



<https://doi.org/10.47456/simb.v13i2.51513>

Do esgarçamento do Espírito: Derrida e esse resto chamado espectro

On the fraying of Spirit: Derrida and that remnant called a specter

Del desgarró del Espíritu: Derrida y ese resto llamado espectro

Bráulio Marques Rodrigues

Universidade Federal do Pará, Brasil.

Resumo Este artigo sustenta que a noção de espectralidade em Jacques Derrida oferece uma chave crítica para reinscrever o legado hegeliano da história universal a partir das experiências coloniais e pós-coloniais. Metodologicamente, adota-se uma análise teórico-conceitual de inspiração desconstrucionista e dialética, articulando a leitura imanente de textos filosóficos com o confronto crítico entre teoria pós-colonial (Buck-Morss, Gilroy) e hauntologia contemporânea (Fisher). Argumenta-se que, embora Buck-Morss e Gilroy evidenciem a persistência dos espectros coloniais, suas abordagens não abarcam a dimensão futurante da espectralidade. Por sua vez, a hauntologia fisheriana, ao privilegiar os futuros cancelados do Norte Global, tende a silenciar os espectros da colonialidade. O artigo propõe, assim, uma concepção ampliada de espectro, capaz de articular o passado colonial e os futuros abortados da emancipação, defendendo uma política da justiça espectral.

Palavras-chave: Derrida; Fisher; espectro; pós-colonialismo.



Abstract This article argues that Jacques Derrida's notion of spectrality provides a critical key for re-inscribing the Hegelian legacy of universal history from colonial and postcolonial experiences. Methodologically, it adopts a theoretical-conceptual analysis of deconstructive and dialectical inspiration, articulating an immanent reading of philosophical texts with a critical confrontation between postcolonial theory (Buck-Morss, Gilroy) and contemporary hauntology (Fisher). It contends that, although Buck-Morss and Gilroy reveal the persistence of colonial specters, their approaches do not encompass the future-oriented dimension of spectrality. Fisherian hauntology, in turn, by privileging the canceled futures of the Global North, tends to silence the specters produced by coloniality. The article therefore proposes an expanded concept of the specter, capable of articulating the colonial past and the aborted futures of emancipation, in defense of a politics of spectral justice.

Keywords: Derrida; Fisher; specter; postcolonialism.

Resumen Este artículo sostiene que la noción de espectralidad elaborada por Jacques Derrida ofrece una clave crítica para reinscribir el legado hegeliano de la historia universal desde las experiencias coloniales y poscoloniales. Metodológicamente, se adopta un análisis teórico-conceptual de inspiración deconstructivista y dialéctica, articulando la lectura inmanente de textos filosóficos con el enfrentamiento crítico entre la teoría poscolonial (Buck-Morss, Gilroy) y la hauntología contemporánea (Fisher). Se argumenta que, aunque Buck-Morss y Gilroy evidencian la persistencia de los espectros coloniales, sus enfoques no abarcan la dimensión futurante de la espectralidad. Por su parte, la hauntología fisheriana, al privilegiar los futuros cancelados del Norte Global, tiende a silenciar los espectros producidos por la colonialidad. El artículo propone así una concepción ampliada del espectro, capaz de articular el pasado colonial y los futuros abortados de la emancipación, defendiendo una política de la justicia espectral.

Palabras clave: Derrida; Fisher; espectro; poscolonialismo.

Recebido em 26-01-2026

Modificado em 11-04-2026

Aceito para publicação em 20-06-2026

Introdução

A filosofia hegeliana, com sua ambição de totalidade sistemática e de uma razão que se realiza na história, legou ao pensamento ocidental um desafio duradouro: como pensar a partir e para além de seus limites? Se a *Aufhebung* prometia a reconciliação dialética de todas as contradições, o século XX e XXI testemunharam a persistência de fissuras, restos e rastros que resistem a qualquer síntese absoluta. É no contexto do espírito como assombração que o gesto pós-hegeliano de Jacques Derrida ganha relevo, propondo não uma superação externa, mas uma torção interna que investiga os pontos cegos do sistema a partir daquilo que lhe escapa: o espectro.

Metodologicamente, o artigo adota uma análise teórico-conceitual de inspiração desconstrucionista e dialética. A abordagem é de natureza qualitativa e hermenêutica, centrada na leitura imanente de textos filosóficos e de teoria crítica. Os procedimentos analíticos organizam-se em três movimentos: (i) reconstrução da noção derridiana de espectro como operador crítico da temporalidade histórica, a partir da análise imanente de *Espectros de Marx*; (ii) confronto crítico entre as releituras pós-coloniais de Hegel (Buck-Morss, Gilroy), mediante a identificação de suas respectivas estratégias de apropriação da dialética do senhor e do escravo; (iii) tensionamento da hauntologia fisheriana, por meio da identificação de seu ponto cego estrutural – o silenciamento dos espectros coloniais – e da articulação desse limite com a noção derridiana de animalidade (*animot*) como figura espectral originária.

A relevância do trabalho alicerça-se por três ordens de razão. Primeiro, porque a noção de espectralidade derridiana, embora amplamente debatida na filosofia continental, ainda não foi sistematicamente articulada com as demandas teóricas do pós-colonialismo em toda a sua potência crítica. Segundo, porque o diagnóstico fisheriano do realismo capitalista, ao privilegiar experiências do Norte Global, apresenta um ponto cego estrutural em relação aos espectros coloniais, cuja explicitação é necessária para uma crítica mais abrangente do capitalismo tardio. Terceiro, porque a incorporação da animalidade como figura espectral – ausente tanto nas leituras pós-coloniais de Hegel quanto na hauntologia fisheriana – permite uma ampliação conceitual da espectralidade, abrindo novas frentes de investigação sobre a domesticação capitalista de todas as formas de vida.

Partindo do conceito de espectro desenvolvido em *Espectros de Marx* – onde o fantasma representa um rastro do passado que insiste no presente, desafiando as oposições ontológicas entre ser e não-ser –, este artigo se propõe a analisar como essa operação desconstrucionista relança a questão do Espírito (*Geist*) hegeliano no cenário pós-colonial¹. A figura do espectro (*spectre*) revela-se um operador conceitual

¹ Ao longo do artigo, o termo pós-colonial é empregado prioritariamente como condição estrutural persistente (assimetrias de poder herdadas do colonialismo), distinguindo-se da acepção histórica (período

potente para interrogar as permanências e insistências do colonialismo e da escravidão, que continuam a estruturar subjetividades e regimes de poder.

Para tal, dialogamos criticamente com duas leituras fundamentais: a de Susan Buck-Morss, que, em *Hegel e o Haiti*, realiza uma releitura insurgente da *Fenomenologia do Espírito* – reinscrevendo a Revolução Haitiana como o substrato histórico não dito da dialética do senhor e do escravo; e a de Paul Gilroy – que, em *Postcolonial Melancholia*, diagnostica uma melancolia imperial como afeto coletivo que recusa elaborar o luto pelo privilégio colonial, gerando uma fixação patológica em identidades excludentes. Enquanto Buck-Morss opera uma desconstrução *dentro* do sistema hegeliano para revelar seu núcleo emancipatório, Gilroy analisa as consequências psíquicas e políticas do seu fracasso na exterioridade do mundo pós-colonial.

Por fim, o artigo avança para um terceiro momento, incorporando a crítica aguda de Mark Fisher a certas vertentes do pós-colonialismo. Fisher, a partir de uma concepção distinta de espectro – vinculada ao cancelamento dos futuros e ao realismo capitalista –, questiona a eficácia política de um discurso pós-colonial que, por vezes, pode sucumbir a uma lógica identitária despolitizante. Seu gesto nos convida a perguntar: que espectros somos realmente capazes de ouvir? Aqueles do passado colonial ou também os do futuro que nos foi roubado?

A estrutura organizacional do texto delineia-se em quatro etapas argumentativas. A primeira etapa (seção 2) reconstrói a noção derridiana de espectralidade, destacando sua operação crítica sobre a dialética hegeliana e sua abertura ética para com os ausentes. A segunda etapa (seção 3) confronta as leituras pós-coloniais de Buck-Morss e Gilroy, evidenciando seus alcances e limites na abordagem dos espectros coloniais. A terceira etapa (seção 4) analisa a reformulação fisheriana da hauntologia, identificando seu ponto cego estrutural em relação à colonialidade e propondo, por meio da articulação com a animalidade derridiana, uma ampliação do conceito de espectro. A quarta e última etapa (considerações finais) sintetiza os resultados obtidos e defende uma política da justiça espectral fundada na dupla abertura ao passado colonial e aos futuros emancipatórios cancelados.

Ao articular essas três perspectivas – a desconstrução derridiana, as releituras pós-coloniais de Buck-Morss e Gilroy, e a crítica de Fisher –, este trabalho busca demonstrar que, se é possível falar em algo como uma justiça espectral, esta exige uma dupla abertura: o reconhecimento ético dos fantasmas do passado e a reivindicação política dos futuros alternativos que neles insistem, reencantando a dialética com uma vontade universal de emancipação que permanece, ainda hoje, por vir.

pós-descolonização) e da tradição teórica específica (Said, Spivak, Bhabha). Essa delimitação evita a elasticidade conceitual do termo.

