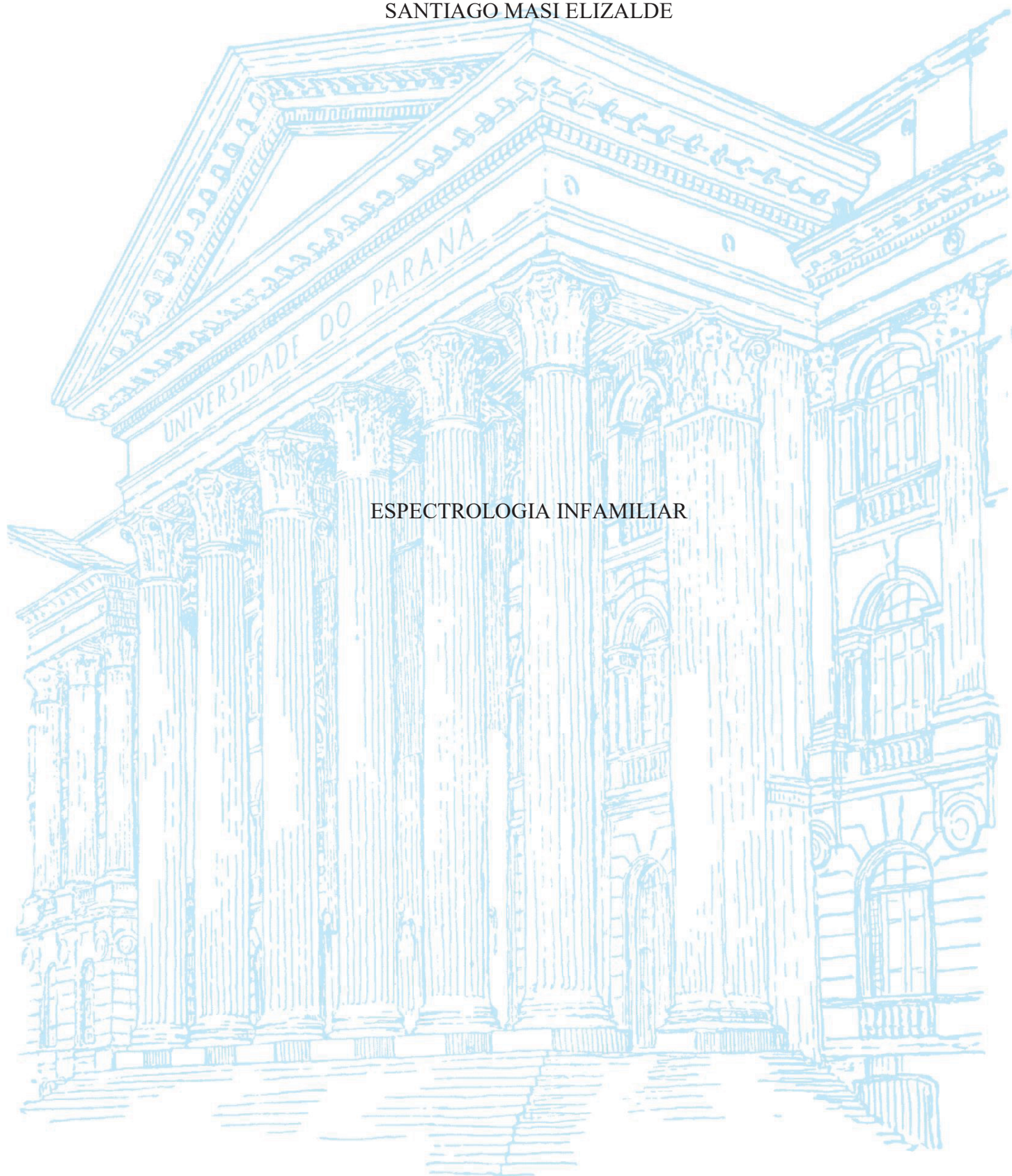


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SANTIAGO MASI ELIZALDE



ESPECTROLOGIA INFAMILIAR

CURITIBA

2023

SANTIAGO MASI ELIZALDE

ESPECTROLOGIA INFAMILIAR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, no Setor de Ciências Humanas, na Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Elizalde, Santiago Masi

Espectrologia infamiliar. / Santiago Masi Elizalde. – Curitiba,  
2023.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação) – Universidade Federal do Paraná, Setor  
de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim.

1. Freud, Sigmund, 1856-1939. 2. Lovecraft, H. P (Howard  
Phillips), 1890-1937. 3. Warburg, Aby, 1866-1929. 4. Psicanálise.  
I. Valentim, Marco Antonio, 1978. II. Universidade Federal do Paraná.  
Programa de Pós-Graduação Mestrado em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **SANTIAGO MASI ELIZALDE** intitulada: **Espectrologia infamiliar**, sob orientação do Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 09 de Fevereiro de 2023.

Assinatura Eletrônica

09/02/2023 17:36:14.0

MARCO ANTONIO VALENTIM

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

09/02/2023 18:12:12.0

CASSIANA LOPES STEPHAN

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

09/02/2023 18:06:00.0

FABIAN LUDUEÑA ROMANDINI

Avaliador Externo (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

---

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil  
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 255016

**Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 255016**

*Para João Vitor Araújo,  
O onironauta.*

## **Agradecimentos**

Ao Marco Antônio Valentim, por fazer do pensamento filosófico uma interação com os mundos dos quais fomos privados.

