



O capítulo de Malabou na história da ultrametafísica*

The Chapter of Malabou in the History of Ultrametaphysics

DOI: 10.20873-rpvn9v1-04

Hilan Bensusan

E-mail: hilantra@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6686-9751>

Resumo

O texto situa o trabalho de Malabou em uma história daquilo que ela chama de 'ultrametafísica' e que ela contribui para apresentar como genuinamente histórica e inserida na tradição ocidental da filosofia. Esta história é apresentada a partir de um fio, não necessariamente o único possível, que começa com Heidegger, passa por Levinas, por Derrida e por Ludueña. A posição ultrametafísica de Malabou é então apresentada em comparação com estas formulações precedentes, o que permite elaborar, nessa perspectiva, alguns de seus conceitos como plasticidade, transformação e epigênese assim como considerar sua relação tanto com o realismo especulativo quanto com a recepção da noção kantiana de transcendental.

Palavras Chave

Malabou. Ultrametafísica. Presença. Plasticidade. Epigenesis. Transcendental.

Abstract

The text situates Malabou's work in a history of what she calls 'ultrametaphysics'. She presents it as being both genuinely historical and to a great extent inserted in the Western philosophical tradition. This history is presented from a thread, not necessarily the only one possible, that begins with Heidegger, passes through Levinas, Derrida and Ludueña. Malabou's ultrametaphysical position is then presented in comparison with these previous formulations, which makes it possible to elaborate, in this perspective, some of her concepts such as plasticity, transformation and epigenesis as well as consider their relationship with both speculative realism and with the reception of the Kantian notion of transcendental.

Keywords

Malabou. Ultrametaphysics. Presence. Plasticity. Epigenesis. Transcendental.

* Uma versão deste trabalho foi apresentada em uma palestra proferida no Departamento de Filosofia da University of New Mexico em 2022. Agradeço a Paul Livingston, que me convidou, e às pessoas presentes por muitas sugestões que ajudaram a encaminhar melhor meus pensamentos sobre a relação entre ultrametafísica e sua história.

1. Capítulos na história da ultrametafísica

Catherine Malabou pensa desde uma perspectiva ultrametafísica. Ou seja, seu ponto de partida é um diagnóstico de um problema estrutural na metafísica em grande parte de sua história e uma proposta acerca de como prosseguir a partir deste diagnóstico. A ultrametafísica parte de um conjunto de asserções acerca da metafísica como um todo e, de alguma maneira, com sua história enquanto uma sequência de ideias muitas vezes em fricção, porém frequentemente compartilhando um núcleo comum por vezes despercebido. A ultrametafísica de Malabou introduz uma história – em um sentido diferente – à própria ultrametafísica e, para esta história, ela contribui oferecendo o diagnóstico de que a forma, em toda sua intrínseca conexão com a transformação, não foi propriamente e apropriadamente pensada pela metafísica. Ela então propõe que a plasticidade ganhe o protagonismo que ela não pode ter nessa pré-história da ultrametafísica que é a metafísica. O que faço aqui é examinar algumas características dessa ultrametafísica em sua relação com seu passado e em suas perspectivas futuras já que para Malabou “a plasticidade é só um esquema. Isto é, será ela mesma substituído por um outro esquema” (2007, p. 441)¹. Herdeira de Hegel que insiste que há sempre futuro em Hegel, ela não pode dizer que a plasticidade, seja como ela for, é um último capítulo.

Começo com algumas palavras no título – e no parágrafo anterior. Primeiro, ‘ultrametafísica’, depois ‘história’ e depois ‘capítulos’.

‘Ultrametafísica’ pretende tratar do que vem depois da metafísica assumindo que esta é um empreendimento – ou uma época ou um projeto ou uma atividade - que alcança um fim, seja porque ela se consuma ou alcança seu limite, seja porque ela foi mal concebida ou porque seus pontos de partida são condenáveis ou porque suas premissas são incorretas. Neste sentido, outros nomes poderiam ser usados, por exemplo ‘metametafísica’ – que alude ao ‘meta’ mesmo de ‘metafísica’ que alude ao que teria vindo depois da física, depois dos livros de Aristóteles que trataram da física, ou depois da atenção concentrada em φύσις, ou ainda aquilo que só pode ser alcançado se a natureza das coisas é considerada. Mas ‘metametafísica’ já está ocupado: é

¹ Como em casos análogos ao longo do texto, a tradução é minha.

entendido como significando um estudo da metafísica como disciplina, das suas características, dos seus objetivos, dos seus fundamentos e muitas vezes dos seus métodos; acaba sendo, em livros como o editado por Chalmers, Manley e Wasserman (2009), em grande parte uma epistemologia da metafísica ou mesmo, pelo menos em certo sentido, uma metafísica da metafísica. Podemos então traduzir o primeiro ‘meta’ do termo e obter ‘pós-metafísica’. Este é o termo que Fabián Ludueña prefere para conceber a atividade de pensamento que é introduzida no final da metafísica. Poderíamos também usar algo como “trans-metafísica”, em oposição a “cis-”, já que se trata de atravessar o Rubicão da crise ou da destruição ou do fim da metafísica que é ele mesmo um evento marcante e inaugural. Ou ainda “além da metafísica” ou “metafísica sucessora”, apontando para a ideia de Sandra Harding de uma “ciência sucessora” (1986). ‘Ultrametafísica’ é um termo cunhado por Catherine Malabou (2004, 2005) considerando uma pluralidade de caminhos para pensar ao anoitecer da proposição metafísica (Malabou, no entanto, às vezes prefere falar de ‘pós-metafísica’, como em Malabou, 2016). Gosto de “ultrametafísica” porque ela também pode implicar algum tipo de continuidade com algumas dimensões e objetivos que apareceram de alguma forma na própria metafísica. O ‘ultra’ aqui aponta para um passo ‘meta’ a mais e tem um parentesco de família com o termo de Derrida ‘ultratrascendental’ (2008, p. 75). Trata-se de seguir a metafísica depois da metafísica. Se o ultratrascendental se pergunta pelas condições de possibilidade do sujeito transcendental de Kant, o ultrametafísico se pergunta por como as coisas devem ser para que a metafísica surja, permaneça e se esvaia.

‘História’. Malabou associa a ultrametafísica a uma variedade do que ela chama de “esquemas motores”. Em seu “The end of writing”, ela se pergunta se “Derrida alguma vez considerou a possível caducidade do modelo gráfico em geral?” (2007, p. 438). Esta é uma pergunta interessante porque ela não está apenas criticando, ou refutando, o modelo gráfico que, segundo ela, faz parte da gramatologia que é o que desencadeou a desconstrução como uma possível sucessão da metafísica – o que deveria ser feito para romper com a ‘metafísica da presença’, com a fixação na busca de alguma variedade de οὐσία. Do seu ponto de vista (hegeliano), ela diz que a sucessão da metafísica tem uma história, não no sentido de uma

sucessão de refutações, mas pelo menos no sentido de um refinamento progressivo dos pensamentos e dos seus âmbitos. Além disso, esta história não é em si uma história de ideias, ela responde às necessidades de uma época; o termo “caducidade” sugere que a desconstrução no modelo gráfico de Derrida poderia ser recomendada para um período, mas não para depois dele. Isto indica que talvez haja uma história na posteridade ou na superação da metafísica.

