devir às sinapses psicogênicas do meu plasma onírico. As sinapses, no caso do meu sonho, o que elas tramavam ao conjurarem a irrupção onomástica da *exousía*?

Cometerei agora, a fim de me desdobrar por reflexões rumo ao metalugar dos metalugares, um *hermeneuticídio*: reduzamos a sinapse à origem verbal, ao verbo ἄπτο; interrompamos traduções, escutemos apenas o plano do significante, que somente penetrem em nossos ouvidos sua sonoridade (*háptō*); vasculhemos, como se participássemos da glossolalia babélica, por semelhanças linguísticas em nosso vetor idiomático; convertamos esse verbo em ponto de origem a ser revertido numa similaridade sonora como ponte que alcance uma estranha tradução glossolálica, puramente agenciada pela sonoplastia da palavra. Diante desse espelhamento interlinguístico, costurado à base de semelhanças sonoras de significantes de étimos abissalmente diversos, o que escutamos em nosso idioma? *Rapto*.

Essa coincidência sonora não é mais que obra do acaso, mas não quer dizer que uma contingência não encerre uma verdade que transcenda qualquer lógica. Sinapses são *raptos*: emersão de raptos, geração espontânea de raptos, obra poética de raptos, produção de raptos. Sinapses, nos meandros dos sonhos, são confluências reticulares de *raptos* extáticos em emergência de ideografias embaralhadas inscrevendo na superfície plasmática do inconsciente lugares, imagens, vozes, sons, sensações, emoções, acontecimentos e ações. Sinapses são raptos que nos atravessam com pulsos sinestésicos em conflagração de simultaneidades assíncronas. Esses raptos engendram nexos convergindo através de bilhões de nós que ligam – e *língvam* – uma infinidade simultânea de elementos polimórficos, cada qual o fragmento imaterial de mundos desaparecidos, o elo perdido de gêneses obliteradas.

Sonhos são feitos de um plasma sináptico que nos raptam da realidade, transportando-nos para exílios oníricos. Exilam-nos nas ruínas labirínticas que nos rondam com signos enigmáticos, de onde podem emergir, arrebatando-nos abruptamente com garras harpíacas, eventos de epifanias, plasmados com a mântica onírica de conexões sinápticas fiando apalavramentos. As sinapses é que fiam a *exousía* dos metalugares.

A simultaneidade é o entrelaçamento sináptico entre o eterno e temporal. Lá no princípio, na introdução, tecemos a genealogia iconográfica do metalugar, que desembocará no metalugar platônico a partir do escudo de Aquiles. A confluência do *coro*, dedálico recinto de dança que recepta o poético, e do *oceano*, força ciclogênica do devir, fiava um cordão umbilical invisível que nutria de vida a superfície pleromática do escudo. A imagem do mundo se gerava no metalugar do escudo, e era posta em movimento nos meandros do metalugar entre o ciclo eterno da força oceânica e a duração crônica da força poética.

Ínsito em uma zona intersticial entre o coro e o oceano, algures pelas geografias do escudo, figurava então o inafigurável: o hino de Lino, entoado por um jovem durante a colheita do fruto que dá o vinho, dádiva dionisíaca. A imagem é muda, a voz sequer se desdobra em sopro através dessa boca de puros traços e cores. Mas a voz do jovem canta no silêncio da imagem; canta não um canto genérico, mas o hino de Lino. Se o aedo que conduz o buril heféstico, Homero, sinaliza a especificidade desse canto, é porque o hino de Lino é um signo preche de significação. Entre alusões contemporâneas à *Ilíada*, o hino de Lino exprimiria um gênero de cantos entoados durante o período de colheita, fora dos perímetros urbanos, prestando homenagens à fertilidade das forças ctônicas e, por extensão, à divindade que propicia o vinho, Dioniso. Nesse hino encerra-se, contudo, talvez mais do que possíveis intenções do aedo. E se essa voz inafigurável fosse mais do que parece apontar? Condensaria em si a música do inaudito na mudez da imagem, um signo invisível como sombra sonora que escapa às imagens do escudo, que se elide aos domínios do metalugar? Lino é

uma fenda musical no escudo e, assim, um portal demoníaco que transporta as imagens rumo àquilo que não pode ser plasmado. Lino é, sob uma perspectiva anacrônica, mas retrospectivamente legítima, uma *passagem* subscrita nas entrelinhas da poesia transportando-a além dos domínios que são impérvios ao plano imagético, extravasando-a para dimensões peninsulares onde as fronteiras poéticas do pensamento deságuam no estuário até então inaudito do metafísico. Sinal disso é que às gerações posteriores Lino corresponde à figura mítica a quem se atribuirá, além do aperfeiçoamento da arte da escrita e a perícia sobre as artes musicais, amiúde até considerado irmão de Orfeu, a composição de uma série de poemas cosmogônicos. A epígrafe que escolhemos foi retirada do texto de Diógenes Laércio, o qual, antes de começar a exposição biográfica dos filósofos, envereda pela elucubração do surgimento da filosofia como tema preliminar. Dentre hipóteses diversas para identificar o precursor do pensamento filosófico, apresenta a vertente propugnada pelos tebanos de que Lino, filho de Hermes e da musa Urânia, compusera um hino que narra em versos uma cosmogonia, constituindo essa obra a genuína origem da filosofia³⁰⁰. A única coisa que Diógenes lega de teor filosófico dessa cosmogonia é a sustentação da ideia – que, segundo o próprio Diógenes, influenciaria um dia Anaxágoras – de que houve um tempo primordial em que tudo eclodia simultaneamente.

Lino instala-se no escudo como a ponte invisível que conecta poesia e metafísica, uma dobra sináptica entretecendo ambos os universos com o cordão umbilical do pensamento transitando pela virtualidade *inimaginável* que voeja pela sonoridade silente do escudo. A musa, pela voz do aedo, instala o hino de Lino como rastro do insondável à sua contemporaneidade, como signo hermenêutico que abre o metalugar do escudo heféstico ao metalugar da metafísica, signo urânico que esconde, na constelação de sua invisibilidade, a dobra intangível da matéria do metalugar irrompendo além de si com a brônzea sonoridade da música, materializada num poema que transitaria do dionisíaco ao cosmogônico. Lino é a ponte sináptica entre poesia e filosofia no desdobramento da potência de criar princípios genealógicos e arqueológicos que através de definições apreendam a imagem de mundo, convertendo a força ciclogênica das origens em matrizes que escavam a gênese do real. O hino de Lino é música que

³⁰⁰ Cf. LAERTIUS, *Lives of eminent philosophers, Proemium*, IV, p. 69.

Versão em português: LAÉRCIO, *Vida dos filósofos ilustres*, Proêmio, IV, p. 18-19.

contém, em seu rastro de silêncio, a cosmogonia do escudo heféstico – é o hino que transfigura a imagem cósmica em genealogia do real.