Ao Gabriel Domingues, por fazer da liberdade a chama inconsumível do desejo.

Ao Felipe Serafim Vieira, pois sob seu traço subsiste a crítica imanente da verdade.

Ao Felipe Ferreira, com quem rasgamos a uniformidade cosmológica através da melodia das inconsonantes esferas.

Ao Matheus Pedrini, cuja face devolve a arte da qual o gênio respira.

À Amanda Soczek, pela sutileza e por desviar o miasma varonil no qual afogamos.

Ao Cezar Prado, aos gestos e precisão com os quais apimenta nossos devaneios filosóficos.

Ao Enrico Martinho, por seu hipnótico fascinar-se incandescer a nossa ágora.

À minha família, minha mãe Bettina Osler, meu pai Ricardo Hirigoyen e meu irmão Tomas Hirigoyen, por termos nos unido e confrontado juntos os primeiros meses de pandemia.

Aos amigos e amores que nutriram a índole equívoca do meu trajeto filosófico.

Aos membros da banca, Fabian Ludueña Romandini e Cassiana Lopes Stephan, por terem aceitado intempestivamente o convite.

Ao CNPq, pelo auxílio concedido.

## RESUMO

Este escrito procura desdobrar a palavra-conceito “infamiliar (*Unheimliche*)” sobre as várias regiões (*tópos*) nas quais habita. Percorrendo uma análise mais próxima ao termo e à teoria psicanalítica que lhe rendeu pós-vida no início do século XX, a nossa dissertação visa então instrumentos por meio dos quais orientar-se nas regiões infamiliars que se desvelam a partir das problemáticas suscitadas pela análise do termo. Levamos a cabo, com o sentimento de infamiliaridade como bussola cosmológica, uma investigação acerca das críticas do esclarecimento desferidas contra a literatura gótica. Através de certos traços desenvolvidos pela espectrologia do filósofo Fabian Ludueña Romanidni, lado a lado com a cosmologia desenvolvida por H.P. Lovecraft, visamos desvelar certos *arcana imperii* por meio dos quais a política ocidental buscou apossar-se das forças que habitam o espaço onírico da infamiliaridade. Passamos então a uma análise da sobrevivência do sentimento de infamiliaridade nas manifestações do pensamento simbólico tal qual concebido por Aby Warburg. Concluindo com o pesadelo como forma ulterior do sentimento de infamiliaridade.

Palavras-Chave: Infamiliar, Sigmund Freud, Espectrologia, H.P. Lovecraft, AbyWarburg

## ABSTRACT

This essay seeks to unfold the concept-word uncanny (*Unheimliche*) throughout the different regions (*tópos*) in which it inhabits. Starting with an analysis of the term such as it has been brought about by the psychoanalytic theory, which enabled its survival at the beginning of the 20th century, the present text then aims to develop instruments that allow the orientation of our imagination in the uncanny regions that are unveiled throughout our analysis of the term. Using the sense of uncanniness as a cosmological compass, we investigate the critiques raised by the enlightenment against the Gothic literature. Through certain concepts developed in the spectrology of the philosopher Fabian Ludueña Romanidni, side by side with the cosmology developed by H.P. Lovecraft, we aim to unveil certain *arcana imperii* used by Western politics as a means of taking possession of the forces that inhabit the oneiric space of the uncanny. We then proceed to an analysis of the survival of the feeling of uncanniness in the symbolic thought conceived by Aby Warburg's research. We conclude our dissertation placing nightmares as the ulterior form of the feeling of uncanniness.

Keywords: Unheimliche, Sigmund Freud, Hauntology, H.P. Lovecraft, AbyWarburg

## Lista de Ilustrações

Figura 1 - Brain surgery - Starr, M. Allen, 1893 .....	13
Figura 2 - Nemesis (A Grande Fortuna) - Albrecht Dürer, circa 1501 - 1502 .....	38
Figura 3 - O Turco - Joseph Racknitz, 1789.....	46
Figura 4 - A Idade de Ouro - Luis Bruñuel, 1930 .....	51
Figura 5 - Vision Rouge - Leonor Fini, 1984.....	61
Figura 6 - O pesadelo - John Henry Fuseli, 1781 .....	123
Figura 7 - Deus como Geômetra - Anônimo, 1220-1230.....	127
Figura 8 - The Ancient of Days - William Blake, 1794 .....	128