Pretendo assumir que a história da ultrametafísica começa com o afastamento de Heidegger do pensamento onto-teológico na direção de descobrir uma certa história do ser (ou possivelmente uma história do se(e)r). Já ali havia um diagnóstico, ou um conjunto deles, acerca da metafísica como um todo ou como uma época e um conjunto de propostas para o que viria (ou deveria eventualmente vir) depois dela. Houve críticas anteriores à metafísica como projeto, e uma vertente disso ainda é influente – nomeadamente numa tradição cética ou quase cética que vai de Hume a Carnap, passando por Kant de acordo com algumas leituras deste último (ver MALABOU, 2016). Estas críticas giram em torno da viabilidade do projeto em si – poderia estar além dos limites do que pode ser alcançado pelos humanos ou por qualquer conhecedor em particular, ou de todo tipo de *intellectuelle Anschauung*, podendo, portanto, não ser possível (tecnicamente) alcançar seu objetivo – mas não sobre sua sustentabilidade como projeto, sua aceitabilidade como lida com o não-humano, sua adequação como conjunto de ações no mundo, sua conveniência dadas as circunstâncias ou sua louvabilidade de um ponto de vista da justiça em algum sentido amplo. Na verdade, em algumas circunstâncias – e isto faz parte da nossa história – a questão da viabilidade mistura-se com estas outras questões para sugerir que a metafísica tem de ser abandonada ou não pode ir mais longe. Para Heidegger, há um sentido na história que não pode ocorrer dentro da metafísica, mas apenas fora dela, é a história do Ser (ou do *Seer*). Nesse sentido, que é ofuscado pela metafísica, há um tempo anterior à metafísica tanto quanto há um que lhe é posterior. O que não está claro na própria ideia de uma *Geschichte des Seyns* é se essa história posterior tem ela própria uma história (e muito menos se pode ser antecipada). Assim, a história da ultrametafísica não é a história de uma disciplina; parte dela é a história de uma ideia, ou de variações de uma ideia, mas talvez isto não seja tudo o que existe – se houver uma abordagem genuína do tipo *Geschichte des Seyn* a ser adotada, deveríamos olhar

para como as variações da ideia respondem de alguma forma a outra coisa (ver HEIDEGGER, 2021, 2022).

E finalmente, ‘capítulos’. Eles são rotulados por seus protagonistas e são Heidegger, Levinas, Derrida, Ludueña e, enfim, Malabou – a lista poderia ser mais longa e diferente. Há outros capítulos e só estes estão aqui em parte para desenhar uma narrativa que chega ao capítulo em questão e em parte porque ilustram que trama fica sendo desenhada na ultrametafísica. Há um sentido em que cada um dos personagens principais de cada capítulo desta tentativa de história da ultrametafísica está ligado a pelo menos alguns dos anteriores. Mas o enredo, como a palavra “capítulo” sugere, é incompleto ou, pelo menos, tem muitos fios soltos. Mais do que capítulos, esta história seria mais como uma coleção de contos – histórias curtas – que se conectam entre si de diferentes maneiras para formar uma unidade. É claro que dificilmente poderá ocorrer um epílogo unificador. Cada capítulo, no entanto, poderia ser lido como um epílogo. Cada capítulo é um novo começo e talvez isso aconteça porque a ultrametafísica é realmente uma tentativa de começo. Heidegger chamou a atenção em diversas ocasiões para *Abschied* (adeus), que ele considera em um par com os começos; despedir-se não é abandonar o que não pode ter continuidade, mas justamente abandonar o que poderia trazer a continuidade e que em alguma medida a promete (ver, em particular, HEIDEGGER, 2005). Por isso, na metafísica não há despedidas – o adeus é ultrametafísico. Se esse gesto não estiver presente, nada pode começar. Comentando como Malabou se afasta da leitura de Hegel feita por Heidegger (2012), Derrida escreve sobre um tempo para despedidas (DERRIDA, 1998). Heidegger insistiria que o fim propriamente da metafísica pode demorar muito porque, embora o seu enredo tenha atingido um epílogo, um novo começo depende da capacidade de preparar o gosto pelas despedidas. Talvez este seja outro nome plausível para a ultrametafísica: um tempo de despedidas.

2. Um resumo dos outros capítulos

Começo com um resumo dos capítulos precedentes, com a observação de que são precedentes apenas em um fio narrativo que é orientado ao capítulo de Malabou. Não poderei

fazer mais do que resumos desses longos capítulos, cada qual não apenas com múltiplos episódios, mas também com interações relevantes com personagens de outros capítulos. A ultrametafísica que aparece – e em certo sentido, de acordo com a narrativa que apresento pelo menos, vem aparecendo há cerca de cem anos – está talvez em um certo ar dos tempos que vem se acirrando nas últimas décadas. Um ar dos tempos que evoca uma fragilidade nos termos mesmos em que o pensamento sobre o mundo – e consequentemente o engajamento com ele – vem sido exercitado. Uma percepção de que há uma crise herdada que talvez requeira um exorcismo longo para o qual um primeiro obstáculo é determinar por onde começar. Nestes resumos, começo do que me parece ser o começo dessa busca – ou desse exorcismo.

2.1. Heidegger

A insatisfação de Heidegger acerca da metafísica como um todo, insatisfação que assumiu várias formas – desde o esquecimento sistemático (ou rejeição, ou encobrimento) do ser até os esforços contínuos para extrair a inteligibilidade de tudo, até a sugestão de que o pensamento pode ser intransponivelmente nativo da poesia – é o que considero ser o gesto inaugural da ultrametafísica. (Insisto que “inaugural” é aqui uma palavra problemática, não só porque Heidegger pode ter tido os seus antecessores, mas também porque não é certo se existe uma continuação adequada para o que foi assim inaugurado.) Para pensar além da metafísica – reinventá-la é correr o risco de ter que recriar o pensamento porque a ideia de que o pensamento está associado a uma maquinação armada para descobrir o que está subjacente aos entes é generalizada e difícil de evitar – Heidegger olhou para o que fez a metafísica acontecer, desde antes do seu início. Ele via os pensadores pré-platônicos como fora da metafísica, em algumas ocasiões como uma alternativa real, enquanto em outras apenas como seu ponto de partida (ver HEIDEGGER, 2022). Ir além da metafísica – realizar uma destruição ou uma desconstrução dela – é mudar a forma como as coisas são tratadas. Para nos prepararmos para o salto (*Sprung*) ou para a virada (*Kehre*), é preciso encontrar uma forma de sair do caminho orientado a transformar o mundo num dispositivo (*Ge-Stell*), enquadrado e controlável (ver HEIDEGGER, 1994). É preparar-se – e não maquinar nem simplesmente

esperar – para um tempo em que as coisas possam, de alguma forma, ser deixadas a fazer as suas próprias coisas – a mostrar-se e a ocultar-se por si mesmas.

O tempo pré-platônico pode ser visto em termos não metafísicos se prestarmos atenção a φύσις e a ἀλήθεια e como eles gradualmente se transformaram em οὐσία e ὁμοίωσις nas mãos de Platão, de Aristóteles (crucialmente pela leitura de Platão por Aristóteles), das traduções medievais de Aristóteles e de suplementos modernos de toda a saga – como a ênfase na tematização e na ideia de que representações requerem sujeitos (ver, em particular, Heidegger, 2007). O que era um processo independente de exposição e retirada que merecia ser guardado em um cenário em que toda aproximação carece de cautela como a que emprega um aspirante (*Angehend*) torna-se um processo plenamente tematizável e que explicita aquilo que se encontra em uma descrição que é avaliada por sua correção; a tese (*θέσις*) substitui a φύσις (ver, Heidegger, 1994). O movimento de Heidegger em direção a algo anterior à metafísica – e seu interesse em contar a história de seu início em etapas e de sua conclusão gradual (culminando mas não terminando em Hegel e Nietzsche) – abre caminho para uma busca por outros termos ou outras tonalidades no trato com as coisas. Tanto a pré-metáfísica como a pós-metáfísica (ultrametáfísica) podem ser facilmente vistas em termos metafísicos. A transformação necessária para ir além da metafísica não pode ser apenas de atenção, tema ou pressupostos, tem que envolver tudo isso de uma vez e mais, um afastamento do pensamento em termos que sejam guiados pela segurança, pela tranquilidade, pela correção ou pelo controle. Heidegger contempla a ideia de uma história (do ser, do seer) subjacente à dos entes que deu origem ao que motivou a metafísica e que se estende a algo mais depois dela (ver HEIDEGGER, 2010a).

Uma das maneiras de Heidegger abandonar a metafísica, em particular nos anos em torno do *Beiträge* (2021), não é deixá-la nem pela porta da frente nem pela porta dos fundos, mas pelo seu fundamento, por baixo. Em seus esforços logo após a virada nietzschiana, ele prevê um segundo começo para o pensamento que é mais primordial, mais inicial, mais arcaico que o primeiro, baseado em φύσις e ἀλήθεια; em vez de construir a partir deles (provavelmente num caminho que levará à metafísica), ele prossegue escavando para ver o que está por baixo deles.