Da voz do aedo cego à alusão no livro de Diógenes, o enigma do hino de Lino gravita ao redor do legado de um único fragmento, que seria o verso inicial do poema: “Houve *este tempo* em que tudo eclodiu na simultaneidade. (ἦν ποτέ τοι χρόνος οὗτος, ἐν ᾧ ἅμα πάντ’ ἐπεφύκει)”³⁰¹. *Este tempo* (χρόνος οὗτος) não é um tempo, não integra nenhum tempo. A expressão *este tempo* lança para além do tempo um evento de pura *simultaneação*. Não se cronifica o evento deste tempo no tempo, pois a palavra *tempo* funciona, redefinida pela força de uma determinação pronominal, como um índice de remissão às dimensões além dos tempos crônicos, além, portanto, do tempo. *Este tempo* é uma dimensão *metacrônica* que se evade, pois, a cronologias e a temporalidades, elide-se ao fluxo do devir e às tramas do ser. *Este tempo* é a dimensão de um *haver* anterior às gêneses, o *houve* é um *era* (ἦν) que jamais se deu no tempo nem jamais há de ser cronificado. O que é este *houve/era*? Este *era* é o quando da *simultaneação* de um *pleroma pantogênico* (τὰ πάντα), uma efígie que gera, num só golpe, a totalidade abrangendo a infinitude espaçotemporal possível do ser e do devir, *tudo*. Nesse *houve/era* eclode tudo na *simultaneidade*. O evento da simultaneidade extrapola o domínio da φύσις (mas não significa que, não sendo natural, *houvesse sido* sobrenatural ou antinatural). Evidência disso é que o verbo que marca o evento do *houve/era* é, na conjugação do perfeito, ἐπιφύω, *excrescer, formar excrescências, crescer expansivamente*. A *excrescência* da simultaneidade excede o tempo e a natureza, é o evento de uma erupção eventiva que se dá em lugar algum. A tradução provisória por *eclodir*, que amiúde assumimos para a ação da φύσις, é imprecisa; talvez, embora seja uma opção tosca, aventássemos *epiclodir*, de sorte que esse evento de engendramento simultâneo do pleroma virtual consistiria numa espécie de *epiclosão*³⁰², à diferença da *eclosão* da natureza. A *epiclosão* da simultaneidade, porém, difere em absoluto da arquetônica hiperurânica do pensamento platônico (embora fosse possível ver aí o embrião caótico do mundo inteligível). A *epiclosão* é *excrescência* infinita, pois abrange

³⁰¹ LAERTIUS, *Lives of eminent philosophers, Proemium*, IV, p. 69. Tradução nossa.

³⁰² A princípio, nos sentiríamos tentados, naturalmente, a tecer comparações entre essa possível ideia de *epiclosão* de Lino, que é um conceito quimérico mais fruto do nosso devaneio do que qualquer outra coisa, com o lacanianiano conceito de *foraclusão*. Conquanto não acrescentasse nada a essa altura, fica, quem sabe, para uma próxima ocasião.

tudo; é a eclosão exponencial além das forças crônicas do tempo, excedendo-se rumo aos meandros de um evento que cria uma zona confusa de simultaneidade. Este evento se dá num *quando* fora do domínio do tempo, num *houve/era surreal*. Nesse *houve* há o evento da *epiclosão* – *o era é a era* da *vertência* simultânea do infinito confluindo no caos a plenitude da dinâmica do ser e o reservatório de energia do devir. A simultaneidade não é formada de sincronias e sincronizações – como se delimitasse as coisas através de relações e agenciamentos –, porquanto na *epiclosão* o que *excesce* num vômito abrupto aglomera-se e converge em pleno estado turbilhonante de confusão. A *epiclosão* é a metástase do ser e do devir entretecidos na trama sináptica de uma simultaneação quimérica. *Este tempo* da *epiclosão* é a eventuação da simultaneidade – ou, dito de outra forma, o evento da simultaneação.

A *epiclosão* é o evento de um *quando* fora do tempo, de um *houve/era* que não coincide nem com a eternidade, nem com a origem arqueológica, nem com o devir crônico ou cronológico, pois precede às gêneses do campo de eclosão da natureza: a *epiclosão* é a erupção sináptica que rapta a infinidade de mundos possíveis para a pura simultaneidade, a simultaneação eventiva. A simultaneação é metalugar além do tempo, *exousía* dos domínios da natureza, exílio que ejeta as origens para o plano eventivo de uma simultaneidade, *quando excresceu*, numa abrupção voraz, toda a infinidade de realidades que integram o ser e devir.

Transportando a *epiclosão* da simultaneidade para o metalugar da cosmografia heféstica desenhada na *Ilíada*, o hino de Lino, virtualmente incrustado nos silêncios *excrescentes* que rondam o escudo de Aquiles, figura como um invisível poro de teor dionisíaco vagando na superfície do escudo. É o poro infinitesimal da via do impérvio, um olho oracular de uma *exousía* que transgride as fronteiras do pleroma imagético do escudo. É a visão do metalugar num metalugar, visão de uma força invisível que transfigura vertiginosamente o plano das imagens em simultaneação de sinapses convulsivas.

A *exousía* de Lino criava, até onde podemos especular, a zona da simultaneação para tecer uma matriz *excrecente* que, posteriormente, geraria a pleromática sequência crônica do real. A *epiclosão*, no caso de a transladarmos à poesia homérica, constituía a *exousía* que raptaria o pensamento às sinapses da simultaneação cosmogônica da música de Lino, apagando o plano diegético da natureza burilado pela arte heféstica, tornando as imagens do escudo simultâneas, vertidas num vórtice de embaralhamento total, à semelhança de um caleidoscópio.

Sob inspiração da ação sináptica de *exousía* da música de Lino (lançando infinidades de incongruências não simultâneas para dentro das entranhas de uma criação virtual de simultaneidades), desejamos fabricar uma simultaneação que nos viabilize diagramar a constelação sináptica, a fim de ligar e *línguar* a tríade do metalugares. Essa espécie insólita de diagramação forjaria a égide de um metalugar que os abrangesse numa estática abruptão, absorvendo, num só golpe, a massa ciclogênica do tempo, que tecesse conexões entre as infinitas distâncias dessa tríade, que desse *nome* a essa *exousía* que os verte ao metalugar da diagramação dos metalugares. A diagramação da tríade na simultaneidade tragaria os infinitos mundos e acontecimentos heterogêneos entre si, cada qual um fragmento babélico de ruínas insondáveis, para o perímetro das eventuações constelares dessa tríade.

Ao que se assemelharia isso a que podemos chamar de metadiagramação dos eventos – a criação gráfica da tríade dos metalugares, com a qual desenharíamos a figura metageométrica das eventuações? Vasculhando lá onde se anunciou a morte de Pã, no diálogo *Da obsolescência dos oráculos*, de Plutarco, é que escavamos algo que manifesta um paralelo com a *exousía* que buscamos. Antes, porém, de citar a passagem, vale parafrasear o contexto no qual ela se aloja.

A obra gira “em torno da *metástase* [no sentido de *migração*] e da fuga *dos dáimones* (περὶ τῆς μεταστάσεως καὶ φυγῆς τῶν δαιμονίων)”³⁰³, esses seres demônicos que trafegam dos domínios do divino ao dos mortais e que, tecendo conexões entre ambos, dão origem aos oráculos, nutrindo-os de inspirações. A certa altura, os personagens do diálogo enveredam pela discussão filosófica de se definir quantos mundos existiriam, pois, afinal, se essas forças demônicas fugiram

³⁰³ PLUTARCO, *Da obsolescência dos oráculos*, 20, 420e-f, p. 407-408.

desse mundo, é preciso verificar para onde poderiam ter migrado. Depois de excursionarem por doutrinas filosóficas diversas, o personagem Cleômbroto, cujo nome significa *glória mortal* (ou *dos mortais*), diz, no parágrafo que antecede à passagem que reproduziremos, que se espanta por Platão fornecer o ensejo crucial para desvendar o enigma do declínio dos oráculos, assunto relacionado à definição de quantos mundos existem. Continuando seu discurso, passa a narrar que certa vez, após muito vagar em busca de certo homem de origem não helênica, pagando, inclusive, para obter informações sobre seu paradeiro, descobriu-o nas proximidades do Golfo Pérsico, num lugar onde esse estrangeiro reunia-se com seres humanos apenas uma única vez ao ano, vivendo o restante ao convívio de ninfas e *dáimones* nômades. Era extremamente belo, não adoecia jamais, e, versado em diversos idiomas, dirigiu palavras a Cleômbroto num dórico que soava como música. Porta-vozes de reinados do mundo inteiro vinham solicitar seus conselhos oraculares sobre o futuro. O estrangeiro demonstrou, a seu interlocutor, enorme consideração pelo oráculo de Delfos, de tutela apolínea, e possuía vasto conhecimento dos mitos relacionados a Dioniso. Cleômbroto segue o relato do encontro, o qual não vem ao caso, pois aí o discurso divaga sobre narrativas que o estrangeiro contou sobre os deuses. A passagem a seguir retomará o curso da questão metafísica nuclear à evocação do nome de Platão à obra, a saber, quantos mundos existiriam.