## SUMÁRIO

<b>Introdução – Inquietantes Fronteiras</b> .....	12
I. O LUGAR DA PALAVRA.....	12
II. ORIGEM.....	16
<b>1. INFAMILIAR</b> .....	20
1.I ESTÉTICA E TRADUÇÃO .....	20
1.II <i>LOCUS SUSPECTUS</i> .....	22
1.III TOPOLOGIA .....	24
1.IV RASTRO ANÍMICO .....	28
1.V.A <i>WÖRTER UND SACHEN</i> .....	29
1.V.B <i>WÖRTERBUCH</i> .....	31
1.VI COMPONENTE SOBRENATURAL .....	34
1.VII CASTRAÇÃO .....	39
1.VIII <i>GESPENSTER-HOFFMAN</i> .....	42
1.XIX O XEQUE DO TURCO .....	45
<b>2. ORIENTAÇÃO</b> .....	50
2.I NAVEGANDO REGIÕES INÓSPITAS.....	51
2.II DOS ASTROS AO ESPAÇO, DO ESPAÇO AO PENSAMENTO .....	53
2.III PER MONSTRA AD ASTRA.....	58
2.IV INGLESES, DEMASIADO INGLESES .....	61
<b>3. O RASTRO</b> .....	68
3.I O GÓTICO .....	68
3.II <i>IN PRINCIPIUM ERANT FABULAE</i> .....	70
3.III A EMERGÊNCIA DO NOVO .....	75
3.IV <i>APOCALYPSIS</i> .....	77
<b>4. ESPECTROLOGIA INFAMILIAR</b> .....	81
4.I NÚMERO PLATÔNICO .....	83
4.II LITURGIA DO OUTSIDE .....	87
4.III <i>TIME IS OUT-OF-JOINT</i> .....	90
4. IV NEOCHINA .....	101
4.V TEMPORALIDADES TRANSFINITAS.....	104
<b>5. O URRO POÉTICO</b> .....	107
5.I A SOBREVIVÊNCIA DO DEMONÍACO .....	107
5.II <i>DESCENSUS AD INFEROS</i> .....	110
5.III <i>Città Dolente</i> .....	115

<b>Conclusão - A ignorância do perigo</b> .....	120
I. NOSSAS NOITES, SINISTRA AVENTURA .....	121
II. DA FORJA ÀS ESTRELAS .....	124
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	131

## Introdução – Inquietantes Fronteiras

### I. O LUGAR DA PALAVRA

O pensar sobre a palavra é navalha cavada no discurso, pensar a palavra é perfurar a forma lexical e adentrar o campo sonoro da voz, da morte no sentido proferido. Antes de vasculhar a errante encruzilhada escondida atrás do véu da infamiliaridade (*Unheimlichkeit*), precisamos de um instrumento, uma ferramenta, algum aliado, para auxiliar-nos na investigação dessa palavra. Optamos por abordar uma palavra-conceito pois assim o campo de pesquisa não se restringe ao ensaio freudiano acerca do termo, mas, antes, nos permite partir de uma sondagem das ocorrências, traduções e significados do infamiliar, para, uma vez elaborada a cartografia dessa região ominosa, desenvolver a relação do sentimento de infamiliaridade com certos arcanos políticos do ocidente. Essa estratégia, no entanto, não deixa de implicar o estudo da psicanálise, sem o qual não teríamos conhecido esse vocábulo. Vamos, portanto, começar o percurso da nossa investigação na teoria psicanalítica freudiana, desdobrando suas fronteiras até nossa *stultifera navis* estar tripulada por imagens com as quais adentrar a mirífica noite dos sonhos.

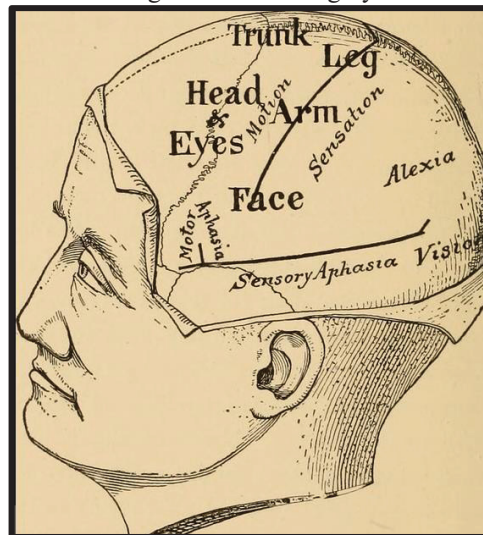
Visando investigar a malha costurada na palavra, a questão que envolve a linguagem e da escrita acaba pintando a paisagem sobre a qual traçamos nosso itinerário. Veremos como o conceito de infamiliar se dobra sobre a própria noção de linguagem, apontando para um tipo de manifestação que não pode ser reduzido à lógica precisa da escrita racionalizada, mas antes realça o fundo instável sobre o qual se constrói este instrumento de orientação que é a palavra. Isto em mente, previamente à entrada propriamente dita da análise do termo “*Unheimliche*”, vamos estabelecer certos contornos que assolam tanto a psicanálise quanto a filosofia, a partir dos quais desenvolveremos nossa investigação.

Na tentativa de encontrar as primeiras coordenadas do território da infamiliaridade devemos deslocar nosso escopo para um dos momentos originários da psicanálise enquanto tal, trata-se do primeiro livro escrito e publicado por Sigmund Freud, a sua monografia *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*, de 1891. Na obra encontramos a construção de um *aparelho de linguagem* - estruturado por meio de uma crítica que tem como alvo principal a teoria das afasias de Carl Wernicke. O confronto com as abordagens da localização neural das afasias, estas perturbações que incidem sobre a capacidade de compreender e falar uma língua, particularmente das afasias provocadas pela destruição das vias de condução,

desenham uma das faces do fundo epistêmico sobre o qual a psicanálise, uma das regiões privilegiadas pela presente pesquisa, marcará ruptura.