Em síntese, a contribuição específica deste artigo consiste em propor uma concepção ampliada de espectralidade que articula, em um mesmo quadro teórico, os espectros do passado colonial e os futuros emancipatórios cancelados pelo capitalismo neoliberal. Ao tensionar criticamente tanto as releituras pós-coloniais de Hegel – em especial aquelas que reinscrevem a Revolução Haitiana como momento fundador da liberdade moderna – quanto a hauntologia contemporânea desenvolvida por Fisher, o artigo argumenta que nenhuma política da justiça espectral pode se limitar à memória das violências históricas nem à nostalgia de projetos sociais perdidos.

Sustenta-se, ao contrário, que a espectralidade deve ser compreendida como uma categoria simultaneamente ética e política, capaz de reconhecer os restos coloniais que assombram o presente e, ao mesmo tempo, de reabrir a dimensão de futurabilidade bloqueada pelo capitalismo tardio. Nesse sentido, o trabalho busca contribuir para os debates contemporâneos sobre pós-colonialismo, crítica da economia política e temporalidade histórica, oferecendo uma mediação conceitual entre desconstrução, dialética e crítica cultural.

O gesto derridiano

Entre os representantes do gesto pós-hegeliano, é preciso citar o gesto derridiano. Além de uma crítica moderna à metafísica e uma tentativa de superação por meio de um sistema alternativo, resta aqui uma torção imanente: a investigação dos limites da totalidade hegeliana sem jamais se posicionar fora dela. Nesse aspecto, o pós-hegelianismo não é uma superação teleológica, mas uma insistência crítica nos pontos cegos do sistema.

Tal empreitada não deve ser confundida com um abandono da dialética, mas sim com uma radicalização até os seus próprios limites. Em vez de buscar a reconciliação dos opostos em saber absoluto, Derrida (1994:220) expõe o modo como essa reconciliação está sempre contaminada por um excesso que escapa à estrutura: um objeto, um desejo, uma nostalgia, um absoluto da consciência religiosa. Se em Hegel (2014:39) a negatividade serve como propulsora do movimento do espírito rumo à autorrealização, em Derrida, se torna um campo de proliferação e indeterminação que resiste à clausura de qualquer síntese. A *Aufhebung* torna-se diferimento incessante, revelando os conflitos internos da herança hegeliana – sobretudo nas interseções entre identidade e determinação conceitual que fundamentam uma filosofia da presença e da ausência.

Cumprе qualificar o estatuto da seguinte afirmação: quando se diz que, na leitura derridiana, a *Aufhebung* torna-se diferimento incessante, não se trata de uma tese estrita sobre equivalência conceitual entre Hegel e Derrida, nem de uma transformação ontológica do operador hegeliano em outro. Trata-se, antes, de uma

metáfora interpretativa e de uma estratégia de leitura que visa expor os limites internos do sistema hegeliano a partir de sua própria lógica. A desconstrução não substitui a superação dialética (*Aufhebung*) pelo diferimento (*différance*) como se fossem conceitos equivalentes; em vez disso, parece deslocar as condições de inteligibilidade da síntese e refletir sobre o resto que escapa, na própria objetivação da presença, à sua pretensão de totalização.

O espectro é o rastro da presença: aquilo que se mostra presente mesmo quando ausente. O espectro é uma figura crítica do tempo histórico e de suas temporalidades. Do ponto de vista da ontologia, desafia a oposição tradicional entre ser e não-ser ou vida e morte. Tal rastro da presença aparece quando nada mais deveria estar ali e, no entanto, permanece. Quando o resto da presença desafia o que se entende como atualidade, esse excesso, longe de ser um erro ou uma aberração, é constitutivo: irrompe a revelação de que o presente não é autossuficiente, mas atravessado por rastros ou traços (*traces*) que o estruturam e compensam.

Se me apresto a falar longamente de fantasmas, de herança e de gerações, de gerações de fantasmas, ou seja, de certos *outros* que não estão presentes, nem presentemente vivos, nem para nós, nem em nós, nem fora de nós, é em nome da justiça. Da justiça onde ela ainda não está, ainda não está *presente*, e aí onde ela nunca será, não mais do que a lei, redutível ao direito. É preciso falar *do* fantasma, até mesmo *ao* fantasma e *com* ele, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e *justa*, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, *presentemente vivos*, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido (Derrida, 1994:11, trad. livre).

No trecho extraído de *Spectres de Marx*, Derrida afirma a necessidade de falar com e sobre os fantasmas – figuras espectrais de outros que já não estão ou que ainda não chegaram – em nome da justiça. Essa exigência de justiça para com os ausentes, que excede a lei e o direito positivo, apresenta-se como um fundamento ético para toda política digna desse nome. No contexto do presente vivo e da sensibilização diante dos “extermínios nacionalistas, racistas, pós-colonialistas, sexistas ou outros, as opressões do imperialismo capitalista ou de todas as formas de totalitarismo” (Derrida, 1994:12), cumpre salientar, essa proposição parece assumir uma densidade ainda mais radical, pois trata-se de um tempo histórico em que as heranças do colonialismo e da escravidão continuam a estruturar o espírito do tempo e os regimes de poder.

A espectralidade, nesse horizonte, deixa de ser apenas uma categoria metafórica para se tornar também um operador conceitual para compreender as permanências do passado que, ainda, assombram o presente. Uma dessas assombrações, segundo Gilroy (2004:18, trad. livre) diz respeito a como ao contemporâneo corresponde “[...] a esse mundo estratificado que agora é assombrado por fantasmas raciais e figuras fantásticas derivadas de exigências políticas definidas nos pontos terminais da

atividade comercial europeia”². As ‘exigências políticas’ referem-se, de modo implícito, à história do tráfico transatlântico de escravizados, leia-se, a economia do colonialismo, e às formas de exploração racializada que estruturaram e legaram traços traumáticos na modernidade ocidental.

Ademais, um dos traços centrais do mundo pós-colonial, segundo Paul Gilroy (2004:98), diz respeito à persistência de uma melancolia³ derivada do luto imperial, que se manifesta tanto no plano afetivo quanto nas formas simbólicas e institucionais de produção da memória histórica. Essa melancolia, longe de ser apenas um sentimento individual, constitui um afeto coletivo que atravessa as antigas metrópoles, revelando a dificuldade – ou a recusa – de elaborar sistematicamente o fim dos privilégios metropolitanos. Se, como observa Gilroy (2004:91), a melancolia vitoriana teve início quando os chamados selvagens passaram a exigir reconhecimento do império, rompendo com a imagem unilateral da autoridade colonial, a melancolia pós-imperial, por sua vez, desloca-se para outra forma de resposta defensiva: ela se cristaliza em uma patologia neotradicional que busca restaurar ou congelar uma ideiação da identidade nacional.

Ser reconhecido como humano significava receber um tipo autêntico de existência histórica. Por outro lado, ser rejeitado com base em argumentos raciológicos – como sendo bestial ou infra-humano – era ser lançado para fora tanto da cultura quanto da historicidade. Os raciólogos do período imperial europeu trabalharam para conferir uma facticidade crua às famosas especulações de Hegel. O palco da história situava-se, de fato, na zona temperada. Reconhecer a extensão desse padrão, seu poder duradouro e o legado de suas afirmações sobre a historiografia acadêmica, a geografia e a antropologia filosófica é outro passo necessário para compreender como a ideia de história como uma narrativa de hierarquia e conflito racial contribuiu para desfazer as melhores promessas da modernidade (Gilroy, 2004:32, trad. livre).

Essa consciência infeliz se expressa no que Gilroy nomeia como morbidez do patrimônio (2004:100), isto é, uma fixação nostálgica e estetizada no passado imperial, tratada como herança incontestável, cuja função é reprimir a violência histórica da colonização e reafirmar valores identitários excludentes. Assim, em vez de um luto que reconheça a fragilidade do império e permita novas formas de convivência democrática, observa-se a produção de uma memória seletiva e mitificada, voltada à reafirmação de uma suposta grandeza perdida. Essa condição melancólica –

² No original: “That stratified world is now haunted by racial phantoms, fantastic figures derived from political exigencies defined at the terminal points of European trading activity”.

³ O conceito de melancolia aqui ensaiado por Gilroy e adaptado no argumento às condições pós-coloniais da Grã-Bretanha não surge de uma análise inspirada diretamente na fonte freudiana, ou mesmo, nas discussões sobre o narcisismo e a psicologia de grupo. Tal reflexão é antes um uso criativo feito a partir de *insights* retirados da psicologia social dos psicanalistas alemães Alexander e Margarete Mitscherlich. A partir de uma interpretação do comportamento social, psicológico e político da Alemanha Ocidental no pós-guerra, a análise tentou, pela primeira vez, compreender as reações melancólicas do povo alemão à morte de Hitler e compreender as implicações sociopsíquicas da exigência do pós-guerra no enfrentamento e na superação do mal maior, o amor pelo *Führer*.

atravessada pela recusa do Outro – é, portanto, um obstáculo à justiça histórica, pois impede tanto o enfrentamento crítico da negatividade do passado quanto o reconhecimento da pluralidade étnico-cultural que define as sociedades pós-coloniais.