Enquanto o primeiro começo é um fundamento, o segundo é um abismo (*Ab-Grund*, em oposição a *Grund*). Este ancestral do ser enterrado duas vezes pela φύσις e depois pela metafísica aparece indiferente a qualquer preocupação metafísica voltada ao desvelamento do ser (ver HEIDEGGER, 2021, 2010a, 2022). Heidegger contrasta φύσις com o início mais primordial e não fundamentado que é *Ereignis* – o evento, o evento apropriativo. Este segundo começo não pode fundamentar nada, começa sem mandamento. Feito de reviravoltas sucessivas (*Verwindungen*) asseguram que cada início não reivindica mais nada – o segundo começo produz inícios que se multiplicam. Ele inaugura uma coleção de inícios independentes, e o primeiro começo é um deles que faz brotar a metafísica em sua história de Platão a Nietzsche (e Hegel), um começo que é ele próprio um evento, um evento que teve seus presságios e deixa seus vestígios. O segundo começo vem antes de qualquer ancoragem e, como tal, não pode aparecer como produto de um esforço arqueológico; o fim da metafísica requer não um ato, mas uma preparação, que envolve tanto fazer algo sem um objetivo específico em mente quanto esperar o que não pode ser totalmente concebido. Trata-se de trazer o acontecimento à tona e, ao fazê-lo, permitir que a história do seer apareça, não como uma trama de entes e nem mesmo como um desvelamento do que estava escondido, mas como a própria emergência de acontecimentos que surgem de um modo indiferente a qualquer maquinação.

A ultrametafísica de *Ereignis* gira em torno de deixar as coisas como são e atender ao que vem à tona – a verdade não está ligada a ἀλήθεια ou ὁμοίωσις, mas a *Lichtung*, a clareira, o aparecimento. Heidegger entende que a verdade por trás da verdade como desvelamento é uma mera exibição, como o que acontece quando a luz chega a uma clareira na floresta. *Ereignis* também é um *Austrag*, uma resolução; o pensamento atende às perguntas não como prelúdios para respostas, mas como o próprio lugar onde uma resolução pode ser oferecida. Nesse sentido, a ultrametafísica é ela mesma história do ser, no sentido de que é isso que escapa às lentes da metafísica onde não há história além dos desenvolvimentos e interações de objetos, de entes, que podem, eles próprios, ser totalmente expostos. A ultrametafísica não é uma disciplina, uma área de estudo, não é algo a ser estudado ou pesquisado, mas é uma condição,

uma condição de exposição – uma certa passividade. É um começo mais começante porque zela pela despedida, fica na custódia dela (ver HEIDEGGER, 2021).

Importa notar que o próprio Heidegger escreveu vários episódios, e talvez vários capítulos, nessa história da ultrametafísica no sentido de que ele elaborou mais de uma concepção sobre o que fica depois da metafísica – associadas a mais de um diagnóstico acerca do que a metafísica promove. Estas concepções convergem – e vemos elementos salientes da destruição da onto-teologia já em *Ser e Tempo* (2012) e mesmo antes. De qualquer modo, a ultrametafísica que começaria com Heidegger é inaugurada por esse gesto de repúdio da metafísica como niilismo, como prelúdio da artificialização do mundo. Torna-se também claro que a relação entre metafísica e ultrametafísica não é apenas uma relação de sucessão no tempo, a emergência de uma época ultrametafísica é uma luta contra a inércia da metafísica, mesmo quando, ou talvez precisamente porque, se completa na medida em que não há surpresa além da vontade de verdade e da vontade de poder (ver HEIDEGGER, 2010a). O nascimento de uma era ultrametafísica genuína não é algo natural; as suas angústias revelam que o sucessor da metafísica provavelmente não será o herdeiro de um ancestral morto, mas uma erva que se prolifera muito antes de ser notada.

Malabou (2004) tematiza a virada ultrametafísica em parte diagnosticada e em parte conclamada por Heidegger em torno de um pensamento da mudança – aliás do câmbio, da transformação e da metamorfose: *Wandeln, Wandlung e Verwandlung (WVW)*. Ela entende que a máquina câmbio-Heidegger é uma articulação destes três termos, tanto na história da metafísica quanto na passagem da metafísica para a ultrametafísica. Esses termos são utilizados em muitos dos textos de Heidegger – porém não em *Ser e Tempo* (2012) – porém nunca são tematizados; a ideia mesma de uma unidade permanente no tempo da metafísica, articulada em torno da própria ideia de permanência (substancial) que é central para a metafísica, é um requisito para se pensar *WVW*. A mudança é, portanto, um tema intransponível para Heidegger e Malabou entende que ela é, em suas variantes enquanto ação sobre a forma, o tema central do que conclama e diagnostica Heidegger quando está procurando pensar a ultrametafísica. Mais do que o ser (ou o seer), o *Dasein* ou a história, Heidegger pensa *WVW*, e a ultrametafísica

aparece como uma operação sobre a forma mesma do pensamento metafísico. Ou seja, a ultrametafísica aparece no contexto de um pensamento sobre a mudança e a transformação que tem lugar quando este eixo de mudanças – a história da metafísica – se esgota e requer uma transformação. E porque a forma é o eixo mesmo da transmutação, o que muda da metafísica para a ultrametafísica são também os entes, que podem ser tratados sempre dentro ou fora da metafísica. Como fica claro quando examinamos o capítulo de Malabou na história da ultrametafísica, ela entende que Heidegger oferece, através da fertilidade de *WWV*, uma maneira de pensar sobre a forma.

2.2. Levinas

Levinas é frequentemente lido, em grande parte com boas razões, em contraposição com Heidegger. Ele prefere a palavra “metafísica” em alguns dos seus escritos – nomeadamente em *Totalité et Infini* (1961) – e opôs-se à palavra “ontologia”. Ele entende a metafísica como brotando de um desejo pelo outro, enquanto ontologia é o nome de um mal-estar geral que ele encontra na filosofia ocidental, o do ontologismo, que é a suposição de que não há nada além do ser, que em última análise assume que pensar é praticar violência ao Outro em nome do mesmo. Em contraponto a esta suposição, ele acena para uma relação com outros que não é pautada pelo conhecimento e sua ontologia. E não hesita em encontrar nessa relação algo em comum com o desejo metafísico pelo outro. Existem, no entanto, importantes pontos de convergência com Heidegger, para além do seu ponto de partida fenomenológico comum e da sua necessidade de ir além da atenção de Husserl à intencionalidade. Uma convergência saliente é que Levinas também entende que há algo profundamente errado com a tradição que vai de Aristóteles a Nietzsche (e Hegel) – extensiva, pelo menos em parte, a Heidegger. Essa tradição – principalmente ontológica, e é por isso que ele excluiria Platão – tem se preocupado em estender ao mesmo do ser para alcançar algum tipo de perspectiva total onde cada ponto pode ser visto do nada e há uma simetria entre quaisquer dois pontos que faria de mim um alter ego, ou seja, o outro do outro. Esta busca pela totalidade impessoal e insituada – que Franz Rosenzweig (1999), que em grande medida inspirou Levinas, encontrou em toda a história da

filosofia, de Jônia a Jena – é um artefato pronto para qualquer violência contra o Outro. Isto é simultaneamente o resultado de um anseio descarado de liberdade e de uma sede ilimitada de conhecimento – que para Levinas surgem da mesma expressão de soberania ou de espontaneidade. A análise de Levinas sobre o ceticismo sugere que os céticos poderiam ser vistos como de alguma forma fora do mau caminho de serem guiados pelo mesmo, ao mesmo tempo em que deixam claro que não o fazem por razões técnicas; ou seja, se veem impossibilitados de alcançar o conhecimento, não se veem instados, em nome do Outro ou em o nome da responsabilidade infinita que precede qualquer liberdade, a limitar o conhecimento, mas apenas encontram impossibilidades técnicas em seu caminho. Limitam a sua liberdade, mas apenas por causa dos limites para alcançar o conhecimento que eles reconhecem, em seu esforço de tematização de sua liberdade. Em contraste, Levinas concebe uma espécie de limite interno ao conhecimento e a liberdade já que eles mesmo levam ao Outro, e assim a uma responsabilidade que não poderia deixar de ser infinita.