O aparelho de linguagem teorizado por Freud parte de dois componentes estabelecidos por Wernicke, as imagens da recordação (*Erinnerungsbilder*) dos sons da linguagem (*Sprache*) e as representações dos movimentos da linguagem (*Sprachbewegungsvorstellungen*). As primeiras estariam localizadas nas células cerebrais do centro sensório, na área de Wernicke, responsável pela *compreensão* do som das palavras, alcançado a partir da associação do som da palavra com o momento da apreensão do seu sentido. As segundas, por sua vez, estariam localizadas no centro motor, na área de Broca, responsável pela capacidade de articular os músculos necessários para a emissão do som específico de uma palavra, daí o movimento da linguagem por meio do qual o som é produzido (Freud, 2016, p. 20). A questão das afasias, abordada neurologicamente, localizava em regiões cerebrais o problema da *recordação* (*Erinnerung*) das palavras: a memória auditiva vinculada a uma *imagem de som* e a memória da articulação verbal como dependente de uma *imagem do movimento da linguagem*.

Figura 1: Brain surgery



Fonte: Starr, M. Allen, 1893 (Creative Commons)

Freud descreve três casos de afasia na sua monografia: (I) a afasia motora, que ocorre pela destruição do centro motor e produz a impossibilidade de inervar os núcleos nervosos motores do cérebro para a produção dos sons da linguagem, (II) a afasia sensória, que adviria da destruição do centro sensório e da perda das imagens dos sons e a decorrente incapacidade de entendimento da linguagem, e (III) a parafasia, provocada pela destruição da *via de associação* entre o centro motor e o centro sensório, onde mesmo preservadas a compreensão

e a articulação das palavras, ocorre a troca e a insegurança no seu emprego (Freud, 2016, p. 20-22).

Nesse terceiro caso, estabelece-se, devido ao lugar de mediação entre o centro sensorio e o centro motor, uma via de associação entre as *imagens da recordação dos sons da linguagem* e as *representações dos movimentos da linguagem*. Estudando a complexidade deste sintoma, Freud pôde afirmar que “a parafasia observada em pessoas enfermas em nada se diferencia daquela confusão de palavras, nem da sua mutilação, que a pessoa saudável pode observar em si mesma” (Freud, 2016, p. 31). Esta aproximação com os atos falhos da linguagem, com esta confusão de palavras, se dá devido à consideração por parte do psicanalista da parafasia como “um sintoma puramente funcional, um indício da capacidade de desempenho menos acurada do aparelho associativo da linguagem” (Freud, 2016, p. 31). Aparelho não somente de linguagem, portanto, mas também *associativo*. Atentando-se aos aspectos funcional e associativo do sintoma da parafasia, Freud se contrapõe às concepções localizacionistas da linguagem:

Rejeitamos, pois, a suposição de que o aparelho de linguagem seja constituído de centros distintos, separados por territórios corticais sem função e, além disso, que as representações (*imagens de lembrança*) que servem à linguagem ficam armazenadas em determinadas áreas do córtex, denominadas de centros, enquanto a *associação* dessas representações é feita exclusivamente por fibras de substância branca subcorticais. Então, resta-nos agora expor a ideia de que o território da linguagem no córtex é um *distrito contínuo*, dentro do qual as associações e transferências, nas quais se baseiam as funções da linguagem, ocorrem em uma complexidade cujos detalhes exatos escapam à compreensão. (Freud, 2016, p. 86, grifos nossos)

Frente à conjuntura que se apoiava em centros distintos e no armazenamento da linguagem em determinadas áreas, engendra-se uma contraposição à relação de causalidade entre “a cadeia dos processos fisiológicos no sistema nervoso” e os “processos psíquicos” (Freud, 2016, p. 78). Freud, apoiando-se nos estudos do neurologista inglês Hughlings Jackson (Freud, 2016, p. 85), distancia-se da teoria localizacionista por meio de uma inclinação ao funcionalismo do aparelho de linguagem, a um desprendimento do psíquico, que assume o papel de “um processo paralelo ao fisiológico (‘um concomitante dependente’)” (Freud, 2016, p. 78). Surge, então, a seguinte questão: se certas formações psicopatológicas não tem uma causalidade propriamente fisiológica, como adentrar na sua natureza?

Uma pista pode ser encontrada no escrito *O interesse da psicanálise*, de 1913. Nesse, Freud descreve como o trabalho de interpretação dos sonhos passou a ocupar na psicanálise o local de “protótipo normal de todas as formações *psicopatológicas*”, desta maneira, “quem compreende o sonho, pode igualmente penetrar o mecanismo das neuroses e psicoses” (Freud,

2012, p. 338). Tal deslocamento em direção aos sonhos só pode ser compreendido se levarmos em conta como os fenômenos patológicos, os ataques histéricos, as neuroses obsessivas e as psicoses, tiveram seu ponto de origem realocado pela psicanálise, substituindo o ponto de partida somático das psicopatologias pelo ponto de partida anímico, psíquico. Através desta substituição delinea-se um traço de continuidade que nos leva dos problemas suscitados pelas afasias, onde a construção de um *aparelho da linguagem* já se encontrava estreitamente vinculada à distinção entre o psíquico e o somático, até a construção de um *aparelho psíquico*, tal como viria a ser descrito no capítulo VII da obra *A interpretação dos sonhos*, onde Freud reitera que “evitemos ceder à tentação de determinar anatomicamente a localidade psíquica”, buscando “permanecer no terreno da psicologia” (Freud, 2019b, p. 586).