Essa referência ao outro como propriedade permite compreender a permanência de estruturas ideológicas pós-coloniais. Elas funcionam como tentativas de negação da negatividade histórica – isto é, da contradição constitutiva que marca o processo dialético de constituição da subjetividade e da liberdade. De tal maneira, pode-se interpretar a melancolia imperial como a reação de um senhor que se recusa a perder sua centralidade simbólica diante das exigências de reconhecimento por parte dos povos outrora colonizados – o “[...] selvagem, natural e indomável” na analogia hegeliana (Hegel, 2008:84). Ademais, tal memória seletiva e idealizada do passado colonial – marcada pela negação do negativo combinado com uma estetização do rastro – equivale à tentativa de manter-se no lugar do senhor, sem realizar o movimento dialético da perda.

Tal melancolia não apenas impede o avanço dialético: há uma suspensão justificada do reconhecimento recíproco, mantendo o senhor aprisionado em sua unilateralidade e frustrando a possibilidade de emergência de uma subjetividade ética e política realmente universal. Em termos derridianos, pode-se dizer que, ao se recusar a escutar os espectros do império, o senhor pós-imperial interdita o tempo da justiça, mantendo o passado como fantasma que impede a cura. Em contraposição a Gilroy, no que tange à interpretação da dialética do senhor e do escravo em Hegel, revelam-se duas estratégias distintas de apropriação crítica do pensamento hegeliano. Ambas se posicionam diante da experiência histórica da escravidão atlântica.

Enquanto Gilroy (2004:35) adota uma posição crítica e relativamente distanciada em relação à tradição hegeliana, ele sustenta que a experiência histórica do escravo moderno – particularmente no contexto atlântico – não pode ser adequadamente subsumida à alegoria hegeliana do reconhecimento, mas antes configura uma via alternativa de formação da consciência, na qual a condição de vitimização e privação opera como possibilidade de acesso a formas mais densas e complexas de consciência histórica, Buck-Morss (2017:62) irá propor uma reinterpretação interna da *Fenomenologia*⁴, sustentando inclusive o “jacobino negro” como o primeiro revolucionário moderno – e ao contrário do que afirmam, não apenas dialoga com Hegel, mas está surpreendentemente próxima à sua intenção original⁵.

⁴ Nesse novo processo, a história universal deixa de ser um discurso de legitimação da dominação branca para tornar-se um campo de luta pela emergência de uma subjetividade ética e política realmente universal – e essa possibilidade, para Buck-Morss, passa por não renunciar a Hegel, mas por reescrevê-lo a partir do Haiti.

⁵ Essa diferença não é meramente interpretativa, mas tem implicações políticas e filosóficas importantes. Ao sugerir que Hegel pode ser lido contra si mesmo, Buck-Morss parece propor uma espécie de desconstrução dialética, muito próxima ao espírito derridiano: trata-se de escutar os espectros esquecidos pela narrativa europeia, reinscrevendo os excluídos no interior da razão.

Sem dúvida alguma, Hegel sabia dos escravos reais e de suas lutas revolucionárias. Naquilo que talvez seja a mais política expressão de sua carreira, ele recorreu aos sensacionais eventos do Haiti como o pilar de sua argumentação em *A fenomenologia do espírito*. A revolução real e vitoriosa dos escravos caribenhos contra seus senhores é o momento em que a lógica dialética do reconhecimento se torna visível como a temática da história mundial, a história da realização universal da liberdade. Se o editor de Minerva, Archenholz, relatando a história à medida que acontecia, não chegou a sugerir isso ele mesmo nas páginas de seu periódico, Hegel, leitor deles de longa data, foi capaz de ter essa visão. A teoria e a realidade convergiram nesse momento histórico. Ou, para colocar em termos hegelianos, o racional – liberdade – se tornou real (Buck-Morss, 2017:96).

Cabe marcar o estatuto interpretativo da afirmação: a tese de Buck-Morss de que Hegel “[...] recorreu aos sensacionais eventos do Haiti como o pilar de sua argumentação” na *Fenomenologia* não é um fato consolidado, mas sim uma leitura controversa e não univocamente aceita no campo dos estudos hegelianos. Adota-se aqui essa tese como hipótese interpretativa, sem pretensão de verdade histórica definitiva.

Pode-se compreender no corpo escravizado, explorado, dominado ou invadido um registro do negativo. Ao se referir ao jornal Minerva⁶, no qual corriam as notícias sobre movimentos insurgentes, Buck-Morss (2017:68-69) cita um manuscrito do capitão britânico, Marcus Rainsford, onde se dirige à Toussaint Louverture, comandante das forças revolucionárias do futuro Haiti, e o elogia pela sua humanidade. Neste manuscrito, Rainsford fala de um “espectro [*spectrum*] da verdade histórica” ao se referir ao modo como os “[...] negros eram capazes de repelir vigorosamente seus inimigos em sua própria terra”. Na chave hegeliana, o espectro racial poderia ser compreendido como o efeito do fracasso do senhor em reconhecer verdadeiramente o escravo como sujeito, o que impede a consumação da liberdade recíproca.

De modo semelhante à análise de Gilroy (2004:33), a promessa da liberdade (hegeliana) permanece suspensa – um processo dialético interrompido, todavia a reconciliação lhe parece possível uma vez que a revolução haitiana seja entendida como um exemplo da universalidade da luta pela liberdade. Trata-se de uma leitura pós-colonial que parece refigurar a lógica do senhor e do escravo, atribuindo mobilidade e circularidade entre as posições. Neste sentido, a vitória no Haiti pode mostrar que o escravo pode se tornar senhor, e que, assim, a reconciliação deve se realizar. No que toca a dialética, cumpre dizer que é provável, ou mesmo, convincente

⁶ Segundo Buck-Morss (2017:109), a conhecida máxima de Hegel – “A coruja de Minerva somente alça seu voo com a chegada do crepúsculo” –, retirada de suas conferências sobre *A Filosofia da História* (1822), pode até ser lida como uma alusão ao periódico Minerva. No entanto, o que essa frase realmente indica é um afastamento em relação ao impulso político radical presente em “*A Fenomenologia do Espírito*”. Esse afastamento, contudo, tem sido alvo de longas discussões, especialmente no que diz respeito à real posição de Hegel frente a Revolução Francesa.

apurar que Hegel tinha conhecimento das lutas revolucionárias reais dos escravizados haitianos e que esses eventos influenciaram diretamente a elaboração da *Fenomenologia*, pode-se iluminar ainda, o conteúdo político do momento decisivo da dialética do senhor e do escravo.

Por que é importante encerrar o silêncio sobre Hegel e o Haiti? Diante da aceitação final de Hegel da continuidade da escravidão – e mais, diante do fato de que a filosofia da história de Hegel ofereceu por dois séculos uma justificativa para as mais complacentes formas de eurocentrismo (talvez Hegel sempre tenha sido um racista cultural, se não um racista biológico) – por que se reveste de um interesse mais do que arcano recuperar do esquecimento esse fragmento de história cuja verdade conseguiu nos escapar? Há muitas respostas possíveis, mas uma, certamente, é o potencial de resgatar a ideia de história universal humana dos usos aos quais a dominação branca a condenou (Buck-Morss, 2017:117).

Ao reconhecer na revolução de Saint-Domingue não apenas um episódio histórico, mas o ponto em que a liberdade – enquanto princípio racional – se torna espírito efetivo [*wirklicher Geist*], e a partir de uma leitura abolicionista, segundo Buck-Morss (2017:101), pode inscrever a luta dos escravos no cerne da história universal e no motor do processo dialético da liberdade. Ainda na leitura de Buck-Morss (2017:88), Hegel, ao construir a dialética entre senhor e escravo, está pensando precisamente a efetivação da liberdade como resultado de uma luta concreta, de uma experiência histórica radicalizada, e não apenas como uma abstração conceitual⁷.

Ademais, tal leitura pode ser interpretada como um gesto profundamente afinado com a estratégia derridiana da desconstrução (*déconstruction*), ainda que não o faça de maneira declarada. A analogia se sustenta sobretudo na maneira como Buck-Morss (2017:83) não rompe com Hegel de forma frontal, mas realiza também uma apropriação crítica do seu sistema – uma reinscrição crítica que opera nos interstícios da filosofia hegeliana, iluminando o que nela foi reprimido ou esquecido⁸. Ademais, ao iluminar essa lacuna estrutural no interior da obra hegeliana, Buck-Morss opera o que se pode chamar – em termos derridianos – de uma política da memória: a recusa de um esquecimento fundador em nome de uma rearticulação solidária da universalidade.