Levinas insta ao combate contra a ontologia – a redução ontológica do Outro ao mesmo – através de uma atenção à responsabilidade que orienta o meu desejo metafísico pelo Outro. Para ele, a metafísica surge deste desejo e tem sido enganada pelas pulsões ontológicas que prevalecem na longa tradição (ontológica) predominante. Essa é a razão pela qual ‘ultrametáfísica’ é aqui um nome adequado; cabe uma virada contra-ontológica na metafísica que a continue sem seus pesados galhos podres. Certamente, esta continuidade não é fácil de ver, pois Levinas deixa claro que o pensamento da responsabilidade infinita provoca uma interrupção no fluxo de liberdade e um entrave na busca pelo conhecimento em nome da justiça para com o Outro. O pensamento – e a ação – são vistos, em última análise, como refêns do Outro, o Outro que foi quem imprimiu em mim os meios para me orientar. O que substitui a ontologia é talvez a ética, mas num sentido muito especial, onde nenhuma deontologia é possível e a orientação para fora leva a um infinito inatingível – o que torna a ética impossível, e ainda assim permite vislumbrar uma espécie de pós-ontologia. Além disso, o que se segue da ontologia é uma perspectiva situada onde a assimetria e a diacronia são omnipresentes; minhas preocupações com o Outro resultam de um apelo e não estão relacionadas a qualquer

reciprocidade, pois é criminoso esperar que alguém senão eu se abstenha de sua liberdade para satisfazer qualquer uma de minhas necessidades. A assimetria significa que o Outro está sempre entre mim e um pedaço de pão – mas eu não estou entre ninguém e a sua comida. Diacronia significa que posso atender a responsabilidade tarde demais e, em qualquer caso, não posso ouvir o que está fora apenas no que fica dito já que o que fica dito requer sempre um dizer (ver LEVINAS, 1974). A ubiquidade destes polos temporais demole a ideia de que o outro esteja plenamente presente ao mesmo tempo que elucidam que o passado que me deixa nas mãos do que é exterior a mim é um passado anterior a qualquer presente.

A virada que Levinas propõe se baseia do diagnóstico de que a expansão do mesmo governou a filosofia ocidental em grande medida de Aristóteles ao século XX, uma expansão que almeja uma totalidade que camufla o infinito em mesmo. A ultrametáfísica correspondente a este diagnóstico é uma onde a personagem central contrasta com aquelas da espontaneidade epistêmica e da conversão do que é encontrado em conceito – em elemento universalizável que destitui a possibilidade mesma de que do lado de fora, de algum lado de fora, possa haver alguma coisa que seja outra. Uma ultrametáfísica da responsabilidade onde o desejo pelo outro não é matizado pelo ontologismo. Trata-se de uma ultrametáfísica às voltas com o paradoxal, já que o exterior impõe limites a qualquer totalidade – e coloca a questão acerca de uma (paradoxal) totalidade de exteriores. Mas caberia talvez então sacrificar a consistência em favor da rejeição da totalidade. Fica apontada uma característica importante da ultrametáfísica: ela assume, de uma forma ou de outra, uma incompletude que presumivelmente está sistematicamente ausente no empreendimento metafísico. No caso de uma ultrametáfísica levinassiana, a exterioridade afeta genuinamente o pensamento e o ser: existe um exterior, por toda parte. A incompletude não pode ser transformada em completude e a lição de Levinas aqui é que não podemos eliminar completamente o impacto da proximidade. E aqui as semelhanças e diferenças entre a sua “proximité” associada à recorrência, por um lado, e o “Nähe” de Heidegger que contrasta com *Ge-Stell* são provavelmente uma chave para entender o que está em jogo em pelo menos algumas das propostas ultrametáfísicas (ver LEVINAS, 1974; HEIDEGGER, 1994): uma suspeita da universalidade na qual tudo já poderia estar decidido

desde sempre e uma rejeição de uma dimensão que pode ser capturada de uma vez por todas – na forma de um a priori ou de uma necessidade de alguma natureza.

2.3. Derrida

Derrida marca a introdução do estruturalismo no domínio da ultrametafísica. A análise da significação em termos de diferenças estende-se dos significantes ao próprio conteúdo, permitindo uma desconstrução da presença plena e, portanto, da experiência, do substrato, da matéria, da intenção e de outras noções metafísicas (DERRIDA, 2008). A desconstrução é herdeira da *Destruktion* de Heidegger, na medida em que desafia o onto-teológico como um esforço para expor ούσια deixando sem atenção a ocultação e revelação das coisas. A metafísica da presença pressupõe que existe um presente completo no qual as coisas são plenamente o que são. É então associado ao logocentrismo que Derrida encontra na filosofia ocidental, de Platão a Austin – incluindo, em grande medida, também os estruturalistas e Heidegger, ambos fundamentais para o projeto de Derrida (DERRIDA, 1991, 2008). A primazia da fala sobre o texto vem junto com o privilégio da presença sobre os ofícios da iteração – há um arqui-texto subjacente que através das suas iterações que promove a impressão de presença plena disponível. O diagnóstico é que a metafísica da presença se estende desde o privilégio dado à voz por Platão a Saussure e Heidegger, ainda às voltas com o espírito e suas tonalidades (de voz), e assim ao caráter destacado da questão, às epocalidades de uma história que se destaca da história dos existentes, ao que se distingue da técnica e da maquinação por ter uma interioridade irreduzível (DERRIDA, 1987). Essa tradição de falocentrismo se apoia em uma primazia da oralidade que depende de uma sistemática desqualificação da arqui-estritura: nenhuma inteligibilidade extraída dos entes do mundo pode ser preservada no texto porque toda consignação implica a orfandade, como Derrida mostra na sua leitura do *Fedro* que envolve a traição, ou parricídio, de Sócrates por Platão quando este escreve (DERRIDA, 2019). O texto é lido de maneiras múltiplas e novas porque um contexto diferente sempre o cerca; o presente completo que não é preservado nada mais é do que o efeito de uma série de iterações. A desconstrução do presente implica um anacronismo que não pode parar antes do que é, em

última análise, indesconstrutível: uma certa espera associada ao armazenamento de qualquer coisa – incluindo a compreensão – que Derrida chama de messianismo (sem messianismo) e justiça que orienta a desconstrução, mas que não pode ser desconstruída, entranhada como é no irredutivelmente diacrônico (ver DERRIDA, 1994, 2001, 1999).

A ligação entre Derrida e Levinas é possivelmente ainda mais complexa do que a deste último com Heidegger. Também envolveu mais proximidade. Como talvez seja uma constante na história da ultrametafísica ensaiada nestes capítulos, a passagem de um passo para o seguinte é tão acidentada que não fica claro se o movimento é para frente ou para trás. Há um sentido em que a desconstrução de Derrida é uma reformulação de alguns dos principais temas de Levinas – o Outro, a justiça, a violência, o rasto (*la trace*). A reformulação parece muitas vezes ser, no entanto, uma transformação irreconhecível. Em vários pontos do seu texto, Derrida parece mais próximo de Heidegger e, conseqüentemente, a ideia de que existe uma resolução subjacente à presença que pode abrir um novo continente ao pensamento poderia sugerir que a desconstrução é algo como uma instância do segundo começo. No entanto, existem diferenças salientes, mencionarei duas – sem voltar aos problemas que Derrida vê em Heidegger (ver, por exemplo, DERRIDA, 1987). Primeiro, a desconstrução é uma atividade sem fim que se baseia no caráter anacrônico dos inconstrutíveis. Está mais próximo da justiça do que da verdade como *Lichtung*, embora também permaneça na resolução, uma vez que se baseia em indecidibilidades. Derrida está aqui mais próximo de Levinas, que tende a colocar a justiça como uma questão subjacente à busca de qualquer verdade. É nesse sentido que Derrida suspeita que o próprio Heidegger acabe comprometido com uma versão (talvez ultrametafísica) da metafísica da presença. Em segundo lugar, Derrida está menos interessado em começos – primeiro ou segundo. Em vez disso, ele se concentra no que vem a seguir, no que mudará o passado: uma cadeia de suplementos que seriam protéticos no sentido de algo capaz de corrigir as carências atuais enquanto cria outras. O suplemento – e a lógica anunciada, mas não concretizada, que lhe está associada, certamente desviante – produz insuficiências no passado, mesmo no início capazes de as fundamentar ou de as dissipar. O suplemento é uma figura da messianidade como indeconstrutível: esperamos por ele, mas o seu efeito é indecidível. Esta

indecidibilidade ronda a ultrametafísica; ao mesmo tempo, ela permite um vislumbre de uma avaliação da metafísica segundo a qual ela se orienta por uma incorreção ao engajar o privilégio da voz para dissolver a diacronia e a disseminação associada a qualquer exercício de tonalidade.