Quando da publicação da obra *A interpretação dos sonhos*, já estão lançadas, circunscritas pelo problema da linguagem, as bases para um novo *estilo de conhecimento*, como menciona o filósofo francês Georges Didi-Huberman na sua obra *A imagem sobrevivente*, aproximando o pensamento de Freud ao do historiador da arte Aby Warburg, um novo estilo que demanda “uma nova prática da interpretação” levando em conta “a intricação das imagens, a sobredeterminação dos significantes, a disseminação dos sonhos e a associação das ideias” (Didi-Huberman, 2013, p. 299). Associações que não respondem às determinações causais fisiológicas, mas sim às imagens mnemônicas (sejam elas sonoras ou visuais).

Voltando-se ao caráter anímico das psicopatologias a origem da psicanálise coincide com a abertura de um rasgo nas representações da episteme psiquiátrica do ocidente, que não somente demonstra a perfurabilidade dos modelos neurais de ordem fisiológica localizacionista, como também aponta para a importância do universo onírico no que diz respeito à realidade da experiência humana. A atenção psicanalítica à disseminação dos sonhos demanda que rearticulemos nossa primeira questão, pois se o espaço onírico aparece como território privilegiado para o desenvolvimento de formações psicopatológicas, a questão acerca da interpretação dos sonhos torna-se incontornável para compreender porque a investigação acerca do infamiliar encontrara um novo lar nas teorias psicanalíticas de Ernst Jentsch e Freud no início do século XX. A psicanálise se forma a partir de uma escavação das profundezas de onde extrai um outro tipo de linguagem, cujo teor onírico permite iniciar a cartografia desta região simbólica onde os conceitos são ambivalentes (ambilância que também marca a palavra “*Heimliche*” da qual “*Unheimliche*” deriva):

(...) na linguagem do sonho os conceitos ainda são ambivalentes, reúnem em si sentidos contrários, tal como sucedeu nas mais antigas raízes das línguas históricas, conforme a suposição dos estudiosos da linguagem. Outra característica notável da linguagem onírica é a frequente utilização de símbolos, que permitem, em alguma medida, a tradução do conteúdo onírico de maneira independente das associações individuais. A natureza desses símbolos não foi ainda compreendida claramente pela pesquisa; eles constituem comparações e substituições baseadas em semelhanças às vezes evidentes; outras vezes, porém, são símbolos em que o presumível tertium comparationes (sic) perdeu-se para nosso conhecimento consciente. (Freud, 2012, p. 343-344)

Frente ao uso de *símbolos* como característica da linguagem onírica, Freud aponta para a semelhança entre os estudos “das mais antigas fases da evolução da linguagem” e o estudo da interpretação de sonhos (Freud, 2012, p. 344). Por que pensar a linguagem como uma evolução? Veremos a maneira pela qual o fundo etimológico do termo “*unheimlich*” aponta para o campo de ambiguidade onde a linearidade histórica entra em turbulência, revelando como a própria projeção de uma linearidade temporal constitui uma das maneiras através das quais o esclarecimento ocidental buscou reduzir as formas de sociabilidade de tudo aquilo que dele se diferenciava a um momento do seu passado, tomando inúmeros mundos frente aos quais o esclarecimento fazia fronteira como uma ameaça cujo único meio de interação deveria ser visar a sua destruição. Mas o que havia sido soterrado sob a rubrica das “mais antigas fases da evolução da linguagem”? O que havia sido submerso, e esperava aguardando voltar à superfície?

## II. ORIGEM

A questão da origem da linguagem foi reposicionada, deslocada, quando a modernidade continental se dobrou sobre o seu passado remoto, questionando-se acerca do lugar da sua *cultura* e da sua *civilização* em relação ao passado. Entre os tratados legados pelo século das luzes, o *Ensaio sobre a origem das línguas* de Jean-Jacques Rousseau marca um momento de ruptura com as concepções que Bento Prado Júnior posicionou sob o nome de *linguagem clássica*, assentadas nas regras gramaticais de Port Royal. Em resposta a uma linguagem que refletiria a ordem do pensamento, Rousseau vincula a linguagem às paixões, de modo que o desenvolvimento da precisão da racionalidade não aparece enquanto intrínseco à linguagem. Antes, a racionalidade incide e se prolifera sobre a linguagem por meio de um processo advindo da escrita, ou se preferirmos, da escritura<sup>1</sup>. Tomando a persuasão como

---

<sup>1</sup> As palavras de Jacques Derrida acerca da escritura, sua relação com a psicanálise e com a linguística, mas também com o *Ensaio acerca da origem das línguas* de Rousseau, embora tenham influenciado a presente pesquisa, não chegam a ocupar um lugar central, senão enquanto fragmentos presentes nos textos dos seus interlocutores. Lembramos aqui, contudo, da crítica desferida por Derrida contra a divisão da escritura feita por

característica da língua, em oposição à adequação a regras gramaticais *a priori*, o ensaio de Rousseau acerca da origem das línguas “faz tremer os princípios da linguística clássica em todos os níveis” (Prado Junior, 2008, p. 176).