Tal política não consiste apenas na adição de um conteúdo marginalizado à narrativa dominante, mas na rearticulação crítica das categorias da filosofia da

⁷ A revolução haitiana, nesse sentido, aparece como o substrato histórico que dramatiza exatamente esse momento de risco absoluto: os escravizados de Saint-Domingue escolheram a possibilidade da morte em vez da continuidade da desumanização e, com isso, colocaram em marcha o princípio racional da liberdade no plano do *wirklicher Geist*, do espírito efetivo.

⁸ A desconstrução, nesse caso, consiste em fazer com que o não-dito do texto hegeliano fale. Não se trata de uma hermenêutica da má-fé, mas de um gesto político-filosófico que busca desativar os mecanismos de exclusão que sustentaram a hegemonia do eurocentrismo. A “história universal”, tal como defendida por Hegel, é reinscrita por Buck-Morss como um campo de disputas, no qual os sujeitos anteriormente silenciados emergem como protagonistas efetivos da liberdade. Nesse movimento, a própria noção de espírito efetivo (*wirklicher Geist*) é desnaturalizada: a efetividade deixa de ser garantida pelo progresso interno do conceito e passa a ser vista como resultado de lutas históricas reais.

história a partir daquilo que ela omitiu – especificamente, a Revolução Haitiana como evento fundacional da modernidade e da efetivação da liberdade. Essa operação pode ser compreendida como uma forma de justiça epistêmica: não só ilumina uma lacuna estrutural, mas reorganiza o campo de inteligibilidade da própria dialética⁹. A liberdade não é mais o privilégio progressivo de uma subjetividade europeia abstrata, mas um processo encarnado, historicamente situado, no qual os escravizados deixaram de ser objetos da história para se tornarem seus agentes fundadores. Na selva negra do pós-colonialismo, resta este grande atravessamento pela lembrança de futuros abortados.

Fisher e a crítica ao pós-colonialismo

No âmbito dos legados da pós-modernidade, Mark Fisher estabelece uma distinção conceitual entre a sua noção de melancolia imanente ao capitalismo e a melancolia pós-colonial elaborada por Paul Gilroy. Conforme Fisher (2022:44), esta última é caracterizada como um imperativo social de elaboração do passado colonial, mediante a conversão de uma culpa paralisante em uma vergonha produtiva – afetividade que, ao evitar a catalização de respostas xenófobas, emerge fundamentalmente do desvanecimento de uma fantasia de onipotência imperial. Esta distinção fisheriana faz uma inflexão importante: revela dois modos radicalmente distintos de compreender a patologia histórica na contemporaneidade.

O melancólico pós-colonial não (apenas) se recusa a aceitar mudanças; em algum nível, ele se recusa a aceitar que a mudança tenha acontecido. Ele se apega incoerentemente à fantasia da onipotência vivendo a mudança apenas como declínio e fracasso, pelo qual, naturalmente, o imigrante deve ser culpado (a incoerência aqui é óbvia: se o melancólico pós-colonial fosse realmente onipotente, como ele poderia ser prejudicado pelo imigrante?) [...]. Isso novamente levanta a questão da nostalgia: é a assombrologia, como muitos de seus críticos sustentam, só um nome para nostalgia? Trata-se de desejar a social-democracia e suas instituições? Dada a onipresença da nostalgia formal que descrevi anteriormente, a questão tem que ser: nostalgia comparada a quê? (Fisher, 2022:44-45).

Cumpramos explicitar que a crítica de Fisher ao pós-colonialismo localiza-se em *Fantasma da minha vida*, sobretudo no capítulo "Resistindo à melancolia de esquerda" (tradução livre de *Resisting Left Melancholy*). Seus alvos são três: (i) vertentes da teoria pós-colonial acadêmica que teriam abandonado a crítica da economia política; (ii) usos

⁹ Essa operação parece encontrar ressonância direta com a ética derridiana da *différance*, uma ética fundada na abertura à alteridade, no acolhimento do que foi excluído e na insistência na incompletude constitutiva de qualquer sistema filosófico. Buck-Morss (2017:116-117), ao reivindicar a centralidade histórica do levante haitiano na formulação hegeliana da liberdade, não apenas desafia o eurocentrismo do discurso hegemônico, mas também reinscreve os fantasmas da história – os espectros dos corpos escravizados, dos insurgentes não reconhecidos – no centro do processo dialético.

identitários do discurso pós-colonial que substituem a luta de classes por políticas de reconhecimento cultural; (iii) a institucionalização do pós-colonialismo, que Fisher considera cúmplice do neoliberalismo. Distinguem-se, assim, três acepções de pós-colonialismo na crítica fisheriana: teoria acadêmica, política identitária e recepção cultural. Fisher não rejeita o campo em bloco, mas dirige-se a apropriações específicas que identifica como despolitizantes.

Enquanto a melancolia pós-colonial de Gilroy opera como um processo político necessário – um luto ativo que visa superar a negação do trauma colonial –, a melancolia capitalista descrita por Fisher configura-se como uma condição patológica generalizada. Sob a lógica do capital, não há espaço para um luto genuíno; o que vigora é uma relação esvaziada com o passado, onde a nostalgia é comoditizada e o futuro cancelado. Fisher (2022:45) desenvolve aqui uma crítica aguda à estrutura psíquica da melancolia pós-colonial, argumentando que a sua manifestação central não é uma simples resistência à mudança, mas uma negação da própria realidade da mudança. O sujeito melancólico, neste contexto, opera sob uma contradição fundamental: ele vivencia o fim do projeto imperial exclusivamente como declínio e fracasso, mantendo-se aferrado à fantasia de onipotência que essa mesma sustentava – essa postura gera uma incoerência lógica evidente, pois, se a onipotência fosse real, a presença do imigrante não deveria ser percebida como uma ameaça.

Ao introduzir a questão da nostalgia, Fisher (2022:46) antecipa e problematiza uma objeção previsível ao seu projeto da assombrologia. Por meio de uma dialética das assombrações da modernidade, pode-se voltar para a síntese no contexto de uma nostalgia formal onipresente – uma nostalgia esvaziada e reciclada pelo capitalismo –, a simples acusação de saudosismo perde seu sentido crítico. A questão crucial, portanto, não é saber se há ou não um desejo por formas passadas (como a social-democracia), mas uma “nostalgia comparada a quê?”¹⁰.

Em seu ensaio “Resisting left melancholy” [Resistindo à melancolia de esquerda], Brown ataca “uma esquerda que opera sem uma crítica profunda e radical do status quo e sem uma alternativa convincente para a ordem existente das coisas. Mas, talvez, ainda mais preocupante, seja uma esquerda que se tornou mais apegada à sua impossibilidade do que ao seu potencial frutífero, uma esquerda que está mais em casa, vivendo não em esperança, mas em sua própria marginalidade e fracasso, presa a uma estrutura de apego melancólico por um fio de seu passado morto, cujo espírito é fantasmático, cuja estrutura do desejo está olhando para trás se punindo”. No entanto, muito do que torna a análise sobre a melancolia de Brown tão perniciosa é sua qualidade rejeitada (Fisher, 2022:43).

¹⁰ A melancolia pós-colonial, tal como teorizada por Gilroy, e a nostalgia capitalista, analisada por Fisher (2022:46), constituem fenômenos distintos em sua estrutura e implicações políticas. A primeira diferencia-se radicalmente de um luto patológico por consistir em um processo que visa resgatar não uma imagem idealizada do que foi, mas a energia utópica do que poderia ter sido e, por extensão, do que ainda poderia vir a ser.

Enquanto o luto melancólico, na acepção freudiana, paralisa o sujeito em uma fixação estéril a um objeto perdido, a assombrologia proposta por Fisher (2022:43-44) opera como um luto ativo e politizado. Seu objetivo não é restaurar um passado idealizado – operação típica da nostalgia reacionária e da própria melancolia pós-colonial –, mas, antes, estabelecer um diálogo crítico com os futuros cancelados que assombram o presente. Conforme exposto na citação, o filósofo inglês ainda diferencia a nostalgia capitalista de outro tipo de melancolia, ao dialogar criticamente com a noção de melancolia de esquerda proposta por Wendy Brown. Em seu ensaio, Brown (1999:22) diagnostica um estado patológico na esquerda contemporânea: uma fixação identitária na própria marginalidade e no fracasso.

Essa condição, segundo Brown (1999:26), resulta em uma política estéril, mais comprometida com a autopunição e a lamentação do que com a construção de alternativas viáveis ao status quo. No entanto, Fisher (2022:44) argumenta que a perniciosidade dessa melancolia reside precisamente em uma mania por miséria – ou seja, trata-se de um afeto que a esquerda se recusa a reconhecer em si mesma. Essa recusa em elaborar seu próprio luto pela perda de projetos históricos e pela crise da imaginação utópica a impede de transformar sua relação com o passado. Para Fisher (2022:47), enquanto a nostalgia capitalista é um sintoma da cultura dominante, a melancolia de esquerda representa um obstáculo interno à própria possibilidade de resistência, paralisando o potencial de ação através de uma identificação inconsciente com a derrota.