Após Cleômbroto *silenciar-se*, seu discurso (ὁ λόγος) a todos *resplandecia com fulgor maravilhoso* (ἐφάνη θαυμαστός). Contudo, quando Heracléon indagou de que modo *isso se relacionava com Platão* e como ele proporcionara o *ensejo* (τὸ ἐνδόσιμον) para discursar sobre o tópicico, Cleômbroto disse: “Bem recordas que ele, Platão, logo recusou a ideia de *uma infinidade de mundos* (ἀπειρίαν... τῶν κόσμων), mas *atravessava um impasse* (διηπόρησε) em delimitar uma *numerosa quantidade* deles (περὶ δέ πλήθους ὀρισμένου); então, depois, estabeleceu a *quantia de cinco, concedendo* (ἐπιχωρήσας) que seria *verossímil* (τὸ εἰκός) que cada *elemento* (στοιχείον) correspondesse a um mundo, porém guardava para si mesmo que deveria ser apenas um *único*. E isto parece ser *peculiar* (ἴδιον) a Platão, pois outros [filósofos] *cultivaram um medo da pluralidade* (φοβηθέντων τὸ πλήθος), pensando que, se não delimitassem a matéria a um único, mas a expandissem a um número ilimitado, logo se veriam *lançados em dificuldades com o infinito*. (ἀπειρίας ὑπολαμβάνουσης). “Mas e o *estrangeiro* (ξένος)”, disse eu, “se definiu por uma múltipla quantidade de mundos, assim como Platão, ou vossa conversação não *avançou* (διεπειράθη) até este ponto, quando estiveste em *companhia* (συνεγένου) deste homem?”

“Não devia eu”, falou Cleômbroto, “mais do que com qualquer outra coisa, *estar ansioso* (πρόθυμος) em ser insistente ouvinte nesses assuntos, quando ele se dispôs tão generosamente a me conceder tal oportunidade? Disse ele que a quantidade de mundos não era nem infinita, nem uma, nem cinco, mas que eram ao todo *cento e oitenta e três*, ordenados num esquema de forma triangular (συντεταγμένους κατὰ σχῆμα τριγωνοειδές), cada lado possuindo sessenta mundos, e dos três restantes cada um *é instalado* (ἰδρῦσθαι) no ângulo; e os que *estão conectados* (ἄπτεσθαι) uns aos outros, *em sequência*, (ἐφεξῆς) *giram* (περιόντας) suavemente como numa *dança* (χορεία). *O campo interno do triângulo é a lareira comum a tudo* (τὸ δ’ ἐντὸς ἐπίπεδον τοῦ τριγώνου κοινήν ἐστίαν εἶναι πάντων), sendo chamado de *plano da verdade* (πεδῖον τῆς ἀληθείας), em cujo âmbito *os sentidos* (λόγους), *as formas* (τὰ εἶδη) e *os paradigmas* (τὰ παραδείγματα) *de tudo que foi gerado e de tudo que se gerará repousam imóveis*; ao redor deles há a *eternidade* (τοῦ αἰῶνος), de onde o *tempo* (χρόνον), como uma correnteza (ἀπορροήν), é transmitido para os mundos. A *ocasião singular de ver e contemplar* isso realiza-se (ὕπαρχειν) às almas dos homens uma *única vez* (ἅπαξ) a cada dez mil anos, caso elas vivam bem suas vidas. E mesmo o melhor dos *ritos de iniciação* aqui é apenas um *sonho* (ὄνειρον) desse *mais alto grau de iniciação nos mistérios* (ἐποπτεία καὶ τελετῆς). *As palavras* (λόγους) são em vão delineadas para despertar qualquer recordação (ἀναμνήσεως) acerca dessas belas visões quando filosofamos. Este”, disse, “é o mito que, *sem artifício* (ἀτέχνως), escutei-o narrar, como se fosse um ritual de iniciação mística, sem oferecer nenhuma demonstração ou evidência de suas *palavras*.”³⁰⁴

³⁰⁴ PLUTARCO, *Da obsolescência dos oráculos*, 22, 421f-422c, p. 414-417. Traduzimos para o português tendo como referência a tradução inglesa, mas bastante modificada com base no original presente na mesma edição: Σιωπήσαντος δὲ τοῦ Κλεομβρότου πᾶσι μὲν ὁ λόγος ἐφάνη θαυμαστός. τοῦ δ’ Ἡρακλέωνος πυθομέσου πῆ ταῦτα προσήκει Πλάτωνι καὶ πῶς ἐκεῖνος τὸ ἐνδόσιμον τῷ λόγῳ τούτῳ παρέσχε, ὁ Κλεόμβροτος, “εὖ μνημονεύεις,” εἶπεν, “ὅτι τὴν μὲν ἀπειρίαν αὐτόθεν ἀπέγνω τῶν κόσμων, περὶ δὲ πλήθους ὠρισμένου διηπόρησε, καὶ μέχρι τῶν πέντε τοῖς ὑποτιθεμένοις κατὰ στοιχείον ἓνα κόσμον ἐπιχωρήσας τὸ εἶδος, αὐτὸς ἑαυτὸν ἐφ’ ἐνὸς ἐτήρησεν. καὶ δοκεῖ οὗτο Πλάτωνος ἴδιον εἶναι, τῶν ἄλλων σφόδρα φοβηθέντων τὸ πλῆθος, ὡς τοὺς ἐνὶ τὴν ὕλην μὴ ὀρίσαντας ἀλλ’ ἐκβάντας εὐθὺς ἀορίστου καὶ χαλεπῆς ἀπειρίας ὑπολαμβανούσης.”

“Ὁ δὲ ξένος,” εἶπεν ἐγώ, “περὶ πλήθους κόσμων ὠρίζεν ἢ Πλάτων ἢ, ὅτε συνεγένου τῷ ἀνδρὶ τούτῳ, οὐδὲ διεπειράθεις;”

“Ἄλλ’ οὐκ ἔμελλον,” εἶπεν ὁ Κλεόμβροτος, “εἰ μὴδὲν ἄλλο, τῶν περὶ ταῦτα λιπαρῆς εἶναι καὶ πρόθυμος ἀκροατῆς, ἐνδιδόντος ἑαυτὸν ἵλεων καὶ παρέξοντος; ἔλεγε δὲ μήτ’ ἀπείρους μήτ’ ἓνα μήτε πέντε κόσμους, ἀλλὰ τρεῖς καὶ ὀγδοήκοντα καὶ ἕκαστον εἶναι συντεταγμένους κατὰ σχῆμα τριγωνοειδές, οὗ πλευρὰν ἐκάστην ἐξήκοντα κόσμους ἔχειν ἑπτῶν δὲ τῶν λοιπῶν ἕκαστον ἰδρῦσθαι κατὰ γωνίαν, ἄπτεσθαι δὲ τοὺς ἐφεξῆς ἀλλήλων ἀτρέμα περιόντας ὥσπερ ἐν χορείᾳ τὸ δ’ ἐντὸς ἐπίπεδον τοῦ τριγώνου κοινήν ἐστίαν εἶναι πάντων, καλεῖσθαι δὲ πεδῖον ἀληθείας, ἐν τῷ τοὺς λόγους καὶ τὰ εἶδη καὶ τὰ παραδείγματα τῶν γεγονότων καὶ τῶν γενησομέζων ἀκίνητα κεῖσθαι, καὶ περὶ αὐτὰ τοῦ αἰῶνος ὄντος οἷον ἀπορροήν ἐπὶ τοὺς κόσμους φέρεσθαι τὸν χρόνον. ὄψιν δὲ τούτων καὶ θεῶν ψυχῶν ἀνθρωπίναις ἅπαξ ἐν ἔτει μυριοῖς ὑπάρχειν, ἂν γ’ εὖ βιώσωσι καὶ τῶν ἐνταῦθα τελετῶν τὰς ἀρίστας ἐκείνης ὄνειρον εἶναι τῆς ἐποπτείας καὶ τελετῆς καὶ τοὺς λόγους ἀναμνήσεως ἕνεκα τῶν ἐκεῖ φιλοσοφεῖσθαι καλῶν ἢ ματὴν περαίνεσθαι. ταῦτ’,” ἔφη, “περὶ τούτων μυθολογούντος ἤκουον ἀτέχνως καθάπερ ἐν τελετῇ καὶ μυήσει, μηδεμίαν ἀπόδειξιν τοῦ λόγου μὴδὲ πίστιν ἐπιφέροντος.”