Encontramos no ensaio do filósofo francês o problema dos tipos de linguagens e disto que será tomado como seu processo de esclarecimento, de racionalização das línguas. Já foi notado como os problemas da linguagem na época moderna buscaram afirmar-se numa realidade linguística que se diferencia das línguas antigas, tomadas a partir de então como primitivas<sup>2</sup>. Assim, Rousseau irá apontar uma mudança de caráter, uma mudança de tendência, um processo de *substituição dos sentimentos pelas ideias* que diferenciaria os modelos antigos dos modelos esclarecidos. Partindo de uma linguagem gestual em que “o sinal diz tudo antes que se fale” (Rousseau, 1997, p. 261) chega-se à língua esclarecida, maculada pela escrita:

A escrita, que parece deve fixar a língua, é justamente o que a altera; não lhe muda as palavras, mas o gênio; substitui a expressão pela exatidão. Quando se fala transmitem-se os sentimentos, e quando se escreve, as ideias. (ROUSSEAU, 1997, p.277)

Rousseau apresenta três momentos do desenvolvimento da escrita, três etapas do processo de substituição da *expressão* pela *exatidão* na linguagem: 1) a escrita dos selvagens, que pintava, representava, os objetos mesmos; 2) a escrita dos bárbaros, que passaria a representar não os objetos, mas as palavras e as proposições; 3) finalmente, a escrita dos civilizados, que opera uma decomposição da voz falada num certo número de partes elementares. Estranha antecipação daquilo que Freud escreve na sua monografia de 1891: “O som é algo inteiro, cuja divisão em sons de letras só ocorre posteriormente na vida, a serviço do trato com a linguagem escrita” (Freud, 2016, p.60).

---

Saussure, que restringe a escritura somente à representação de palavras ou fonemas: “Se pensamos na fragilidade agora reconhecida das noções de pictograma, de ideograma etc., na incerteza das fronteiras entre as escrituras ditas pictográficas, ideográficas, fonéticas, medimos não só a imprudência da limitação saussuriana mas também a necessidade para a linguística geral, de abandonar toda uma família de conceitos herdados da metafísica - frequentemente por intermédio de uma psicologia - e que se agrupam ao redor do conceito de arbitrário” (Derrida, 2017, p. 40).

<sup>2</sup> James Turner, na sua obra *Philology: the forgotten origins of modern humanities*, afirma: “Na Disputa (*Quarrel*) dos Antigos e os Modernos, os Modernos consideravam gregos e romanos como retrógrados (*as backward*) comparados com os europeus modernos. Nos embates franceses da *querelle* — conhecidos aos leitores britânicos educados — Homero, o mais antigo dos poetas, aparecia como propriamente primitivo (*downright primitive*). Isto não o condenava automaticamente. Poderia sugerir um vigor primordial, uma força rústica, na linguagem, na figuração e na imaginação. Mas 'primitivo', de qualquer modo, implicava estranheza para os olhos modernos” (Turner, 2014, p. 71, tradução nossa). Podemos lembrar aqui da convicção por parte de Rousseau, também mencionada por Turner (Ibid, p. 72), de que Homero não teria escrito os seus poemas, o que acabaria posicionando-o entre as primeiras etapas do desenvolvimento da linguagem (Rousseau, 1997, p. 279).

Rousseau destaca como exemplo da escrita dos selvagens a pictografia dos hieróglifos egípcios, da escrita dos bárbaros os logogramas chineses e da escrita dos civilizados o alfabeto grego, importado, não sem modificações, dos fenícios. Na medida em que pensava uma autonomia por parte da história da escrita em relação à história da fala, Rousseau mobiliza esta incorporação do alfabeto fenício por parte dos gregos como exemplo do processo de esclarecimento, de racionalização, intrínseco à escrita. Devemos lembrar, ainda, que em relação à língua grega não somente o alfabeto consonantal fenício viria de uma outra história, de uma história estranha à helênica, como, também, uma vez incorporado, ele sofreria “aperfeiçoamentos” por parte dos gregos na medida em que seriam incluídas as vogais, permitindo assim uma representação mais precisa das palavras faladas. Conseqüentemente, a escrita seria, em oposição à fala, uma extensão da sinalização gestual, extensão *inscrita, grafada*. Este processo de desenvolvimento de uma etapa da escrita para outra implicaria para Rousseau numa mudança de caráter da linguagem:

Na medida em que as necessidades crescem, os negócios se complicam, as luzes se expandem, a linguagem muda de caráter. Torna-se mais justa e menos apaixonada, substitui os sentimentos pelas ideias, não fala mais ao coração, senão à razão. (ROUSSEAU, 1997, p.273)

A razão, o comércio, a escrita, a civilização, o policiamento, em suma, os alicerces do mundo moderno, trarão consigo a mortificação da língua. Lamentará Rousseau: “não é possível que uma língua escrita guarde por muito tempo a vivacidade daquela que só é falada”. Isto porque a escrita, para Rousseau, encontrar-se-ia vinculada à ordem da *necessidade*, aquela que, advinda da fome e da sede, dita os primeiros gestos. Já as *paixões*, por sua vez, o amor e o ódio, a piedade e a cólera, arrancariam nos primeiros humanos as vozes (ROUSSEAU, 1997, p.265). No princípio, dirá o filósofo francês, “só se falou pela poesia, só muito tempo depois é que se tratou de raciocinar” (ROUSSEAU, 1997, p.267).