O conceito de hauntologia, originalmente cunhado por Jacques Derrida (1993), em “Spectres de Marx”, para discutir a persistência fantasmagórica do passado, é reformulado por Mark Fisher (2014), em “Ghosts of My Life”, como crítica à estagnação cultural do neoliberalismo. Fisher define a hauntologia como a condição de uma cultura assombrada por futuros cancelados – projetos utópicos e potencialidades tecnopolíticas abandonadas –, que se manifesta na nostalgia de estéticas passadas (ex.: *synthwave*, retrofuturismo) e na incapacidade de gerar novas narrativas de progresso. Se Derrida via a hauntologia como uma ética da memória, Fisher a redefine como sintoma de uma era que substitui a inovação pela repetição de futuros cancelados (Murari, 2025:5).

A reformulação do conceito de hauntologia operada em *Ghosts of My Life* deve ser compreendida como um gesto simultaneamente herdeiro e deslocado em relação à proposta derridiana apresentada em *Spectres de Marx*. Em Derrida (1994:13), a espectrologia emerge como exigência de justiça quando: “supõe que essa justiça conduza a vida para além da vida presente [...] não em direção a uma morte, mas em direção a uma sobrevida, a saber, um traço com relação ao qual vida e morte seriam somente traços e traços de traços”, por esse registro, o espectro diz respeito aos restos da razão moderna, promessa de emancipação que ainda desestabiliza o ideário liberal e parece “desajustar a identidade a si do presente vivo”. Nesses termos, é possível dizer que “Derrida relaciona a hauntologia à teoria do valor, ao fetiche da

mercadoria e à forma jurídica” de modo que “o fetiche não estaria propriamente na mercadoria, a qual seria uma forma vazia, mas assombrada, enfeitada, pelas pessoas e suas relações sociais, sendo o valor, excedente direto da força de trabalho abstratamente considerada, o produto fantasmático de tais relações” (Galvão, 2013:158).

Fisher (2022:227) articula a crítica do feitiço imanente à hauntologia à identificação do neoliberalismo como cultura assombrada do capitalismo tardio, ou seja, não apenas um regime econômico, mas uma maquinaria temporal que condena a experiência histórica à repetição melancólica¹¹. Contudo, é precisamente nesse ponto que emerge a tensão crítica apontada por Murari (2025:6-7). Embora Fisher (2020:29) seja, desde o *Capitalist Realism*, um delator da desigualdade, sua investigação permanece circunscrita aos restos que estão diante de si: os escombros do Estado de bem-estar social britânico, as ruínas da social-democracia e da cultura popular do Norte Global. Por sua vez, segundo Murari (2025:7), a abordagem fisheriana, ao privilegiar esse campo de experiência, acaba por silenciar outros espectros – aqueles produzidos pela colonialidade e pela racialização, ou seja, os modos de expropriação histórica que sustentam o capitalismo global.

Em oposição a esta leitura pós-colonial¹² – que sugere que a hauntologia permanece incompleta enquanto não incorpora os espectros coloniais, não periféricos –, cabe dizer que, se Fisher (2022:112) é um *flanêur* dos restos, como quando afirma que o “[...] mundo, triste e desolado, está cheio de anjos cujas asas foram arrancadas, reduzidas a restos”, então torna-se necessário avaliar o campo do que conta como traço restante, mas, ao mesmo tempo, sem invalidar a prioridade que dá a como a sua própria atmosfera é constitutiva de um princípio sistêmico de realidade. Em outras palavras, o capitalismo talvez não seja tão opressivo sob o céu nublado do Reino Unido quanto na manhã ensolarada do Haiti, mas é igualmente nocivo. Pode-se interpretar ainda que tal silenciamento não decorre necessariamente de uma negação deliberada, mas de uma escolha metodológica que parte do pressuposto derridiano do mutismo (*Stummheit*) ou a ausência de linguagem (*Sprachlosigkeit*) para com o universal e o cerco de legitimidade em volta das experiências regionais.

Esse luto melancólico refletiria uma impossível resignação; protestaria em silêncio contra a fatalidade inaceitável desse silêncio mesmo: ter sido destinado ao mutismo (*Stummheit*) e à ausência de linguagem (*Sprachlosigkeit*), à hebetude também, a essa Benommenheit da qual fala Heidegger [...] *Benommenheit* é a

¹¹ A nostalgia estética, a mania retrô e a reciclagem incessante de formas culturais do passado não são, nesse sentido, simples escolhas estilísticas, mas sintomas de uma infraestrutura psíquica coletiva marcada pela resignação. Essa leitura se articula diretamente à dimensão central de sua crítica ao neoliberalismo: a correlação estrutural entre organização político-econômica e sofrimento psíquico.

¹² Nesse sentido, a crítica pós-colonial não se opõe frontalmente à hauntologia de Fisher, mas revela seu ponto cego estrutural. Nesses termos, a análise fisheriana pode ser lida como um luto não elaborado de futuros imaginados a partir do Norte Global; os passados coloniais, aparecem apenas de forma indireta ou residual, apesar de continuarem a operar como condição material de possibilidade do próprio neoliberalismo.

hebetude muda, o embrutecimento, o atordoamento. Recentemente, traduziu-se essa palavra por açambarcamento, para atenuar por um eufemismo a violência possível dessa qualificação mas também para dar conta de um certo cerco (*Umring*) no qual o animal, que é *alogon*, se encontra, segundo Heidegger, privado de acesso, em sua abertura mesma, ao ser do ente enquanto tal, ao ser tal, ao “enquanto tal” do que é (Derrida, 2002:41).

Para uma melhor compreensão desse luto, vale a descrição de Derrida como sentimento que transcende a mera incapacidade de elaboração da perda. Trata-se, antes, de uma resposta paradoxal à privação radical da palavra – um protesto silencioso contra a própria condição de ter sido destinado ao silêncio¹³. Derrida recupera o conceito heideggeriano de comportamento (*Benommenheit*) – originalmente referente à confusão que caracterizaria a existência animal – para descrever uma forma de enclausuramento existencial. A tradução alternativa por açambarcamento parece capturar a ideia de um cerco (*Umring*) que impede o acesso à abertura do ser, privando o ente de uma experiência geral.

A *Benommenheit* descrita por Derrida pode ser lida como a condição epocal da melancolia capitalista diagnosticada por Fisher (2020:15), um estado generalizado de aturdimento psico-político no qual os sujeitos se encontram cerrados por uma realidade que neutraliza até a possibilidade do crítico pensar além do seu horizonte particular. Nesse contexto, a melancolia não é apenas um apego patológico ao passado, mas uma resposta sintomática a um presente dessubstancializado, onde a linguagem política foi esvaziada pela lógica do *realismo capitalista*. O sujeito melancólico fisheriano, tal como o ente descrito por Derrida (2002:42) em a “morte por vir segundo a sobrevivência do espectro”, experimenta uma forma de *Sprachlosigkeit* – uma incapacidade de articular projetos de emancipação em uma paisagem alargada.

No entanto, se a *Benommenheit* representa uma paralisia do *Dasein*, também guarda em si um potencial de resistência global na intervenção local – um resto de recusa à resignação completa. Fisher (2022:45), por sua vez, ao diferenciar a melancolia de esquerda da nostalgia capitalista, busca precisamente resgatar esse potencial. Sua assombrologia é um engajamento crítico que parte da afinação sensível (*Stimmung*) mais próxima. A tarefa hauntológica proposta por Fisher (2022:35) consiste, portanto, em restituir uma abertura de caráter heideggeriano – para além de sua clausura e de sua “opacidade sacerdotal” – por meio dos espectros derridianos, uma vez que o acesso ao aberto, ao enquanto tal do ser, encontra-se obstruído pelo cerco de uma racionalidade instrumental que nega a condição espectral constitutiva de todo lugar.

¹³ Ademais, ao afirmar que o “[...]” é um exemplo confiável, para Heidegger, do que ele chama o ‘Nurlebenden’, Derrida (2002:47) oferece um substrato ontológico para a análise de Fisher (2020:13) da melancolia nos termos de um realismo “análogo à perspectiva deflacionária de um depressivo”.

A assombrologia foi a sucessora de conceitos prévios de Derrida, como o traço e a diferença; assim como esses termos anteriores, ele referia-se a como nada goza de uma existência puramente positiva. Tudo o que existe só é possível a partir de toda uma série de ausências, que o precedem e o circundam, permitindo-lhe possuir a consistência e a inteligibilidade que possui. No famoso exemplo, qualquer termo linguístico particular ganha seu significado não por suas próprias qualidades positivas, mas por sua diferença de outros termos. Daí a engenhosa desconstrução de Derrida da “metafísica da presença” e do “fonocentrismo”, pensamento que expõe a maneira pela qual determinadas formas de pensamento dominantes tinham (incoerentemente) privilegiado sobre a voz escrita (Fisher, 2022:36-37).