O estrangeiro é uma figura anômala. Convive com os seres humanos uma única vez ao ano, mas, no restante, retira-se para o convívio com potências demônicas e ninfas. Versado em inúmeros idiomas, sua voz soa como música. Reconhecido como humano, não adoece jamais e é de uma beleza divina. Personagem que resta sem nome, envolto em mistério, de sua boca saltam palavras oraculares que, rompendo o véu do tempo, profetizam sobre o porvir. Conhece os mistérios délficos, tutelados pela potência apolínea, bem como é experto nos mistérios dionisíacos. Apesar de estrangeiro, habitante das regiões pérsicas, que professam fé na religião zoroástrica, fundada pelo profeta Zaratustra, sua filosofia possui uma série de pontos convergentes com Platão. Essa similaridade com Platão assinala o quê? Essa figura anônima é uma metamorfose de Platão? Sua aura inumana é uma transmutação do platonismo? Seu pensamento subverte Platão ou reverte Platão? Anarquiza-o ou *anacoriza-o*? Esse estrangeiro é um duplo de Platão, um simulacro que estrangeiriza seu pensamento exilando-o além dos domínios helênicos, uma força demônica que, ao desterrá-lo de seus conceitos e princípios originários, faz acontecer uma *epiclosão* que revitaliza e redinamiza os domínios deste pensamento?

Atentemos para os signos principais da narrativa. Todos ficam assombrados e maravilhados com a *taumaturgia* do discurso de Cleômbroto por contar seu maravilhoso encontro com o estrangeiro. Heracléon, outro personagem, questionando a relação disso com Platão, sugere que esse tópico proporciona o retorno à elucidação do número de mundos existentes. Cleômbroto, então, diz que Platão recusou uma *infinidade de mundos* (ἀπειρίαν... τῶν κόσμων) e que, *atravessando uma aporia* (διηπόρησε, mesmo verbo que nos proporcionou refletir sobre o *diaporético* anteriormente) em definir uma multidão de mundos, por fim *concedeu território* (ἐπιχωρήσας), aceitando ser *verossímil* (τὸ εἰκός) que cada elemento (στοιχεῖον) constituísse um mundo, embora *entesourasse* em sua mente *a unicidade do mundo*. Esse modo dúplice de Platão guardar a unicidade do mundo, *cedendo domínio* à pluralidade de mundos elementares, é a idiosincrasia de seu pensamento, contrapondo-se aos demais filósofos que alimentaram uma fobia da multiplicidade sob o temor de extrapolarem suas forças ao procurar absorvê-la, lançando-se em dificuldades posteriores de lidar com uma infinidade de mundos. A liberdade com relação à multiplicidade advém de Platão visualizar

que a unicidade do mundo repousa no *domínio* que abrange a multiplicidade não só dos *cinco princípios elementares*, mas também a multiplicidade esconjurada para fora desse *pentagrama platônico*³⁰⁵. Esse pentagrama *epikhorético* (transbordando virtualmente para além dos domínios da *khôra*) absorve a multiplicidade, a qual, por seu turno, é fagocitada pelo domínio inefável da unicidade da *khôra*. Até aqui resta evidente que por *mundo* (κόσμος) não se compreende apenas universo ou uma composição astronômica similar à Terra, mas também elementos fundamentais com que se plasma o real. Mundo é *matriz do real*. Subsumindo essa noção, é que Platão estenderá a *khôra* à multiplicidade de mundos, a fim de que, incorporando tais elementos à *khôra*, extrapole sua dominância sobre a plenitude do real. A multidão de mundos é formada de matrizes, no caso *materiais ou elementares*, de composição do real.

O narrador-personagem do diálogo interrompe Cleômbroto, perguntando-lhe se sua conversação com o estrangeiro avançara até um ultimato sobre o assunto, ao que ele responde que, na ocasião, se encontrava *cheio de ânimo* (πρόθυμος) em obter uma palavra decisiva. Correspondendo à *ânsia voraz*, seu interlocutor, o estrangeiro, assevera-lhe que o número de mundos existentes é cento e oitenta e três, ordenados num esquema triangular³⁰⁶. Cada lado do triângulo constitui-se de sessenta mundos, e os três restantes são instalados na posição angular. A razão de haver esse número total parece ser evidente com a natureza geométrica do triângulo, afinal a soma de seus três ângulos internos dá cento e oitenta graus. Num triângulo equilátero, cada lado possui um ângulo

³⁰⁵ Tal composição de cinco elementos tanto podem se referir aos *cinco corpos* (πέντε σώματα) de *Epínomis* (passo 981b-c), a saber, *terra, água, ar, fogo e éter*; ou, quem sabe, até aos cinco gêneros supremos do *Sofista*. É possível também que os cinco se refiram ao *Timeu*, se somarmos a *khôra* (que pode ser lida, como Aristóteles o fez, como confusão conceitual de matéria-primeira com espaço) às quatro raízes de todos os elementos materiais (*terra, água, ar, fogo*).

³⁰⁶ Confessamos aqui uma dívida, substancial ou não, de nosso texto com a tradição pitagórica. Essa dívida perpassa, principalmente, os pontos em que tocamos relativos ao pensamento de Platão (influência que cobre todo o *corpus*, claro, mas o peso do pitagorismo no *Timeu* é enorme), Leibniz, Spinoza e, agora, essa narrativa de Plutarco. No diálogo, logo depois da passagem sobre a qual nos debruçamos, o personagem Lâmprias (uma espécie de *alter ego* de Plutarco) acusa Cleômbroto de plágio, alegando que esse esquema triangular dos cento e oitenta e três mundos teria sido retirado à cosmologia de um pitagórico chamado Pétron de Himera. Contudo, Lâmprias confessa que nunca teve em mãos os escritos de Pétron, apenas teria lido menção disso através do gramático Hípis de Régio, o qual por sua vez soube da parte da Fânias de Éreso. É bastante provável que Plutarco estivesse sendo irônico acusando, através da invenção desse quiproquó filosófico-literário, a si mesmo de plágio pela voz do seu *alter ego*, pois nenhuma dessas fontes mencionadas é digna de confiança e, além disso, não há a menor evidência de um pitagórico mais antigo que tenha adotado a perspectiva de múltiplos mundos. Em todo caso, sendo original de Plutarco ou não, quaisquer rastros de pitagorismo nessa história passam por um processo profundo de influência platônica.

interno de sessenta graus, o que corresponde ao número de mundos de cada lado do triângulo do estrangeiro; a soma dos mundos dos três lados, sendo cento e oitenta, equivale, pois, à soma total dos ângulos de um triângulo. Se cada lado possui o mesmo número de mundos igual ao grau de cada ângulo, e se a soma desses mundos *segmentares* corresponde à soma dos ângulos dos três mundos angulares, há um indício de que cada mundo angular abarca em si os sessenta mundos relativos ao segmento de seu domínio, e, além disso, a tríade angular abarca em si a totalidade de mundos. Cada ângulo abrange uma multiplicidade de mundos, em número simbólico de sessenta, que se desdobram a partir de sua angulação; e a formação dos três ângulos reunidos abrange a multiplicidade total dos mundos possíveis. A multiplicidade é abarcada pela tríade; esta, por seu turno, circunscreve-se na forma de um triângulo sem nome.