Essa remissão a tempos mais antigos, mais poéticos, retorna na psicanálise por meio de dois crivos. No primeiro estabelece-se uma correlação entre os povos arcaicos e os povos afastados das sociedades modernas, industriais, sob o nome de “povos primitivos”. No segundo traça-se uma associação destes povos com o pensamento anímico, de modo que Freud, na obra *Totem e Tabu*, arrisca “uma comparação entre as etapas de desenvolvimento da concepção humana do universo e os estágios de desenvolvimento libidinal do indivíduo” (FREUD, 2013, p.90). Para além dos preconceitos que reduzem a complexidade destes outros

povos, o que gostaríamos de ressaltar nesse momento da dissertação, é a maneira com a qual os primitivos, as crianças e o artista são cartografados pela psicanálise freudiana. A poesia da qual fala Rousseau tem algo de primeiro em relação ao raciocínio, movimento que será reiterado por Freud ao afirmar que “o poeta faz algo semelhante à criança que brinca; ele cria um mundo de fantasia que leva a sério”. Há conseqüentemente uma “afinidade entre a brincadeira infantil e a criação poética” (FREUD, 2017a, p.54), afinidade esta que faz com que as regiões do mundo das crianças, dos artistas e dos selvagens adentrem no território do pensamento esclarecido, aos olhos da psicanálise primeira, como participando de um único bloco.

Se na visão do filósofo francês o processo de desenvolvimento da precisão, da clareza, da racionalidade, em suma, da verdade<sup>3</sup>, encontra sua evidência no desenvolvimento das línguas ao longo do processo civilizatório, na psicanálise tal processo tem seu correlato nos estágios do desenvolvimento libidinal do indivíduo. A civilização, por meio do seu construto escritural, vai soterrando a linguagem entusiasmada, inspirada, *patética*: “nossas línguas, em vez de possuírem inflexões convenientes aos inspirados, só tem gritos para os possuídos pelo diabo” (ROUSSEAU, 1997, p.302).

E não será esta linguagem inspirada, agora demoníaca, aquela sobre a qual Freud irá debruçar-se como meio de tratamento anímico? Não buscava a psicanálise, desde os seus primórdios no estudo sobre a concepção das afasias, os lapsos que se insinuam por entre as organizações racionais do discurso esclarecido, visando nos mundos das crianças, das artes e dos povos não ocidentais essa mesma distinção estabelecida por Rousseau entre a necessidade e as paixões, correlato da distinção entre o mundo tal qual regido pelo princípio de realidade e as fantasias que povoam a realidade psíquica? É na busca por esta escrita diabólica, por um tipo de disposição das palavras – onde estão as outras escritas? – onde é quebrada a realidade policiada da escrita esclarecida, onde o pensamento não se reduz a uma localização fisiologista unívoca, que despontamos, enfim, nossa investigação acerca do ensaio *Das Unheimliche*.

---

<sup>3</sup> Rousseau descreve como “a palavra figurada nasce, antes da própria”, visto que “quando a paixão nos fascina os olhos a primeira ideia que nos oferece não é a verdade”, afirmando, assim, que a questão acerca da verdade só viria com o desenvolvimento da língua: “Apresentando-se, em primeiro lugar, a imagem ilusória oferecida pela paixão, a linguagem que lhe corresponderia foi também a primeira inventada; depois tornou-se metafórica quando o espírito esclarecido, reconhecendo seu próprio erro, só empregou as expressões para as próprias paixões que as produziram” (ROUSSEAU, 1997, p.267-268).

## 1. INFAMILIAR

(...) *entre uma saúde e uma baforada de fumaça, quando as cabeças queimam e os cotovelos se estendem na toalha molhada de vinho, como os braços do carnicheiro no cepo gotejaste, o que nos cabe é uma história sanguinolenta, um daqueles contos fantásticos — como Hoffmann os delirava ao clarão dourado do Johannisberg!*

Noite na Taverna, Álvares de Azevedo

### 1.1 ESTÉTICA E TRADUÇÃO

O ensaio freudiano *Das Unheimliche* inicia sua investigação desferindo uma crítica ao estudo estético que se atinha à doutrina do belo, contrapondo a este tipo de abordagem a figura do analista. Este, diferente da linhagem recatada que buscava conter o avanço do abismo, aborda a estética como “doutrina das qualidades do nosso sentir”. Assim, por meio da figura do analista, já um duplo do autor, Freud toma uma posição que questiona a redução do estudo estético aos sentimentos positivos, isto é, de sentimentos como o belo, o grandioso e o atraente, trazendo ao tabuleiro os sentimentos que por contraste assumem um caráter negativo, entre os quais Freud destaca os sentimentos contraditórios, repugnantes e penosos (Freud, 2019a, p. 31).