A assombrologia (*hauntologie*), enquanto sucessora do traço e da diferença em Derrida (1990:76) enquanto experiência temporal, constitui-se como o núcleo teórico a partir do qual Fisher elabora sua crítica da contemporaneidade. A aproximação central entre os dois pensadores reside na radicalização da desconstrução da metafísica da presença. Para Derrida, como exposto, nada possui uma existência puramente positiva; todo significado e toda identidade são constituídos por uma rede de ausências e diferenças que os assombra. A escrita, o traço, o suplemento – e, por fim, o espectro – são figuras dessa lógica do *não-presente* que estrutura o aparentemente presente. É desta matriz derridiana que Fisher extrai não apenas um método, mas a ontologia corporativa para diagnosticar a estagnação cultural e política do século XXI.

A virada hauntológica é, antes de tudo, uma aplicação criativa e politicamente orientada do espectro derridiano. Se, para o filósofo francês, o espectro desloca as oposições binárias (vivo/morto, presente/ausente, real/irreal), para Fisher (2022:37), ele se torna o operador para analisar a cancelamento do futuro sob o capitalismo neoliberal. Nesse sentido, os futuros perdidos – possibilidades sociais e estético-políticas abortadas – são precisamente espectros no sentido derridiano: eles não estão plenamente presentes, mas tampouco estão simplesmente ausentes; eles *assombra* o presente, perturbando sua pretensa completude e expondo suas fissuras. A nostalgia capitalista, criticada por Fisher (2022:47-48), seria, assim, uma forma espúria de lidar com o espectro, tentando embalsamá-lo em um passado mercantilizado e inócuo, uma presença consumível.

A melancolia de esquerda, em contrapartida, é o trabalho de um luto ativo que se recusa a exorcizar esses fantasmas. É aqui que a conexão com o trecho anterior se cristaliza. O mero comportamento (*Benommenheit*) pode ser efeito da paralisia diante do espectro, mas é também a recusa de completar o luto. Nesses termos, a insistência do espectro é um ato de resistência ontológica contra o discurso da acumulação primitiva. A racionalidade capitalista, em sua busca por uma realidade de abundância, administrável e quantificável, é a expressão máxima da metafísica da presença. É precisamente neste ponto que a noção de animalidade emerge como um operador

teórico central e um espectro por excelência. Aqui vale recuperar a tese de Heidegger sobre a pobreza de mundo do animal:

Só assim compreenderemos a tese da pobreza do mundo [...] O pobre não é de maneira alguma o mero “menos”, o mero “menor” em face do “mais” e do “maior”. Ser pobre não significa simplesmente não possuir nada ou pouco ou menos do que o outro, mas ser pobre significa: ser privado. Esta privação é uma vez mais possível de diversas maneiras – segundo o aspecto como o pobre é privado e se comporta em meio ao carecimento, segundo o modo como ele se coloca diante da privação, como ele a toma; dito de maneira sucinta, segundo isto de que ele é privado, e, antes de tudo, como saber: como ele se sente aí pobre (Heidegger, 2011:251).

É nesse contexto que Heidegger (2011:253) recorre de maneira decisiva à etimologia de *Armut*. O termo contém *Mut* – ânimo, coragem –, remetendo a uma disposição afetiva (*Befindlichkeit*) estruturalmente vinculada à ausência¹⁴. Expressões idiomáticas como *jemandem zumute sein* explicitam essa dimensão, ao indicarem o modo como algo se apresenta ou se encontra disposto em relação a alguém, isto é, inclinação segundo a qual alguém se encontra situado a se comportar de determinado modo¹⁵ em dada situação. Ao transpor a pobreza para a análise da animalidade, Heidegger (2011: 254) não apenas caracteriza o animal como pobre de mundo (*weltarm*), mas também estabelece uma correspondência abrangente entre animalidade e privação¹⁶.

Ao retomar a tese heideggeriana da pobreza de mundo, o heideggerianismo de fundo em Derrida parece interrogar o gesto pelo qual a privação é simultaneamente fixada como limite ontológico e neutralizada em sua possível positividade. Se, em Heidegger (2011:256), a pobreza do animal permanece pensada sob o signo da falta de mundo, Derrida (2021:80) procura reinscrever essa privação como potência: não como deficiência em relação ao humano, mas como outro modo de relação e sensibilidade. Ao deslocar o próprio conceito de mundo, Derrida (2021:176) desestabiliza a

¹⁴ A noção de pobreza (*Armut*) não se deixa compreender, em Heidegger, como carência quantificável por referência a uma plenitude previamente assegurada, nem como déficit relativo a um regime normativo de posse ou disponibilidade. Ela designa, antes, uma privação (*Entbehrung*), entendida como um modo determinado de ser-privado que envolve uma relação constitutiva com aquilo de que se carece. Ser pobre não significa simplesmente não possuir, mas encontrar-se exposto a uma privação e manter-se em uma determinada disposição frente a ela. A pobreza apresenta, assim, um estatuto eminentemente modal: define-se pelo modo do carecimento, isto é, pelo modo de efetivação e de sustentação do ser-privado enquanto tal.

¹⁵ Conforme Pitta (2018:26), a animalidade, não deve ser compreendida apenas como déficit ontológico de mundo, mas como um regime específico de atitude e engajamento afetivo em relação à (*verhaltensichzu*), leia-se com o ambiente, no qual a relação precede a tematização e a reflexividade.

¹⁶ O animal não é definido como aquele que possui menos mundo em comparação ao ser humano, mas como aquele cujo modo de ser é marcado por uma pobreza constitutiva, isto é, por uma relação privativa com o mundo enquanto abertura de possibilidades. Coloca-se, contudo, a questão de saber se tal privação pode ser pensada como vivida enquanto privação pelo animal, uma vez que ela não se deixa tematizar nem assumir reflexivamente. A pobreza de mundo do animal designa, nesse sentido, ser comportado é uma forma de cativeiro, na qual o ente permanece entregue ao seu ambiente (*Umwelt*), sem acesso à abertura ontológica do ente enquanto ente.

hierarquia que institui a abertura ontológica humana como medida normativa de toda relação ao ser¹⁷. É precisamente esse deslocamento que prepara a passagem ao conceito de zoosfera.

Confesso assim a antiga obsessão de um bestiário pessoal e um pouco paradisíaco [...] projeto louco de constituir tudo o que se pensa ou escreve em zoosfera, o sonho de uma hospitalidade absoluta ou de uma apropriação infinita, Como acolher ou liberar tantos ANIMOTS em mim? Em mim, para mim, como eu? Isto teria dado ao mesmo tempo mais e menos que um bestiário. Seria preciso sobretudo evitar a fábula. A fabulação, conhecemos sua história, permanece um amansamento antropomórfico, um assujeitamento moralizador, uma domesticação. Sempre um discurso do homem; sobre o homem; efetivamente sobre a animalidade do homem, mas para o homem, e no homem (Derrida, 2002:69-70).

O *animot* não designa um animal no sentido biológico ou zoológico, mas uma figura espectral que perturba as fronteiras entre linguagem e corpo, sujeito e objeto, humano e não humano. Trata-se de uma forma de singularizar o espírito criador, ou como Derrida parece desenvolver aqui no campo do bestiário pessoal¹⁸, um conceito-limite que desestabiliza a própria ideia de espécie como categoria unívoca e naturalizada. O *animot* é o rastro do animal na linguagem, a marca de uma alteridade irreduzível que insiste dentro do próprio humano, desafiando a fantasia de autoidentidade transparente. Torna-se, assim, possível pensar a animalidade não mais a partir da lógica da carência, mas como portadora de uma alteridade irreduzível, de uma riqueza que escapa aos critérios heideggerianos não só de mundo, mas também linguagem e compreensão.

Segundo Derrida (2002:89), o animal é frequentemente definido pela metafísica ocidental por uma série de ausências ou privações que circundam e permitem a autodefinição positiva do humano: supostamente falta-lhe linguagem (no sentido logocêntrico), falta-lhe consciência de si, falta-lhe a morte *como tal*, falta-lhe o mundo (*Welt*), tendo apenas um ambiente (*Umwelt*). O humano, portanto, constitui-se como presença plena de si (o *cogito*, o sujeito soberano) a partir da diferença e do exorcismo espectral do animal¹⁹. O animal é o traço ausente que garante a inteligibilidade e a consistência do projeto domesticador do humanismo. A assombrologia aplicada à

¹⁷ Nesse movimento, a privação deixa de operar como fundamento implícito da exclusão ontológica e passa a funcionar como índice de uma potência outra, resistente à captura pela lógica da hierarquização do ser.

¹⁸ O bestiário pessoal evocado não designa um simples inventário simbólico de figuras animais, mas antes um campo de proliferação espectral no qual os *animots* – termo que condensa *animaux* e *mots* – circulam como marcas instáveis, irreduzíveis à unidade conceitual do animal. Assim como *Geschlecht* carrega simultaneamente sexo, genealogia, linhagem, marca e golpe (*Schlag*), o *animot* não é um referente estável, mas uma inscrição diferencial, uma batida que deixa rastro e resiste à captura taxonômica. Não há, portanto, um animal enquanto essência, mas uma multiplicidade disseminada de traços, nomes, vozes e corpos que habitam o “em mim” derridiano como registro do vivo e inquieto.