Prosseguindo, o estrangeiro revela que há uma ligação que conecta os mundos uns aos outros numa *sequência*. A ligação junte os mundos entre si para que, conectando-os, formem, juntos, o triângulo. O verbo que exprime essa conexão é ἄπτεισθαι, *ligar*. A ligação que se dá entre eles assemelha-se à tessitura *sináptica* do pensamento heraclítico. Assim como as sinapses em Heráclito geram o fogo do devir, significando, pois, a natureza, da mesma forma esse alinhamento sináptico, atravessando os segmentos da figura geométrica, giram os mundos à semelhança de uma dança (χορεία) – e a dança remete-nos imediatamente ao núcleo do escudo de Aquiles na *Ilíada*. A linha sináptica, ao tecer um fio de conexão que delinea a figura triangular, provoca e orquestra os movimentos da dança, sincronizando os mundos entre si. Das bordas do triângulo passamos à sua *área interna* (τὸ δ' ἐντὸς ἐπίπεδον), que é o campo aberto da *lareira comum* (κοινή ἐστία) a tudo. Chamada de *plano da verdade* (πεδίων τῆς ἀληθείας³⁰⁷), é em sua imanência que se instala uma gama de ideogramas conceituais relativos aos princípios nucleares da filosofia platônica: *os sentidos / a razão / a linguagem / as definições* (λόγοι), *as formas* (τὰ εἶδη) e *os paradigmas* (τὰ παραδείγματα), relativos a tudo *que se gerou e que será gerado*, os quais repousam imóveis. *Linguagem* (ou *definições...*), *formas* e *paradigmas* formam uma tríade de conceitos fundamentais ao platonismo. O estrangeiro, ao desenhar o metalugar

³⁰⁷ O plano ou planície da verdade (πεδίων τῆς ἀληθείας) está presente no mito, de inspiração órfico-pitagórica, da visão escatológica, além da vida corporal, da realidade verdadeira e do ciclo de revolução cósmica dos tempos (PLATÃO, *Fedro*, 248b, p. 113).

dos mundos possíveis dessa maneira, estrangeiriza Platão. O plano inteligível é transladado da transcendência para a área interna ou campo de imanência do triângulo. A subversão, assim, ao pensamento platônico redimensiona-o. O *plano da verdade* é a lareira comum a tudo. Lareira, ἐστία, é o local onde se funda um lar, uma habitação; epicentro, portanto, de uma zona que se erige como origem. A lareira de cada lar é onde se cultiva o fogo que alimenta a originação de um γένος, a criação de um gênero familiar que se reproduz diferenciando-se continuamente. A lareira comum simboliza, portanto, o campo nuclear onde se ignifica as origens comuns – universais ou transversais – ao real, a área de conflagração de origens gerando gêneros matriciais em vertiginoso processo ininterrupto de diferenciação infinita. Cada gênero linguístico, formal ou paradigmático é o útero intracósmico de produção de diferenças. A área de imanência do triângulo é o plano da verdade (πεδίον τῆς ἀληθείας). Anteriormente, havíamos nos deparado com a palavra πεδίον, que exprime o sentido de *superfície do disco solar* e que, por extensão, deveria ser compreendida como *superfície de manifestação* ou *zona epifânica*. Na alegoria da caverna, o disco solar é o símile da ideia do bem e, portanto, do desvelamento da verdade em seu pleno fulgor. Ao designar a lareira interna do triângulo como πεδίον τῆς ἀληθείας, o estrangeiro verte o disco solar para dentro das entranhas cósmicas. Com essa transferência, que evento se dá? O inteligível permanece inteligível? A ideografia conceitual ganha corpo e, com isso, a vida se traduz em poéticas conceituais? Vigé ainda a cisão entre o plano do sensível e do inteligível? Desata o estrangeiro o sol das esferas celestes, inoculando-o no metabolismo de nosso mundo? Difícil desvendar se o estrangeiro reitera Platão ou o desconstrói. De qualquer modo, o plano da verdade é a zona epifânica de desvelamento de origem, é o disco solar que verte, com sua energia, raios de originações. A imagem ígnea subjaz à palavra πεδίον, mas é evidente, naturalmente, na da lareira. A lareira remete logo ao pensamento de Heráclito, mas, porque as coisas nela imanentes repousam imóveis, não há como se esquivar da imobilidade absoluta relativa ao pensamento de Parmênides. A lareira de fogo imóvel, assim, é a fusão paradoxal entre devir heraclítico e ser parmenídico. A fusão que o estrangeiro faz com essas duas forças é similar à de Platão ou é antiplatônica, dada a sua absurdidade? Essa enigmática fusão se fia numa fictícia conexão paradoxal entre duas extremidades antagônicas e inconciliáveis, como a mistura de fogo e gelo. Nesse fogo repousa imóvel o que foi gerado e o que se

gerará; as dimensões do passado e do futuro misturam-se na imobilidade, as origens jazem no fogo de originação como que encerrados numa câmara criogênica, desconectadas de seu tempo de eclosão; ali embaralham-se origens nessa indiscernível fronteira entre passado e futuro.

Da imanência do triângulo saltamos para além das fronteiras de seu perímetro, além, pois, das bordas de seus segmentos policósmicos. Ao redor do triângulo há – está vigorando – a dimensão ilimitada do *eterno* ou *eternidade* (αἰών). Como pensar esse eterno infinito e indeterminado fora da imanência imóvel do ígneo plano da verdade? O *eterno* não abriga nenhum embrião do pensamento plotiniano, não coincide, portanto, com o *uno* absoluto ou com a suposta origem tessitural do múltiplo num uno eidético. O *eterno* não encontra, outrossim, nenhum paralelo com o pensamento platônico. Essa *dimensão aiônica* fora dos domínios do triângulo não contém nenhum traço do hiperurânico, nenhum rastro de substancialidade, nenhum vestígio teológico, nenhum indício de ser inteligível – mesmo porque a única inteligibilidade, e ainda assim criptografada na simultaneidade, repousa na linguagem instalada na imanência do *plano da verdade*. O eterno circunda o triângulo com sua infinitude, de forma que a figura triangular parece à terra envolta pela correnteza oceânica no escudo heféstico. Esse plano geométrico cria uma geografia metafísica do real, com a abstrata massa continental triangular delimitada pelas circunscrições da massa oceânica do *eterno*. Só podemos entrever o *eterno*, que é o nada insondável, por seus efeitos ou relações. O *eterno* só se dimensiona, pois, com o *tempo*. A *infinitude aiônica*, o eterno, que envolve o triângulo manifesta-se como pura força ou energia de onde eclode, por *defluência*, o *tempo* (χρόνος) como uma correnteza (ἀποροή se traduziria literalmente por *defluência*). O *eterno* é a origem insondável e indefinível da energia que é fonte do tempo. É a infinitude de um plasma ciclogênico que, à semelhança de uma espécie de energia escura, gera a eclosão caudalosa do fluxo temporal. O tempo, como a correnteza oceânica na poesia homérica, é transmitido aos mundos, transferindo-lhes vida e energia. Ele é, pois, um fluxo de energia ciclogênica que, defluída do mar infinito de energia *aiônica*, migra de mundo a mundo, percorrendo, com a força de suas correntes, gradativamente o circuito metafísico do triângulo. Das eclusas, pois, do eterno deflui o tempo como um fluxo magmático; rio vulcânico que, inflamando o plano