Uma ultrametafísica desconstrutiva propõe um afastamento dos esforços logocêntricos para captar a presença de algo. O esforço metafísico depende de uma concepção equivocada de uma primazia da fala sobre a escrita – e o equívoco que ele mesmo se dissemina se abre a uma relação com a tradição metafísica que difere daquela que aparece em outros capítulos desta história. A metafísica, de Platão a Saussure pelo menos, não é um esforço adequado e, além disso, repousa sobre um erro, pois não há como preservar qualquer compreensão, qualquer inteligibilidade, sem o gesto de consignação que enviará precisamente a presença do presente ao diacrônico. Escrever é disseminar; o que é guardado existe apenas como um rastro, como um espectro. É como se no texto de Platão, especialmente em torno dos argumentos relativos à escrita no *Fedro*, houvesse uma chave para dismantelar o platonismo logocêntrico; como em outros casos, é na metafísica mesma que se guardam as pistas para um interminável ofício de desconstruí-la – e, assim, não é certo que o que então permaneceria não fosse um tipo diferente de platonismo. Se a metafísica tentou fornecer a extração de inteligibilidade, ela tentou o impossível; o projeto deve ser abandonado não por causa de preocupações com o ser, *Ereignis* ou o Outro, mas sim porque é mal concebido. O que vem depois da metafísica aponta na direção de uma imagem alternativa de pensamento onde a presença é tomada como um efeito evasivo. O trabalho da ultrametafísica se torna aquele de desemaranhar presenças que não deixarão de surgir. O que o estruturalismo contribuiu para a aventura foi fornecer uma maneira de iluminar a estrutura diferencial por trás da significação que faz da metafísica não apenas o nome de uma época ou de um evento (na história do ser), mas também a fixação no presente como autossuficiente.

2. 4. Ludueña

O último resumo de capítulo, aquele escrito por Fabián Ludueña, é contemporâneo do capítulo de Malabou e, em alguns sentidos, compartilha um tempo pós-desconstrução que

orienta parte da filosofia de hoje. Ludueña baseia-se tanto em algumas noções e gestos do ultrametafísico Derrida como em Platão, um Platão que resiste a uma interpretação metafísica – desligada, em particular, da leitura de Aristóteles (ver LUDUEÑA, 2010-2021). Ele visa uma reabilitação completa dos espectros, que foram de grande importância para Derrida, mais notadamente nos seus últimos dez a quinze anos (DERRIDA, 1994, 2001). Espectros são anátemas da persistência, são antes insistentes e vagueiam pelo que é menos que a plenitude – não são nem plenamente incorpóreos e nem completamente definidos. A leitura que Ludueña faz do projeto metafísico diagnostica-o como uma era de exorcismo onde os espectros foram reduzidos ao espírito permanente subjacente ou eliminados por uma ideia de imortalidade como vida eterna post-mortem. Ele entende que a tradição anti-espectral no pensamento ocidental coincide com a tentativa cristã de colocar a ressurreição com um corpo melhorado no centro da vida comum (e da ação política). Se houver como esperar a presença plena dos mortos agora promovida para algo mais próximo do eterno presente, os espectros ficam fora de cogitação. Os espíritos são os espectros limpos da falta de ούσία, que é também morada, e que os tornam desabrigados, sempre assombrando as casas, renitentes, recalcitrantes, capazes de estarem sempre ensaiando uma volta que requer os corpos dos outros. Os espectros são também os antepassados que retornam na forma das tradições, dos temores, dos vislumbres, das maneiras de pensar – mas também dos sonhos, dos delírios e do que não se mostra de modo explícito nas tematizações. A metafísica, o esforço de exorcizar espectros, privilegiou presenças plenas por toda parte; tudo foi tratado em termos que deixavam de lado conjurações, fantasmas, fantasmagorias, possessões. Diante desse diagnóstico, Ludueña propõe uma espectrologia que traz todas essas coisas de volta, tanto para uma política ultrametafísica – as comunidades não podem agir ou ser compreendidas sem a insistência espectral dos mortos através de instituições, legados e arquivos – quanto para a própria atividade especulativa. O problema com a tradição da qual a ultrametafísica espectrológica tenta se afastar é que ela, em última análise, lidou com as questões apropriadas – a imortalidade, o exterior, a natureza do pensamento e da mente, a insuficiência da matéria – mas se desviou de um caminho mais promissor precisamente pelo impulso em direção à presença plena, o impulso para exorcizar espectros.

Ludueña reconhece então, em grande medida, uma semelhança de tópicos entre a ultrametafísica e sua ancestral. A ultrametafísica é uma maneira diferente de fazer a mesma coisa – uma maneira que acolheria, em vez de descartar, espectros.

Ludueña elabora sua espectrologia sob a estreita influência do platonismo. Seu platonismo ultrametafísico produz aquilo que ele chama de disjuntologia. Trata-se do estudo de uma disjunção estrutural entre as presenças incompletas de um lado – os corpos, incluindo o cérebro – e o reino para-ontológico dos espectros que corresponderia ao mundo dos inteligíveis que agora se relaciona com o sensível por estar ao lado dele mais do que sobre ele. Ludueña sustenta que as ideias podem ser concebidas não como presenças plenas – itens espirituais, ούσια imateriais – mas como espectros que assombram o sensível porque é intrinsecamente deiscente (uma palavra que é igualmente importante para Derrida e Levinas). O sensível não está sob o controle de um inteligível independente, mas este último é espectral e não está totalmente presente nem em si mesmo nem no primeiro. Há uma incompletude no sensível que acompanha a incompletude do inteligível espectral. Esta é a disjunção: nenhum espectro pode consertar a deiscência e, portanto, nenhum espectro pode encontrar um lar e tornar-se uma substância puramente espiritual, mas a matéria é também ela incompleta, não-subsistente. Além disso, os próprios espectros não podem subsistir por eles mesmos; eles estão lá para assombrações e conjurações do sensível. A insuficiência que informa a disjunção aparece como uma espécie de princípio ultrametafísico. A dupla incompletude torna impossível a extração total da inteligibilidade do sensível – o projeto da metafísica é, novamente, o resultado de um erro. É um erro filosófico e teológico que compreende mal a natureza da imortalidade – e, portanto, do tempo, dos espectros, e da insistência que a matéria testemunha. O que a metafísica pretendia alcançar só pode ser alcançado em termos ultrametafísicos – isto é, através da aventura espectrológica.

Ludueña vai mais longe, especialmente no quinto e último volume da sua *La Comunidad de los Espectros* (2010-2021), ao prever o atrito entre o que ele chama de “pós-humanos póstumos” – que acreditam no credo cristão e transhumanista de que o corpo será superado por um corpo artificial primeiro através da religião e depois através da artificialização da

inteligência que alcançará o estatuto de espírito permanente – e os novíssimos, como ele os chama, que preferem professar a ultrametafísica herética da disjunctologia. Ele entende que a artificialização do mundo está profundamente arraigada na fé cristã na superação total do corpo. Curiosamente, em Ludueña, o atrito entre metafísica e ultrametafísica torna-se um debate em torno do legado de Platão. Em todo caso, a ascensão da ultrametafísica fica associada a um conflito explícito que coloca frente a frente aquelas forças que seguem no exorcismo espiritual dos espectros e aquelas que de alguma maneira irrompem com a ultrametafísica.