¹⁹ É possível depreender que o animal é o espectro que nunca deixou de insistir, perturbando as fronteiras estáveis. O trabalho de luto ativo, nesse contexto, não seria chorar um animal perdido, mas engajar-se criticamente com o futuro perdido de uma relação não-violenta e não-hierárquica com a alteridade animal – um futuro soterrado pela metafísica antropocêntrica e acelerado pela lógica capitalista, que reduz o animal a mero recurso presente (gado, biomassa, *pet*, experimento).

animalidade desmonta essa oposição ao revelar que tal positividade pura é uma tentativa de escapar à fábulação²⁰, isto é, ao gesto antropomórfico que, historicamente, representou a animalidade, reduzindo-a a um discurso sobre o humano, talvez o primeiro espectro do humano.

Longe de constituir uma positividade que teria sido posteriormente anulada pela neutralidade assexual do *Dasein**, a própria binaridade sexual seria responsável – ou melhor, pertenceria a uma determinação que seria ela mesma responsável – por essa negativização. Para uma formalização ou radicalização um tanto apressada do sentido/direção (*le sens*) desse movimento – precedendo uma reconstituição mais paciente – poderíamos propor o seguinte esquema: é a própria diferença sexual, enquanto binaridade, a pertença discriminante a um ou a outro sexo (*Geschlecht*), que destina ou determina uma negatividade da qual doravante é preciso dar conta¹ (Derrida. 1988:23, trad. livre).

Esse gesto – que pode ser identificado notadamente com a herança cristã que institui o homem como generalização do humano – não opera pela simples afirmação de uma positividade originária posteriormente neutralizada, mas pela instauração de uma negatividade constitutiva inscrita já na própria lógica da diferença. Tal como indica Heidegger (1999:113), a abstração do *Dasein* não se apresenta como um dado originário ou neutro, mas como um efeito produzido por operações de esquecimento que visam equivaler Homem e ser como dotados da mesma propriedade (Heidegger, 2021:15). Ademais, ao insistir que a diferença não é uma relação comparativa nem uma oposição entre termos, mas pertence ao próprio acontecimento de apropriação (*Ereignis*). Heidegger (2021:16-17) parece subtrair a diferença de qualquer topologia e imunizar-se contra hierarquizações do social.

É precisamente esse gesto que Derrida (1988:13) interroga ao insistir que tal neutralização pode operar como um silêncio discursivo, no qual a ética da diferença (*éthique de la différence*) de gênero²¹, longe de ser superada, é reinscrita como negatividade não tematizada. Ao referir-se a uma formalização “um tanto apressada” do *sens* desse movimento, Derrida (1988:12) indica o caráter deliberadamente provisório e estratégico do esquema que propõe: não se trata de estabilizar um modelo definitivo, mas de expor a lógica silenciosa pela qual a binarização sexual²² produz

²⁰ A fabulação, entendida como antropocentrismo, reduz a alteridade animal à figura do espelho do homem, reinscrevendo a animalidade como pedagogia da humanidade. Trata-se de um discurso no qual o animal aparece apenas como meio de reinscrição do humano em sua própria economia moral. A fábula, nesse sentido, apaga a marca singular do outro vivente, neutralizando sua força espectral em favor de uma narrativa pacificadora.

²¹ Neste caso, a binarização sexual – que destinam e determinam as pertencas a um ou outro *Geschlecht* – trata-se, assim, de um gesto que simultaneamente institui e legitima uma hierarquia, na medida em que naturaliza tal operação ao converter a diferença sexual em princípio organizador da exclusão, da subordinação e da valoração ontológica.

²² A diferença de gêneros, enquanto distribuição discriminante das pertencas a um ou outro *Geschlecht*, não se limita a nomear uma distinção empírica ou biológica a um ou outro sexo, mas opera como princípio formal de determinação ontológica, produzindo uma negativização que exige ser pensada como constitutiva.

exclusões e assimetrias precisamente sob o signo da neutralidade. O ponto decisivo é que, ao mostrar que a suposta neutralidade assexual do *Dasein* – longe de suspender ou ultrapassar uma diferença já tematizada na crítica da impessoalidade (*das Man*) (Heidegger, 1981:50) – Derrida (1988:13) volta-se para um silêncio persistente que encobre uma operação mais originária.

Nessa perspectiva, a animalidade, inclusive como marca de gênero²³, não é um resto ou um estágio inferior, mas uma potência ontológica aprisionada: uma alteridade constitutiva do humano, que foi sistematicamente negada, ou melhor, instrumentalizada. A moralização cristã, ao instituir o humano como imagem e semelhança de um Deus racional, relegou o animal à condição de recurso ou alegoria, destituído de linguagem e história, logo, espírito, para castrar todas as outras potenciais formas de vida. Esse apagamento fundacional ecoa na lógica capitalista, que reduz todas as existências – humanas e não humanas – a meros recursos produtivos e maquínicos, esvaziando-as de futurabilidade e desejo criador.

Geschlecht é a spectralidade do desejo, se diz *Geschlechtverkehr* para o sexo, o tráfico de *Geschlecht*, a transmissão de uma marca, *Geschlecht* tem na sua origem *Schlag*, a batida, a marca. Nos quatro textos com o nome *Geschlecht* de Jacques Derrida, a tradução é invocada – a tradução de uma marca, de uma lembrança, a tradução que fica encardida numa disseminação, seus fantasmas se propagam, se proliferam, se propelem uns aos outros. A cena da *Geschlecht*, ele escreve, é ao mesmo tempo sexual e genealógica [...] E há uma geração e um desejo nela: marcar uma diferença, um desejo de diferir – o amor que reúne o vivo e o morto é o do que se esparrama deixando genes, paisagens, umbigos. *Geschlecht* é uma espectrofilia; deixar um rastro em um corpo – o amante é o arconte. Sexo (*Geschlechtverbehr*) é um arquivo (Bensusan, 2025:69).

Ao recuperar a etimologia de *Geschlecht* a partir de *Schlag* – a batida, o golpe, a marca – o argumento de Bensusan desloca a compreensão do sexo para além de qualquer referência meramente biológica ou identitária, reinscrevendo-o como acontecimento de inscrição e transmissão. O sexo, pensado como *Geschlechtverkehr*, não se reduz a um encontro entre corpos presentes, mas designa um trânsito, um tráfico de marcas, no qual o desejo opera como força de propagação espectral, deixando rastros que sobrevivem ao instante do contato e se projetam no tempo da herança. Nesse sentido, a cena da *Geschlecht*, tal como Derrida a descreve, é simultaneamente sexual²⁴ e genealógica, pois toda marca desejante é já uma operação de filiação e de arquivo²⁵.

²³ Nessa operação, a diferença sexual, ao constituir-se como binaridade, instala a negatividade não como acidente, mas como condição de possibilidade do sentido, do pertencimento e da própria identidade, ao mesmo tempo em que se furta à tematização explícita.

²⁴ O amante, figurado como arconte, não é soberano do arquivo, mas seu guardião provisório, aquele que administra, sem dominar, a circulação das marcas. O sexo, enquanto *Geschlechtverkehr*, aparece como prática arquivística: um gesto que inscreve, conserva e transmite, ao mesmo tempo em que expõe o arquivo à contaminação e à tradução. Essa concepção permite deslocar a sexualidade do registro da

Ao caracterizar *Geschlecht* como uma forma de espectrofilia, o argumento de Bensusan (2025:70) explicita que o desejo não se orienta apenas ao corpo presente, mas ao arquivo que nele se deposita e que o excede. A melancolia contemporânea, nesse sentido, pode ser interpretada como o luto inconsciente por essa animalidade reprimida: uma perda não elaborada produtora de um desejo criador encerrado em ciclos hipersticionais: “quanto mais nós acreditamos, mais nós fazemos acontecer, e por isso, acreditamos ainda mais”²⁶ (Fisher, 2018:578, trad. livre), ficções que, ao circularem, criam as condições de sua própria realidade e escapam ao domínio do logos antropocêntrico. Sobre o tema, Galvão (2023:49) aponta que nessa medida hipersticional “a ideologia se apresenta em Fisher, ou seja, como uma narrativa que, de tanto ser repetida acaba ela própria se transformando em realidade, como profecia autorrealizável, diluindo as fronteiras entre a realidade e o imaginário”.

Reescrever o discurso após o desmonte das grandes narrativas não é tarefa fácil, mais do que uma necessidade, há aqui uma possibilidade de reencantamento por meio de uma dialética parologista (Lyotard, 2021:155), dada a heterogeneidade dos jogos de linguagem e o estado generalizado de dissenso, a renovação da promessa na liberdade deixa de ter como fim a busca pela ideia pura e objetiva e passa a perscrutar a abertura dos bancos de dados instituidores de sentido. Esse espírito não é mais aquele da razão autotransparente hegeliana, mas um devir-libidinal, um bestiário interior onde o humano se reconhece como composto de inclinações que o demarcam – as bestas que nos codificam (Lyotard, 1974:153).