da verdade, gradativamente ignifica ou ativa o mundo que é por ele, o tempo, atravessado. Tempo é fluxo de ignição de mundos, sendo os mundos signos pleromáticos de acontecimentos. O tempo é a dimensão da *cronificação*, um fluxo de força eventiva que dá vida a cada um dos cento e oitenta mundos, acendendo as chamas do plano da verdade com movimentos sincronizados com o ígneo plasma imóvel do plano da verdade. Com o tempo, a criogenia do plano da verdade inflama-se de vida, potenciando-se a servir de combustão na geração de mundos. O tempo é o combustível da eclosão de mundo nas águas da cronificação do presente, discernindo-se no plano da verdade entre o que haveria de ser gerado no passado e o que haveria de ser gerado no futuro (as distinções entre passado e futuro, dentro do plano da verdade, são meramente virtuais). Com a ignição do tempo, a zona epifânica da lareira comum manifesta-se como superfície solar onde se entesoura, na fulgência de sua imobilidade, a virtualidade que transfere luz ao ser e ao devir na ignição do tempo. Sob essa perspectiva do tempo, vislumbramos que o *aiôn* é um mar infinito de energia eventiva, uma represa *aiônica* que é fonte energética de abrupções temporais (estas últimas relativas à ativação dos cento e oitenta mundos que pertencem aos segmentos lineares). Essa massa de abrupção *aiônica* é uma força de teor dionisíaco, a qual gera o fluxo do tempo como abertura de vias do impérvio, pulando de um mundo para outro. Evidência de que a voltagem energética dessa força *aiônica* possui similaridades com a potência dionisíaca é que o estrangeiro, ao revirar estranhamente o pensamento platônico, lança as origens das abrupções cósmicas para fora dos domínios geométricos de feição apolínea. A dimensão exterior, contudo, não é a transcendência, mas também não é a imanência. É a infinita zona exógena ao triângulo, que lhe transmite a energia escura da diferenciação ininterrupta, que infunde o fluxo do tempo com o combustível da força eventiva. A dimensão *aiônica* do eterno é uma zona extradimensional ao domínio triangular, o plano energético que guarda a força da abrupção que dá origem ao tempo. A extradominância do eterno, bem como sua indeterminação absoluta, é sinal de que a geometria do pensamento platônico, na perspectiva do estrangeiro, dilapida com feições dionisíacas a força ciclogênica que dá à luz as abrupções eventivas à luz do tempo.

Com o tempo, conclui-se a diagramação triangular dos cento e oitenta e três mundos. A triangulação dos mundos possíveis do estrangeiro é uma esquematização metafísica do real. Mas esse estranho esquema metafísico do estrangeiro nada mais é que uma diagramação da unicidade do real, esquematizando-o de forma que se componha engendrando-se na hiperpotência de abarcar a infinitude, absorvendo o tempo, o plano da verdade, a multiplicidade de mundos, a eternidade, o ser e o devir. O estrangeiro diagrama a perspectiva do domínio do real no pensamento platônico com a forma do triângulo. Mundos segmentares são desdobramentos de eventos angulares. Cada ângulo é o signo de uma dobra que *eventua* segmentos de mundos, fiando conexões sinápticas com os demais segmentos. Definir quais são esses três eventos angulares, nessa estrangeirização do pensamento platônico, é algo impreciso, mas não impossível. A tríade angular que dá origem aos cento e oitenta mundos é formada, provavelmente, pelos mundos do *ser, do domínio e do devir* (ὄν τε καὶ χώρα καὶ γένεσις³⁰⁸). A tríade desses gêneros, bem como a forma triangular que elas formariam ao se conectarem, é aventada desde as palavras inaugurais do diálogo *Timeu: um, dois, três*³⁰⁹.

A geometria cósmica do real em Platão consuma-se numa unicidade triádica que é passível de se desdobrar numa figura triangular. O estrangeiro realiza uma desconstrução platônica, *exgruência* que reverte a unicidade em sináptica constelação da ciclagem viva de forças infinitas. O estrangeiro é a metástase demônica de Platão, uma *versão* dionisíaca que migra o pensamento platônico ao oceano eterno do plasma ciclogênico. Desse modo, o estrangeiro *metacoriza* o domínio solar da integração triádica desses gêneros à triangulação metageométrica. A triangulação que o estrangeiro faz a Platão é a diagramação geométrica da unicidade enigmática do real tecendo conexões sinápticas entre múltiplos mundos virtuais que são nutridos pela energia eventiva disseminada pelo tempo. A visão estrangeira desdobra a unicidade platônica, mas não significa isso que, ao expandi-la às fronteiras intangíveis de contato com o infinito, a polifonia ceda domínio ao desarranjo musical ou, ao inverso, não se arrede das trincheiras unidimensionais coagido pelo medo da multiplicidade e do infinito. Pois o rastro dinâmico do real se perde quando desligamos o real de sua polifônica

³⁰⁸ Cf. PLATÃO, *Timeu*, 52d, p. 139.

³⁰⁹ Cf. *Idem, ibidem*, 17a, p. 71.

multiplicidade; quando nos unilateralizamos apenas na primazia de um segmento; ou quando, nos desconectando da teia sináptica triangular, radicamo-nos num único mundo elementar ou acontecimento; quando imobilizamos os giros da dança, inexoravelmente mergulhamos cegos nas chamas criogênicas do plano da verdade. A diagramação do estrangeiro é o misterioso desdobramento epifânico da unicidade entesourada nos meandros das sinapses do pensamento platônico. A triangulação do estrangeiro é a *exousía* dionisíaca de Platão.

Semelhanças à parte, a metadiagramação dos eventos que buscamos difere disso. Perfilamos os signos desse parecer oracular do estrangeiro, símile insólito de Platão, para buscar um paralelo com o metalugar da *exousía*, a fim de constelar a tríade dos metalugares que perscrutamos.

O artifício do paralelismo visaria cunhar uma zona de similitude que agisse como uma espécie de rito de iniciação para sondar os mistérios do plasma sináptico de onde emergiu, no meu sonho, a palavra *exousía*, de modo que pudéssemos, em que pese a ausência de demonstrações ou evidências, nos lançar à decifração do indecifrável, traduzir o intraduzível.

Após miríades de giros vertiginosos compelidos pelo fluxo de pensamento filosófico, vasculhamos a massa oceânica dessa tríade de metalugares, *domínio*, *intervalo*, *(re)vertência*. Constelemos com esses signos dos eventos a figura geométrica triangular. Como esse metatriângulo se configuraria? Cada metalugar é um ângulo de uma eventuação, o signo onomástico um vértice, ponto de uma dobra que se desdobra delineação de segmentos. Os ângulos são, pois, os metalugares dos eventos que, conectados, configuram o metatriângulo. Cada metalugar domina um segmento específico. Cada linha, pois, é formada da sequência de indefinidos mundos possíveis, os quais são, como dissemos, desdobramentos de seu respectivo metalugar. A indefinição sobre a cifra total de mundos contidos num mesmo segmento e no triângulo como um todo repousa, afinal, na impossibilidade de se definir quantos mundos ou acontecimentos se desdobram na eventuação de um metalugar – e que dirá dessa tríade. A linha sináptica que os conecta e os faz dançar extasiados tece a conexão do metatriângulo na simultaneidade. Ao que poderíamos chamar de plano da verdade, superfície solar que irradia a criação poética do pensamento, é a zona epifânica da onomatogênese, a qual contém uma infinidade virtual de nomes,

ideias e conceitos que, ativados pelas eventuações dos metalugares, dão linguagem e vida aos acontecimentos.

O metatriângulo é circundado pelo nada energético, o oceano infinito da abrupção pura. Dessa massa ciclogênica, reservatório de energia abruptiva, deflui o tempo, defluência que segue um curso de direção correndo através de mundos, perfazendo, assim, um circuito contínuo e cíclico nas bordas do triângulo. O fluxo do tempo é o devir da cronificação dos mundos, que são acontecimentos e instantes contendo, cada qual, infinitas singularidades. Tempo é, pois, o fluxo de transmissão de energia ciclogênica que ativa, a seu tempo, cada mundo, atravessando-os. *Mundo* é o nome de um signo pleromático que gira conforme a linha sináptica e ignifica-se conforme o fluxo temporal.