3. O capítulo de Malabou

Malabou entende a ultrametafísica de um modo que se apresenta como reunindo não apenas a abordagem de Heidegger e de Derrida com respeito à destruição e à desconstrução da metafísica, mas também a partir de uma releitura da dialética de Hegel a partir da noção incontornável de plasticidade (ver MALABOU, 2005, 2014). A continuidade dialética entre metafísica e sua sucessora é então pensada em um marco histórico, um marco que é pensado com Hegel, mas também com Heidegger: não se trata apenas de superar o momento anterior, mas também de permitir que alguma dimensão então inacessada venha à tona. Assim, por trás do rastro e da arqui-escritura da desconstrução (gramatológica) de Derrida, há a forma plástica, sem a qual o rastro não permite que a escritura revele uma arqui-escritura (MALABOU, 2007). Uma forma de abordar a ênfase ultrametafísica de Malabou na plasticidade é considerar a relação entre genética e epigenética. Embora o código genético seja capacitador, a sua decodificação depende de circunstâncias que vão além de qualquer coisa que possa ser comparada a um texto – a epigenética inclui aquele ambiente que canaliza diferentes genótipos para um fenótipo semelhante e uma plasticidade que faz com que o mesmo genótipo dê origem a fenótipos diferentes. A epigênese requer o envolvimento do imprevisível, do acidental, da contingência do ambiente – e, assim, não se trata mais de pensar que o amanhã possa surgir antes dele (MALABOU, 2016). A plasticidade não é uma condição facilitadora, ela está em toda parte, tanto naquilo que é condicionado como em que condições. “Plasticidade”, escreve ela em

“The end of writing” (2007, p. 434), “designa a dupla aptidão de poder receber uma forma (a argila é plástica) e dar forma (como nas artes plásticas ou na cirurgia plástica)”.

Malabou pretende então reabilitar a noção de plástico, que aparece no texto de Hegel, resgatando a noção de forma para um contexto ultrametafísico. Ela afirma que a forma, que tem estado muito envolvida com a metafísica da presença, também aguarda a sua descompressão ou a sua libertação (2007, p. 438). Há um funcionamento subjacente da forma, através da plasticidade, que está dissociado dos acoplamentos entre ούσία e forma que ocorreram na história (interna) da metafísica. É a própria forma e a transformação já que a forma surge da WWV e não há nem pensamento metafísico e nem preocupação ultrametafísica antes da mudança que dá origem a elas, como ela argumenta considerando os começos de Heidegger (2004). É a forma que torna possível a iteração e, portanto, tem a presença não como pressuposto, mas como efeito (MALABOU, 2005, 2007). Para que a iteração ocorra, um rastro deve ser modificável – o reaparecimento de ‘A’ em \mathcal{A} , \mathbf{A} , \mathbb{A} ou mesmo \mathbb{A} , por exemplo, pressupõe que o rastro venha com plasticidade. Afinal, afirma ela, há sempre algo diferente da escrita na escrita – e isso não é apenas o efeito da escrita. Quando, em um gesto ultrametafísico desconstrutivo, Derrida passa do falocentrismo à uma arqui-escritura que precede a oralidade, ele precisaria fazer apelo a plasticidade da escritura, uma plasticidade que tem que preceder à presença. A forma, como o rastro, contém uma incompletude irremediável, algo como a deiscência do sensível para Ludueña que faz com que o elemento epigenético – o contexto onde a forma aparece – seja indispensável; não porque a forma precede em uma ordem lógica o que faz uso dela, mas porque a forma é transformada em sua plasticidade. A plasticidade, nesse sentido, pode ser comparada com a relação disjuntológica entre o sensível e o inteligível em Ludueña: não há, na plasticidade, uma necessidade que pode ser separada do curso de seu impacto em todo o resto.

Para Malabou, a metafísica pertence a um momento da ultrametafísica, no que sua abordagem pode parecer com a de Heidegger; para que a ultrametafísica alargue o âmbito ela deve reinterpretar os materiais em que a metafísica trabalhou. A ultrametafísica aparece como uma metamorfose (2004). Assim, o que ela faz com Hegel pode ser comparado com o que

Ludueña faz com Platão – apesar das diferenças, ambos os projetos envolvem resgatar um cânone metafísico e lê-lo sob luzes ultrametafísicas. Nesse sentido, há uma continuidade entre os momentos da metafísica e depois dela. Se o diagnóstico acerca da metafísica de Ludueña exclui Platão, Malabou deixa Hegel fora da imagem de uma metafísica da presença que é por sua vez caracterizada por uma cegueira para o que é plástico (ver MALABOU, 1996). É a plasticidade, reabilitada pelas exigências contemporâneas da ultrametafísica, que reorienta as leituras de Hegel. E, nessas leituras é que a ultrametafísica ela mesma é vista a partir de sua história.

A noção de esquema motor, que Malabou elabora a partir de observações de Michel Serres, tenta reunir o imaginário e o histórico (ver MALABOU, 2005). A sucessão de diferentes esquemas motores proporciona uma continuidade entre a metafísica e a ultrametafísica – o trabalho do negativo, a ser entendido em termos da plasticidade que está no próprio negativo sob o esquema motor corrente, adquire novas leituras, mas não desaparece quando a metafísica desaparece. Malabou usa a ultrametafísica para examinar o que precisa ser implementado para que o pensamento metafísico prospere; a sua história revela o que está implícito não só na metafísica, mas também nas tentativas anteriores de investigar o que a constrói e desconstrói. A passagem do modelo gráfico para o modelo plástico – que Malabou retrata a partir da insuficiência da desconstrução gramatológica de Derrida – ilustra como os esquemas motores não apenas se substituem, mas também se refinam. Com Malabou, a ultrametafísica adquire uma história e não é apenas povoada de abordagens concorrentes ou complementares, mas sim por um desenvolvimento. Ou seja, não há uma mera facticidade das propostas ultrametafísicas que se contrapõem ou se sucedem, elas não são casuais e nem produtos de uma corrente intelectual ou mesmo em uma história restrita às ideias. Porém, o desenvolvimento de esquemas motores para além do escopo da metafísica não é também regido por uma necessidade – é precisamente esta articulação interna entre necessidade e facticidade que tem lugar na forma plástica. A plasticidade aparece assim como uma figura ultrametafísica; é ela que, como epigênese - que significa nascer depois, nascer depois de nascer – rearticula a contingência e o apodítico em outros termos, é ela que desarticula a exigência metafísica de

distinguir o acidente da substância. Se a metafísica tem ela própria uma história, uma história das ideias acerca dos entes, o seu fim significa um alargamento do âmbito desta história (ver MALABOU, 2005). Nesse alargamento, não há apenas a história dos entes e das ideias acerca deles, há uma irrupção de uma inseparabilidade entre eles, na forma da mudança, da metamorfose e da transformação: a forma plástica, ela mesma muda a forma da metafísica mais do que a enterra. A plasticidade aparece como um esquema motor que é transversal às categorizações da história da metafísica, por isso é apenas parcialmente visível nela. O escopo histórico da plasticidade – e aqui o gesto de Malabou claramente remete ao gesto (inaugural) de Heidegger ao pensar a ultrametafísica como a história do se(e)r – só aparece para além da metafísica, para além da história dos presentes, ou da presença.

Um dos elementos centrais do esforço de Malabou de reabilitar Hegel no contexto da ultrametafísica diz respeito à noção de futuro e, assim, de tempo (MALABOU, 1996). Essa reabilitação é uma resposta ao diagnóstico de Heidegger (2012) de que Hegel exemplificaria uma noção de tempo que não é genuinamente temporalizada já que seu tempo se destaca do tempo e se torna como uma espécie de ordenação onde o futuro nasce antes dele, e antes do futuro chegar. Malabou argumenta que o gesto dialético de Hegel abre a possibilidade de um futuro que nunca termina de se desenhar, que não se resolve senão em um abismo de negações. A sequência de negações, por sua vez, não pode ser decalcada no tempo ou retirada dele, não há a possibilidade da extração da história como se extrai a inteligibilidade de alguma coisa uma vez que, para Malabou, não há um espaço fora do negativo para onde se poderia transportar os passos da determinação do concreto pelo negativo concebidos por Hegel. Malabou insinua que Hegel não é apenas um dos passos finais na saga da metafísica, mas é já uma antecipação de sua sucessão, já vislumbra um estado do pensamento que ultrapassa a metafísica. Não há uma dialética indiferente ao tempo presente – ou ao futuro que só se pode concretizar nele. Ao contrário do que Heidegger pensava, Hegel não está imerso em um esforço metafísico, mas antes ele já teria abandonado a noção mesmo de tempo que, segundo o próprio Heidegger, caracteriza a possibilidade de qualquer esforço metafísico.