Ao seu turno, a melancolia de esquerda em relação à animalidade seria essa recusa silenciosa a completar o luto pelo humano, não como condição inata, e sim, como forma de vida assumida. Contra a resignação à ordenação capitalista que busca apagar essa ausência-presença do humano como sujeito coletivo e homogêneo, o espaço liminar em que se encontra o sentido universal de homem do humanismo latino, explicita a ambiguidade na *Benommenheit*: veja-se aí, dada a impossibilidade do rugido possuir uma comunicação propositiva, o potencial de resistência parece residir em manter-se aberto à assombração, em deixar que o olhar do animal, sua alteridade primária²⁷, continue a desestabilizar a autossuficiência do humano.

intimidade privada para o de uma economia ampliada da vida, na qual as temporalidades das palavras e dos corpos se entrecruzam.

²⁵ É nesse ponto que o amor, entendido como aquilo que reúne o vivo e o morto, se apresenta como força genealógica: amar é inscrever-se numa cadeia de transmissões que atravessa corpos, genes, paisagens e restos, produzindo uma continuidade espectral entre presença e ausência.

²⁶ No original: “[...] the more we believe it, the more we can make it happen, the more we make it happen, the more we believe it”.

²⁷ Portanto, a assombrologia da animalidade opera uma dupla desconstrução: i) mostra que o humano é espectralizado pelo animal, leia-se, o selvagem; e ii) propõe um luto ativo que, ao se recusar a esquecer essa espectralidade constitutiva. Contra o cerco da racionalidade capitalista que só vê presenças manipuláveis, esse engajamento com o espectro-animal preserva a possibilidade de um futuro alternativo – um futuro que nunca chegou a ser, mas que, como fantasma, exige justiça para uma alteridade que nunca foi simplesmente presente, mas sempre já estava lá, permitindo e perturbando, desde o início, a ficção da auto-presença humana.

Considerações finais

À guisa de conclusão, é possível afirmar que a investigação empreendida ao longo deste artigo aponta para uma reconfiguração radical da noção de Espírito, a partir da articulação entre a espectralidade derridiana e as assombrações pós-coloniais. Se, por um lado, a tradição hegeliana concebeu o Espírito como processo de autorreconhecimento na história, por outro, a desconstrução demonstrou que esse movimento está irremediavelmente atravessado por um resto – o espectro – que resiste a toda síntese absoluta. Nesse contexto, a animalidade emerge não como figura secundária ou residual, mas como superação do espectro: origem esquecida e domesticada, cuja repressão funda a própria autoimagem do humano ocidental.

A metafísica humanista, operou uma cisão ontológica que reduziu o animal à condição de recurso, alegoria ou espelho do humano – nunca sujeito de linguagem ou cultura. Essa operação, longe de ser um acidente histórico, constitui o gesto primordial de domesticação que o capitalismo contemporâneo radicaliza, transformando todas as formas de vida em recursos produtivos, esvaziadas de singularidade. A melancolia fisheriana pode, assim, ser relida como o luto inconsciente por essa animalidade reprimida – um luto que, por não ser nomeado, se transforma em afeto paralisante, em cerco existencial (*Benommenheit*). No entanto, é precisamente nesse ponto que a noção derridiana de *animot* – nem palavra, nem animal, mas um híbrido que desestabiliza ambas as categorias – oferece uma via de reconciliação com o Espírito.

Se o Espírito hegeliano aspirava à transparência de si, o Espírito esgarçado pela desconstrução é aquele que se reconhece constituído por uma zoosfera: uma ferida que rompe a ilusão da identidade autossuficiente. O *animot*, nesse sentido, não é um conceito, mas uma prática de hospitalidade radical – um deixar-falar, em nós, daquilo que foi silenciado. A reconciliação com o Espírito, portanto, não passa por uma nova síntese dialética, mas por um gesto de acolhimento do espectro animal que nos constitui. Esse gesto é, ao mesmo tempo, apoiado em uma *éthique de la différence*, pois exige a interrupção da lógica da domesticação – seja ela colonial, capitalista ou antropocêntrica – e é psico-político, na medida em que reabre a imaginação a partir do inacabado e do não totalizável.

A análise espectral, nessa chave, não é apenas o reconhecimento dos excluídos da história, mas também a abertura a um devir-animal do pensamento – um reencantamento do mundo pela via do resto. Superar a domesticação capitalista exige, assim, um primeiro passo que é, antes de tudo, ontológico: reconhecer que o Espírito não é apenas humano, mas é também animal; que a liberdade não é apenas conquista da razão, mas é, antes, hospitalidade para com o que escapa. Só quando formos capazes de ouvir os *animots* que nos assombram – os futuros cancelados, as vidas não vividas, os corpos violentados – estaremos, talvez, prontos para refazer o Espírito

como território de coexistência e não mais de dominação. A tarefa, como sugere Derrida, não é falar sobre o animal, mas deixar que ele fale em nós como promessa de um comum por vir: espectral na aparição, insistente na exigência.

Referências

- BENSUSAN, Shajara N. (2025). *Spectrofilia*. Florianópolis, Cultura e Barbárie.
- BUCK-MORSS, Susan. (2017). *Hegel e o Haiti*. São Paulo, n-1 edições.
- BROWN, Wendy. (1999). "Resisting left melancholy". *Boundary 2*, Durham, v. 26, n. 3, pp. 19-27. [Consult. 19-01-2026]. Disponível em www.jstor.org/stable/303736
- DERRIDA, Jacques. (1994). *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- DERRIDA, Jacques. (1988). *Geschlecht (Heidegger)*. Wien, Passagen Verlag; Böhlau.
- DERRIDA, Jacques. (1990). *Glas*. Lincoln, Nebraska Paperback.
- DERRIDA, Jacques. (2021). *Gramatologia*. São Paulo, Perspectiva.
- DERRIDA, Jacques. (2002). *O animal que logo sou*. São Paulo, Unesp.
- FISHER, Mark. (2022). *Fantasma da minha vida: escritos sobre depressão, assombrologia e futuros perdidos*. São Paulo, Autonomia Literária.
- FISHER, Mark. (2018). *K-Punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher*. London, Repeater.
- FISHER, Mark. (2020). *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo, Autonomia Literária.
- GALVÃO, Antonio. (2023). *Do realismo capitalista ao comunismo ácido: política, subjetividade e crítica social em Mark Fisher*. São Paulo, Autonomia Literária.
- GILROY, Paul. (2004). *Postcolonial melancholia*. New York, Columbia University Press.
- HEGEL, Georg W. F. (2014). *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco.
- HEGEL, Georg W. F. (2008). *Filosofia da história*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- HEIDEGGER, Martin. (2021). *Identidade e diferença*. Petrópolis, Vozes.
- HEIDEGGER, Martin. (1999). *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- HEIDEGGER, Martin. (2011). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- HEIDEGGER, Martin. (1981). *Todos nós... ninguém: um enfoque fenomenológico do social*. São Paulo, Moraes.
- LYOTARD, Jean-François. (2021). *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- LYOTARD, Jean-François. (1974). *Économie libidinale*. Paris, Éditions de Minuit.
- MURARI, Victor T. (2025). "Colonialismo e realismo capitalista: uma crítica à omissão do legado colonial na análise do mal-estar neoliberal em Mark Fisher". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 40, e40026. [Consult. 19-01-2026]. Disponível em <https://doi.org/10.1590/40026/2025>
- PITTA, Maurício F. (2018). "Actitud y animalidad en Heidegger, Wittgenstein y Massumi". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, v. 5, n. 2, pp. 18-50. [Consult. 19-01-2026]. Disponível em <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/218>

Bráulio Marques Rodrigues



<https://orcid.org/0000-0001-6281-2205>



<https://lattes.cnpq.br/2098508773841398>

Doutor em Direito e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: brauliomr.av@gmail.com

Revisão técnico-gramatical

Airton Pott²⁸

Conflito de interesses

O autor Bráulio Marques Rodrigues declara não haver conflitos de interesses de natureza pessoal, comercial, política, acadêmica ou financeira relacionados à pesquisa, à análise dos dados e/ou à redação do manuscrito.

Financiamento

O presente estudo foi realizado sem financiamento externo.

Uso de IA

Não foram utilizadas ferramentas de inteligência artificial na redação do manuscrito, na análise dos dados ou na elaboração de figuras e tabelas.

Disponibilidade de dados

Todos os dados utilizados e analisados neste estudo estão apresentados no corpo do manuscrito (citações de fontes primárias e secundárias, argumentação teórica e referências bibliográficas). Não há conjuntos de dados adicionais.

Contribuições de autoria CRediT

Conceitualização (Conceptualization); Investigação (Investigation); Metodologia (Methodology); Análise formal (Formal analysis); Redação – rascunho original (Writing – original draft); Redação – revisão e edição (Writing – review & editing).

²⁸ E-mail: airton_pott@yahoo.com.br