A cronificação ciclogênica do tempo pertence ao evento do metalugar, pois é da dominância desse ângulo que o segmento policósmico é constituído. Vertido da matriz oceânica, o fluxo temporal não significa o mesmo que a conexão sináptica da simultaneidade. Ambas dimensionam-se sob regências diferentes. A força ciclogênica é criação de tempo sob perspectiva intracósmica do evento de um metalugar. O metalugar absorve a energia abruptiva que lhe é transferida pelo tempo, dobrando-a na angulação de um novo segmento, uma nova eventuação. Cada metalugar é angulação de um evento que desdobra uma linha de infinitos mundos seguindo o curso que ruma para outro metalugar.

Vigem, portanto, duas perspectivas. De um lado, a perspectiva ciclogênica, relativa à ativação dos mundos. De outro, a perspectiva da sinapse que forma o metalugar da *exousía*, metalugar que propicia a constelação da tríade na forma triangular. Essa perspectiva é a da simultaneidade sináptica, conectando os metalugares, bem como seus infinitos mundos, num único ato. Essa perspectiva elide-se ao tempo e ao espaço, instalando-se na *epiclosão* de uma miragem, no despertar onírico de um instante de epifania em que, como num sonho, os infinitos mundos dos metalugares são conectados para dançar a música sináptica que, no ritmo de seus giros, reverbera o ondulante oceano ciclogênico que pulsa além de suas bordas. A simultaneação sináptica é essa conexão em que o evento de uma diagramação do metalugar do triângulo fia os nexos entre as distâncias estelares dos metalugares, acionando, ao mesmo tempo, multfluências conectivas que transgridem o fluxo temporal dos eventos.

A simultaneação é a tecedura sináptica desenhando o metatriângulo onírico dos metalugares. As sinapses da simultaneidade não são feitas de linhas visíveis, tampouco lineares. São sinapses urdidas por conexões arrebatadoras, raptos por nexos labirínticos plasmando, com o fluido oceânico das pulsões oníricas, a epifania vocálica de um nome que desperta multidões de iconografias conceituais. *Exousía*: *exsência* que se desdobra em imagem triangular dos eventos. Nessa onomatogênese repousa a diagramação dos metalugares.

A *experiência singular* de uma epifania é o evento que se dá num *hápax*, mais valioso à existência psíquica do que se nossa vida cobrisse duração multimilenar. A existência humana, por inteiro, singra num mar de sombras em busca de um sonho efêmero que dê à luz, ao menos uma vez, o pensamento.

O raptos onírico é que realiza essa metástase que faz migrar a psique a metalugares impérvios. Abrindo os olhos, *abruptamente*, é que Er ressuscitou, no mito platônico, como se sonhasse, regressando da epifania alegórica do plano da verdade, instante em que, desligado da vida do corpo pela experiência da morte, a alma peregrina pela dimensão onírica do êxtase erótico, entusiasmada com as imagens que transmitem a beleza que excedem o ser. O personagem anônimo do poema de Parmênides, antes, transcendera à esfera da verdade sob a égide da deusa, como se fosse transportado num sonho, a fim de receber, de sua voz divinal, a revelação do ser. Entre sonhos, em Heráclito, a chama psicogênica do pensamento é chamada à vigília da linguagem que inflama o devir. Do sono profundo desperta Dante à beira das regiões infernais, a fim de empreender sua viagem que culmina, no paraíso, com a epifania geométrica da unidade triádica da natureza divina. Desmanchando a substância do real com as sombras das dúvidas, Descartes, na qualidade de um nubícolo contumaz das ideias, modela, ainda que num momento provisório, a equivalência do real às fantasias oníricas, fazendo da similitude do sonho o ponto arquimediano de revolução do pensamento. No mito de Sextus, o personagem leibniziano, de nome Teodoro, adormecendo, em sonho visita, guiado por Atena, o palácio do destino, que contém os cômodos dos

infinitos mundos possíveis, dispostos, hierarquicamente, em formato de uma pirâmide cuja base não tem fim, arquitetura que reconfigura, sob os parâmetros da tridimensionalidade e do infinito, o triângulo platônico do estrangeiro. Despertando com a aurora após uma noite de sono, virtualmente plena de sonhos com demônios pressagiadores do eterno retorno, é que o estranho Zaratustra, essa figura dionisíaca de nome persa, retorna do ermo de sua caverna ao convívio humano, a fim de anunciar, como um oráculo, o evento de uma inaudita aurora dos tempos.

A metafísica, desde as origens, navegou pela experiência de pensamento através dos sonhos. A potência filosófica do sonho instala-se no mistério sináptico de onde despertam metalugares, lá é que eles se fiam em origens insondáveis. De onde metalugares emergem? Abruptos raptos é que meandram a ocasião *hapáxica* de suas epifanias. Essa vez única veio a mim na singularidade de ter sido atravessado por uma visagem onírica que me verteu embrionariamente às efemérides sinápticas dos eventos, com o arrebatamento de uma voz sem timbre dizendo-me em idioma estranho e arcaico: *exousía*. Essa voz harpíaca é a misteriosa origem sináptica da *exsência* que nos guiou, vocês e eu, aos metalugares dos eventos. A *exousía* se traduziu na experiência do pensamento através dos domínios oníricos dos metalugares. A escrita da *exousía* é o labiríntico metalugar que traduz nomes, percorrendo eventos e mundos, como um oceano de sinapses que giram ao redor de um palíndromo.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Física*. Trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

_____. *Metafísica (edição bilíngue - volume II)*. Trad. Giovanni Reale / Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. Περὶ τῆς καθ' ὄπνου μαντιχῆς. In: _____. *Aristoteles Graece*, ed. Immanuelis Bekkeri. Berlim: Academia Regia Borussica, 1831, 462-464.

ARISTOTLE. Mechanical problems. In: _____. *Minor works*. Loeb Classical Library. Transl. W. S. Hett. Cambridge, Massachusetts ; London: Harvard University Press ; William Heinemann Ltd., 1955, pp. 330-414.

ASSANGE, Julian. Um chamado à luta criptográfica. In: APPELBAUM, Jacob; ASSANGE, Julian; MÜLLER-MAGUHN, Andy; ZIMMERMANN, Jeremy. *Cypherpunks: liberdade e o futuro da internet*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

BACON, Francis. *Novum Organum*. In: *The works of Francis Bacon*, I. Boston: Houghton, Mifflin and Company, 2007.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BÍBLIA. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1995.

BOETHIUS. De consolatione philosophiae. Transl. H. F. Stewart. In: _____. *Tractates, De consolatione philosophiae*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press; William Heinemann, Ltd. 1968, pp. 128-411.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico*. Petrópolis: Vozes, 2014.

BROOKE, Alan Greek ; MCLEAN, Norman. *The Old Testament in Greek, Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CHANTRAINNE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque – histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

CICERO, M. Tullius. *De fato*. Leipzig: Teubner, 1915.

CICERO, M. *Letters to Atticum – vol. 1*. Loeb Classical Library. Transl. E. O. Winstedt. Cambridge, Massachusetts ; London: Harvard University Press ; William Heinemann Ltd., 1919.

_____. *Letters to Atticum – vol. 2*. Loeb Classical Library. Transl. E. O. Winstedt. Cambridge, Massachusetts ; London: Harvard University Press ; William Heinemann Ltd., 1960.

DAMASKOS, Johannes von. Expositio fidei. In: _____. *Die schriften des Johannes Von Damaskos - Band II*. Berlin ; New York: Walter De Gruyter, 1973.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. Luis. B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2005.

_____. “Post-Scriptum sobre as sociedades de controle”. In: _____. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 219-226.

DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia – vol. 1*. Trad. Aurélio Guerra Neto ; Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

_____. *Khôra*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papyrus, 1995.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Meditações metafísicas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

ECKERMANN, Johann Peter. *Conversações com Goethe nos últimos anos de sua vida 1823–1832*. Trad. Mario Luiz Frungillo. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

ÉSQUILO. Eumênides. In: _____. *Oréstia*. Trad.: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras ; FAPESP, 2004.

EUCLIDES. *Elementos*. Trad. María Luisa Puertas Castanõs. Madrid: Editorial Gredos, 1991.

EURÍPIDES. *As bacantes*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

EUSEBIUS. Die Praeparatio Evangelica. Erster Teil: Einleitung, die Bücher I bis X. In: _____. *Eusebius Werke – Achter Band*. Berlin: Akademie Verlag, 1982.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France. Trad. Márcio Alves da Fonseca ; Salma annus Muchail. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *O nascimento da biopolítica – curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Faust: Eine Tragödie. Erster und zweiter Teil*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, 1977.

_____. *Fausto: uma tragédia – primeira parte (Fausto I)*. Trad. Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2014.

_____. *Fausto: uma tragédia – segunda parte (Fausto II)*. Trad. Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2014.

Han, Byung-Chul. Protocolamento total da vida. In: _____. *No enxame: perspectivas do digital*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018, pp.121-127.

HEGEL, Georg Wilhelm Fridrich. *As órbitas dos planetas*. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2012.

_____. *Creer y saber*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1992.

_____. *Fenomenologia do espírito – volume 1*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER. A teoria platônica da verdade. In: _____. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giaghini; Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes ; Bragança Paulista: Editora Universitária de São Francisco, 2008.

_____. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental; lógica: a doutrina heraclítica do lógos*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. *Que chamamos Pensar?*. Trad. Edgar Lyra Netto (edição inédita).

HERÁCLITO. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

_____. *Trabalhos e dias*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HOBBS, Thomas. *Leviatã – ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014.

_____. *Leviathan – or matter, forme and Power of a Common-wealth ecclesiastical and civil*. New York: Penguin, 2017.

HOMER. *The Iliad with an English translation by A.T. Murray*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press; William Heinemann, Ltd. 1999.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

_____. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

IOANNES AB ANIM. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart: B. H. Teubner, 1964.

KAFKA, Franz. *O castelo*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LAMPE, G. W. H.. *A Patristic greek lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Apêndice de uma carta de Leibniz a Huyghens. Trad. Márcio Suzuki. In: LEIBNIZ et al. *Espaço e pensamento*. São Paulo: Editora Clandestina, 2019, 51-65.

_____. Correspondência com Clarke. In: _____. *Obras / Leibniz*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1988, pp. 235-298.

_____. *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Trad. William de Siqueira Piauí. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.

_____. *Monadologia*. Trad. Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2016.

_____. Princípios da natureza e da graça fundados na razão. Trad. Alexandre da Cruz Bonilha. In: _____. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp.151-163.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm ; FORMAN, David. *Apokatastasis panton* (*Ἀποκατάστασις πάντων*). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991. Versão online PhilArchive. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/LEIAPA-4>

LONGINO. *Do sublime*. Trad. Filomena Hirata. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LUCRETIUS, Titus Carus. *On the nature of things*. Transl. Martin Ferguson Smith. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001.

MARCUS AURELIOS. *M. Antonius Imperator ad se ipsum*. Leipzig: Jan Hendrik Leopold. in aedibus B. G. Teubneri, 1908. Versão online. Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0641%3ABook%3D1%3Achapter%3D1%3Asection%3D1>

MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. *Grundrisse – manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços de uma crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo ; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *O capital – livro 1*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. Trad. Paulo Cezar Castanheira; Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2011.

NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Lisboa: Editora Veja Passagens, 2000.

NEGRI, Antonio. Dispositivo metrópole: a multidão e a metrópole. *Lugar-comum*, São Paulo, vo. 25-26, n. 1, dez. 2010, pp. 201-208.

NESTLE, Erwin. *Novum Testamentum graece*. Stuttgart: Deutschland Bibelgesellschaft 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Trad. Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017,

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Edição bilíngue. Trad. Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Laboratório OUSIA, 2007.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Coleção Os Pensadores. Trad. Sérgio Millet. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PESSOA, Fernando. *Obra poética: volume único*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

PLATÃO. *Crátilo*. Edição bilíngue. Trad. Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. Banquete. In: _____. *Diálogos*. Os Pensadores. Trad. José Cavalcante de Suza. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *Carta VII*. Trad. José Trindade ; Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: ED. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

_____. Crítias. In: _____. *Timeu e Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011, p. 214-246.

_____. *Eutidemo*. Edição bilíngue. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. da PUC Rio; Edições Loyola, 2011.

_____. *Fédon*. Edição bilíngue. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2011.

_____. *Fedro*. Edição bilíngue. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2011.

_____. *Filebo*. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: E. PUC-Rio ; São Paulo: Loyola, 2012.

_____. *Leis, ou da legislação e Epínomis*. Bauru: EDIPRO, 2010.

_____. *Mênon*. Edição bilíngue. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

_____. *Parmênides*. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodriguez. Rio de Janeiro: E. PUC-Rio ; São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Primeiro Alcibíades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2015.

_____. Político. In: _____. *Diálogos*. Os Pensadores. Trad. Jorge Paleikat ; João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. Sofista. In: _____. *Diálogos*. Os Pensadores. Trad. Jorge Paleikat ; João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira ; Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. Timeu. In: _____. *Timeu – Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011, p. 69-211.

PLATO. Critias. In: _____. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press. 1903. Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0179%3Atext%3DCriti.>

_____. Laws. In: _____. *Platonis opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903a. Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plat.+Laws+716c&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0165>

_____. Philebus. In: _____. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press. 1903. Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhileb.>

_____. Republic. In: _____. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press. 1903. Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plat.+Stat.+272&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171>

_____. Statesman. In: _____. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press. 1903. Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plat.+Stat.+272&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171>

_____. Symposium. In: _____. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press 1903. Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DSym.>

_____. Theaetetus. In: _____. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press. 1903. Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DTheaet.%3Asection%3D142a>

_____. Timaeus. In: _____. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press 1903. Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0179%3Atext%3DTim>.

PLOTINUS. *Ennead III*. Transl. A. H. Armstrong. Cambridge, Massachusetts ; London: Harvard University Press ; William Heinemann, 1980.

PLUTARCH. Marcellus. In: _____. *Plutarch's Lives: Vol. V (Afiesilaus, Pompey, Pelopidas and Marcellus)*. Loeb Classical Library. Transl. Bernardotte Perrin. Cambridge, Massachusetts ; London: Harvard University Press ; William Heinemann Ltd., 1955, pp. 435-522.

_____. *The obsolescence of oracles*. In: _____. *Moralia: Vol. V*. Loeb Classical Library. Transl. Frank Cole Babbit. Cambridge, Massachusetts ; London: Harvard University Press ; William Heinemann Ltd., 1999, pp. 350-501.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *Tempo e narrativa (volume 1)*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1994.

SCHÄFER, Christian (org.). *Léxico de Platão*. São Paulo: Loyola, 2012.

SEXTUS EMPIRICUS. *Against the phisicists*. Transl. R. G. BURY. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968.

SIN-LÉQI-UNNÍNNI. *Ele que o abismo viu: epopeia de Gilgámesh*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. Trad. Marco Casanova. Paulo Soethe et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

_____. *Ira e tempo*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

_____. *Pós-Deus*. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019.

SNELL, Bruno. O homem na concepção de Homero. In: _____. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005, pp.1-22.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____. Tratado político. Trad. Manuel de Castro. In: _____. *Spinoza – obras*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 302-366.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Pez e Terra, 1990.

VIRGÍLIO. Georgicas. In: _____. *Opere*. Torino: Unione Tipografico-editrice Torinese (UDET), 2013.

_____. *Eneida*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora 34, 2016.

WEST, M. L. *Greek Lyric Poetry*. Oxford: University Press, 1993.

ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.