Por inserir a história resolutamente na ultrametáfísica, Malabou entende seu esquema motor como associado ao contemporâneo, ao que os tempos que correm demandam. Trata-se de uma exigência que data do esforço de Kant em sua resposta a pergunta acerca do esclarecimento (KANT, 2022). Uma destas demandas provêm daquilo que ela entende como sendo um elemento central no ímpeto do realismo especulativo: deixar de lado o transcendental. Malabou (2016) interroga esta despedida do transcendental que talvez seja ela mesma um episódio na despedida da metafísica – o transcendental pode vir a se mostrar como o último avatar da secular história da estabilização do presente (e da presença). A questão que ela apresenta é sobre o futuro ultrametafísico do transcendental. Um futuro que ela associa a uma virada que em certa medida tem um paralelo na biologia que está passando por uma transição entre a gênese – a ênfase quase exclusiva no gene e naquilo que ele codifica desde antes do nascimento dos organismos – e a epigênese – que enfatiza relações ditas epigenéticas entre o genótipo e o fenótipo como aquelas em que um só genótipo é plástico em relação a influências ambientais e aquelas em que diferentes genótipos são canalizados pelo ambiente para produzir um único fenótipo. Uma virada que ela também associa a introdução da plasticidade na compreensão do cérebro a partir dos modelos de seleção das sinapses a serem conservadas ou suprimidas. Em todos esses casos, o transcendental ou aquilo que o substitui é epigenético; ou seja, não vem antes do desenvolvimento a partir de um ambiente, mas antes se configura ao lado do ambiente e, em grande medida, (lógica e cronologicamente) contemporâneos ao que ocorre nele². Ao invés de condições de possibilidade que são fixas e substanciais, a epigenética possibilita o que tem lugar com uma maleabilidade, uma abertura à transformação e à metamorfose. A partir de uma pista de Kant na dedução transcendental das categorias (2015, §27) onde ele menciona a epigênese – informado pela virada contrária ao preformacionismo que teve lugar na segunda metade do século XVIII impulsionada por George Charles Buffon, Pierre Louis de Malpertuis, Johann Blumenbach entre outros – Malabou explora

² Poderíamos pensar que o transcendental é um passado alcançado no empírico, ou, como frequentemente escreve Levinas, é como um passado que jamais foi presente. Como Moysés Pinto Neto argumenta em sua tese (PINTO NETO, 2013, p. 187), o transcendental pode não existir antes das condições empíricas e se configurar apenas de uma forma retroativa.

o esforço de Kant de evitar, com o transcendental, tanto o inato e o prefigurado, quanto o que é decidido apenas *a posteriori*, através de juízos empíricos. Ela procura entender as dificuldades que diversos intérpretes encontraram na assimilação da epigênese ao transcendental em um diálogo com o darwinismo mental (CHANGEUX, 2008), com a leitura que Heidegger faz da noção de tempo que emerge da *Crítica da Razão Pura* (KANT 2015; HEIDEGGER 2010) e com o esforço de Meillassoux em abolir o transcendental em nome de uma desapropriação dos fenômenos promovida pela tentativa de exorcizar o correlacionismo (MEILLASSOUX, 2006). Com isso, Malabou entende que o realismo especulativo, e em particular Meillassoux, foi o que colocou em questão o transcendental de uma maneira que a filosofia que o procedeu – e os capítulos anteriores da ultrametafísica – evitou fazer explicitamente.

Ao considerar a conexão entre as questões kantianas acerca do transcendental e a epigênese, ela esbarra na suposta transformação da filosofia que o convite a sair da era do correlato, por Meillassoux, insinua. Seu capítulo de ultrametafísica é contemporâneo do realismo especulativo – em um tempo em que o correlacionismo e suas variantes estão eles mesmos colocados em cheque. Um tempo em que uma fissura na aposta por algum tipo de transcendental parece ficar aberta. Em contraste com o que faz Deborah Goldgaber (2020) diante desse encontro entre desconstrução da metafísica e realismo especulativo – Goldgaber procura assimilar as lições de Meillassoux àquelas da desconstrução acerca da inaptidão da metafísica da presença – Malabou procura antes mostrar como o abandono do correlacionismo pode resultar em um novo episódio de metafísica da presença e que a crítica de Meillassoux à correlação baseada na ancestralidade não se inseriria em uma genuína ultrametafísica. Um dos elementos para esta observação remete à noção de tempo. Ao condensar a lição de Kant acerca do correlato em uma lição acerca da facticidade, tomada como ponto de partida para a necessidade da contingência, Meillassoux abre mão, de acordo com Malabou (2016, p. 284-289), da síntese que Kant promove acerca do tempo. Malabou entende, com Heidegger (2010), que Kant coloca em questão um acesso ao mundo isento de correlações, mas também a noção de tempo de acordo com a qual a presença se move por si mesmo entre o anterior e o posterior. Kant inaugurou uma maneira de ver o tempo de acordo com a qual uma síntese precisa ser

introduzida para que o passado ou o futuro tenha lugar e, com isso, tornou rarefeito um passado substancial e substantivo composto do que já foi presente. Essa síntese introduz a impossibilidade de que o tempo se configure e tenha seus efeitos percebidos com independência de qualquer articulação. Malabou entende que a lição de Kant sobre o tempo – que é ela mesma um preâmbulo para uma genuína saída da metafísica – deve ser preservada independentemente do correlacionismo; ou seja, ao rejeitar essa lição, Meillassoux se coloca fora da ultrametáfísica. Assim, por exemplo, os arquefósseis que precedem qualquer sujeito transcendental não estiveram presentes para qualquer experiência e, para Meillassoux, abandonar o correlacionismo é fazer justiça a eles. Sua posição rejeita tanto a ideia de que os arquefósseis são passado para os tempos de agora quanto que a síntese, e não a correlação, é que permitiria uma réplica kantiana que insista que nós acessamos os dinossauros e os trilobitas porque eles são parte do passado. Malabou entende, com Heidegger, que a síntese é ela mesma independente de qualquer sujeito, de qualquer ‘eu penso’ – ela é anônima (2016, p. 285). Assim, as explosões que deram origem à via láctea são passado para o tempo presente. Essa distinção entre articulação do tempo e articulação do sujeito da correlação é central para pensar uma diacronia em um contexto pós-correlacionista (ver BENSUSAN, 2024). É possível pensar que o tempo requer uma forma de mediação sem com isso se comprometer com a ideia de uma correlação com algum sujeito que o pensa (ou o conhece).

Malabou defende também que parte da lição que se deve aprender de Kant envolve o transcendental. Ela propõe (2016, cap. 13) uma recuperação do transcendental kantiano a partir de uma leitura da terceira Crítica (KANT, 1995) que introduz as ideias de vida e propósito e termina por conectar de maneira íntima a razão ela mesma e a vida. Uma tal concepção não apenas indica um transcendental epigenético como também faz Malabou considerar que Kant não estaria desconfortável com a assimilação da razão pelo cérebro uma vez que este último é concebido como dotado de uma plasticidade que o torna maleável aos requisitos que o pensamento precisa satisfazer por estar em um vivente – o sujeito empírico é um sujeito transcendental vivo. A biologia assim, por meio da terceira Crítica, assimila a filosofia transcendental: a epigenética oferece as bases mesmas para uma adequada concepção das

condições de possibilidade da experiência para organismos vivos. Malabou argumenta (2016, p. 366-367) que Kant expande o biológico no arqueológico em geral, também no passado encontram-se elementos de propósito que remetem ao modo como a vida se acopla à razão. Ela assim defende um transcendental ultrametafísico: coube ao seu capítulo da ultrametafísica uma defesa explícita de um transcendental que ainda pode ter um papel simplesmente deflacionado em Heidegger, Levinas e Derrida ou assumido como termo de ofício por muita gente inclusive Ludueña. Malabou pensa que sua tarefa é a de pensar um transcendental pós-correlacionista, um transcendental que seja compatível com a plasticidade e entendido em termos epigenéticos. Com isso, ela dá corpo à questão acerca do que faz o transcendental em uma ultrametafísica. Rejeitar tanto o legado kantiano da correlação quanto o da síntese pode levar a um retorno da metafísica pré-crítica ou na forma explícita de um retorno a uma paisagem de permanências subjacentes que se tornam transparentes ou na forma de um princípio geral transcendente – como o princípio da facticidade de Meillassoux que impede que toda coisa possa ser qualquer outra coisa. Por outro lado, Malabou deixa claro que é preciso, para a tarefa da ultrametafísica, determinar de que forma convém que a herança de Kant seja recebida.

Paira sobre todo o seu capítulo da ultrametafísica o perigo de terminar se tornando uma maneira de restaurar, de reinstalar ou de reestabelecer a metafísica em bases mais sólidas. Kant explicitamente procurou destronar e refundar a metafísica – e o transcendental é uma peça chave neste empreendimento. Malabou não pretende abrir mão dele, mas antes reconstruí-lo em bases mais sólidas desmontando a instabilidade que se associou a ele no esforço de Kant na dedução das categorias do entendimento. Ela se ocupa em mostrar que o transcendental não precisa ser estabelecido antes de qualquer experiência – a discussão acerca do *a priori*, que tantas vezes parece estar embrenhado ele mesmo no transcendental, é que torna o entendimento do que se distingue tanto do empírico quanto do analítico difícil. Se o *a priori* é inato, ele está desvinculado de qualquer conhecimento empírico e não é informado pelo que é oferecido pela experiência dando margem a suspeitas céticas; se ele é adquirido antes da experiência, ele não é informado por ela e, mesmo no caso de uma harmonia pré-estabelecida com ela, parece que a sorte epistêmica fica irrevogável. Se, por outro lado, o transcendental não

é genuinamente *a priori*, mas em última instância empírico, fica a impressão incontornável de que Kant não fez muito mais do que traduzir Hume para o alemão. Malabou se ocupa de pensar este vínculo entre o transcendental e o *a priori* de uma forma nova por meio da epigênese: o transcendental se distingue do empírico, mas não pode com isso deixar de ser seu contemporâneo. Ou seja, o transcendental espreita o movimento que vem vindo da experiência a partir do que está previamente estabelecido em esta relação de interface com o empírico – como a epigênese, o transcendental tem lugar no decorrer da experiência que de alguma forma o modela. Malabou acredita que a epigênese assim pode finalmente dar sentido ao caráter transcendental das condições da experiência sem se comprometer com nenhuma estrutura transcendental fixa. O transcendental se associa ao que é próprio do pensamento empírico, a nenhum conteúdo em particular, mas ao que não poderia existir senão no pensamento (2016, p. 380). Ao atribuir esse transcendental maleável já a primeira Crítica – lida à luz da terceira – Malabou pode argumentar que Kant não teria problemas em acoplar o pensamento ao cérebro já que este é um órgão flexível, transformável, plástico. O que emerge aqui do capítulo de Malabou é precisamente uma ressurreição do transcendental como lugar da plasticidade, como testemunha da capacidade metamórfica do pensamento. Uma ultrametafísica acoplada a um transcendental plástico é a demanda dos tempos atuais onde é preciso que se veja vindo coisas novas na experiência a cada momento e que o pensamento empírico se condicione por essa transformabilidade que não é constrangida por nenhuma estrutura fixa.

A historicidade dos esquemas motores – e da maneira como Malabou enxerga sua própria ultrametafísica – nos leva a perguntar o que segue depois da plasticidade. Talvez ela tenha em mente que a plasticidade é um esquema motor mas também a forma mesma de sua transformação, de sua metamorfose em um outro esquema, em algo que seja talvez ainda mais plástico do que a plasticidade que ela elabora. Talvez seja precisamente porque além do esquema motor da plasticidade, ela defenda um transcendental epigenético que de alguma maneira é independente de uma ultrametafísica em particular – de um momento ou capítulo na história da ultrametafísica. Se é assim, a plasticidade parece indicar uma fricção entre o transcendental e as capacidades de transformação para além do esquema motor da

plasticidade. E a essa altura, podemos nos perguntar se há algo de imprescindível neste transcendental epigenético que Malabou defende. Se a ideia é que há de alguma maneira um lugar da plasticidade que gestiona os movimentos do pensamento, por que não postulamos esse lugar como sendo o foco mesmo da atenção ultrametafísica? Se assim o fizermos, o pensamento é movido pelo que está em toda parte – e afinal a plasticidade é pensada por Malabou como sendo ubíqua, ou pelo como algo que ocorre para além do pensamento. Não haveria talvez então nenhum espaço especial que seria ocupado pelo pensamento e que tivesse uma relação *sui generis* com a experiência. O recuo do transcendental – algo como o ultratranscendental de Derrida – aponta já para o continente próprio da ultrametafísica. Rejeitar o transcendental não significa ainda, é certo, endossar uma rejeição completa da herança kantiana – é possível concentrar a rejeição ao que de alguma maneira baliza a suspeita kantiana da metafísica em gestos correlacionistas. A aposta de Malabou é que é possível exorcizar o correlacionismo do transcendental e, ainda assim, ter uma noção de transcendental robusta o suficiente para que não se torne apenas um exemplo do que caracteriza o esquema motor. Certamente outras apostas são possíveis e virão. Em todo caso, seu capítulo da história da ultrametafísica consolida não apenas a ideia de que há aqui uma história, mas também de que a história da filosofia continua sendo mobilizada para que a ultrametafísica prossiga. Se contarmos que a ultrametafísica está prestes a cumprir seu centenário, talvez possamos enxergar o capítulo de Malabou como aquele que amarra os contos soltos em capítulos propriamente entramados de uma epopeia.

Referências

- BENSUSAN, Hilan. *Memory Assemblages: Spectral Realism and the Logic of Addition*, Londres: Bloomsbury, 2024.
- CHALMERS, David; MANLEY, David; WASSERMAN, Ryan. *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- CHANGEUX, Jean-Pierre. *Du vrai, du beau, du bien: Une nouvelle approche neuronale*, Paris: Odile Jacob, 2008.
- DERRIDA, Jacques. *De l'esprit: Heidegger et la question*, Paris: Galilée, 1987.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. J. Costa e A. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.

- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: O estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. A. Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- DERRIDA, Jacques. “Le temps des adieux: Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou”. *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* 188 (1), 1998, p. 3-47.
- DERRIDA, Jacques. “Marx and sons”. In: SPRINKER, Michael (Ed). *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*. London: Verso, 1999, p. 213-269.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: Uma impressão freudiana*. Trad. C. Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. M. Chnaiderman e R. Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Trad. R. da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2019.
- GOLDGABER, Deborah. *Speculative Grammatology: Deconstruction and the New Materialism*. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2020.
- HARDING, Sandra. *The Science Question in Feminism*. New York City: Open University Press, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. *Bremer und Freiburger Vorträge, Gesamtausgabe 79*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Über den Anfang, Gesamtausgabe 70*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. “A metafísica como história do ser”, em *Nietzsche, vol. 2*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2007, p. 307-352.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe 3*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. M. A. Casanova. São Paulo: Vozes, 2010a.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. F. Castilho. São Paulo: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Geschichte Des Seyns, Gesamtausgabe 69*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2022.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. F. C. Mattos. São Paulo: Vozes, 2015.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. V. Rohden e A. Marques. São Paulo: Forense, 1995.
- KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento? e outros textos*. Trad. E. Rezende Martins, São Paulo: Penguin, 2022.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Dordrecht: Kluwer, 1961.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être – ou au-delà de l'essence*. Dordrecht: Kluwer, 1974.
- LUDUEÑA, Fabián. *La comunidad de los espectros, vol. 1-5*. Buenos Aires: Mino Davila, 2010-2021.
- MALABOU, Catherine. *L'Avenir de Hegel: Plasticite, Temporalite, Dialectique*. Paris: Vrin, 1996.
- MALABOU, Catherine. *Le change Heidegger: Du fantastique en philosophie*. Paris: Leo Scheer, 2004.
- MALABOU, Catherine. *La plasticité au soir de l'écriture: dialectique, destruction, déconstuction*. Paris: Leo Scheer, 2005.

MALABOU, Catherine. "The end of writing? Grammatology and plasticity", *The European Legacy*, 12, 4, 2007, p. 431-441.

MALABOU, Catherine. *Ontologia do acidente*. Trad. F. Scheibe. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

MALABOU, Catherine. *Before tomorrow: Epigenesis and rationality*. Trad. C. Shread. Cambridge: Polity, 2016. (*Avant demain: Epigénèse et rationalité*. Paris: PUF, 2014).

PINTO NETO, Moysés. *A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental*, Tese (Doutorado em Filosofia) Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*, Berlin: Suhrkamp, 1999.

Recebido em: 05-02-2024

Aprovado em: 22-04-2024

Hilan Nissior Bensusan

Professor adjunto do departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Possui graduação em Filosofia pela Universidade de Brasília, Mestrado pela Universidade de São Paulo e doutorado pela University of Sussex.