Sustentando essa atenção aos sentimentos que povoam o limiar da tradição estética, o psicanalista se inclina para fora, aproximando-se do vocábulo que nomeia o ensaio e cuja complexidade ele investiga na primeira parte do escrito: *Unheimliche*. Se levarmos em conta que o ensaio se baseia na análise da complexidade, em grande parte etimológica, do termo em questão, já podemos pressupor a dificuldade inerente à tentativa de traduzi-lo. Os arranjos de letras por meio dos quais podemos hospedar em nossa língua esta palavra estrangeira sinalizam, inevitavelmente, a existência de múltiplas interpretações possíveis do termo. Já traduzido ao português por inquietante, sinistro, esquisito, medonho, ominoso, e mais recentemente por incômodo e pelo neologismo “*infamiliar*”, a palavra “*Unheimliche*” resiste, devido à constituição que lhe é própria, a uma tradução clara e distinta.

*Das Unheimliche* foi analisado na sua intraduzibilidade por Barbara Cassin no seu *Dicionário dos intraduzíveis*. Intraduzível, para a filósofa, diria respeito ao “que se não cessa de (não) traduzir”. Não se trata na intraduzibilidade de uma impossibilidade de tradução, antes o que está em jogo é o problema suscitado pela tradução destes vocábulos, trata-se de questionar “o que pode um pensamento dentro do que pode uma língua” (Cassin, 2018, p. 17). Um intraduzível, tal como é o *Unheimliche*, toma o caráter de um *sintoma* da diferença. Se tomarmos, como faz Cassin, a tradução como o ato de uma “visão de mundo que pega outro

mundo em sua rede, que performa um mundo”, então o intraduzível, sendo *sintoma* da diferença, traz a marca de um componente que escapa dessa rede, que resiste à captura. As ocorrências dos intraduzíveis seguem uma “ordem do caso a caso”, e a causa disto é que “a multiplicidade não está apenas entre as línguas, mas em cada língua” (Cassin, 2018, p. 20). A análise das tra(ns)duções possíveis de *Das Unheimliche* pede, conseqüentemente, que se conceda uma atenção que transborda o âmbito lexical em direção ao conceitual e vice-versa, daí a caracterização do termo “*Unheimliche*” como uma palavra-conceito, uma *Begriffswort* (Freud, 2019a, p. 29).

Se, na situação atual, nos inclinamos a seguir o neologismo *infamiliar* escolhido pelos tradutores Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares, o fazemos, em primeiro lugar, devido à presença do prefixo *in-*, correlato do prefixo alemão *un-*, tão caro ao pensamento freudiano e ao campo da ambigüidade onírica em relação ao qual este prefixo faz as vezes de cifra. Caberia, assumindo a importância do afixo como parte constitutiva da etimologia da palavra, escolher entre os termos “*inquietude*”, “*incômodo*”, e “*infamiliar*”<sup>4</sup>. Este último permite que levemos em conta a complexidade que a palavra “*familiar*” pode tomar, de maneira a alcançar e fazer ressoar a ambigüidade própria ao termo “*heimlich*”. Objeto da entrada do dicionário dos irmãos Grimm, que analisaremos posteriormente, o termo “*heimlich*” carrega a marca de certa *inconstância semântica*, metamorfoseando-se de algo doméstico, tranquilo e conhecido para algo estrangeiro, inquietante e oculto. Assim, dobra-se a crítica freudiana à estética enquanto doutrina do belo sobre o termo “*familiar (heimlich)*”, demarcando uma zona de tensão que instabiliza o caráter positivo do termo, manifestando nesse o caráter negativo que o constitui. Seremos, desta maneira, guiados por Freud entre os polos positivo e negativo na sua tentativa de precisar o conceito, até alcançarmos uma definição que consiga abarcar ambas as faces do familiar.

A ambigüidade própria ao *heimlich* encontra zonas de ressonância no termo “*familiar*”. Isto acontece quando, por exemplo, dizemos “este rosto me é familiar” ou “esta estrada tem algo de familiar”. Nesses casos, isso que é familiar aparece como deslocado, como outrora tendo sido conhecido. Uma memória vaga, um vislumbre de uma presença que *não conseguimos reconhecer*. Em relação ao uso, o termo “*familiar*” também traz algo da

---

<sup>4</sup> No artigo de abertura da recente tradução da editora autêntica para o *Das Unheimliche* Gilson Iannini e Pedro Heliodoro Tavares reúnem uma plêiade de títulos das traduções realizadas em outros idiomas: “Só em francês foram propostas pelo menos três traduções diferentes: “L’inquietante étrangeté” (Gallimard), “L’inquietant familier” (Payot) ou simplesmente “L’inquietant” (PUF); em espanhol, “Lo siniestro” (Biblioteca Nueva) ou “Lo Ominoso” (Amorrortu); em italiano, “Il perturbante” (Boringhieri); em inglês, “The Uncanny” (Standard Edition); em português, “O estranho” (Edição Standard) ou “O inquietante” (Companhia das Letras).” (Freud, 2019a, p. 8)

iniciação em dada arte, como quando dizemos que somos familiares com certo uso de um termo linguístico, ou com dada escala no que diz respeito à música, ou ainda com o script de funcionamento de um dado aparato técnico.

Tomando, portanto, a tradução de Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares para o conceito *Unheimliche* como a que melhor se adequa às nuances que gostaríamos de expor ao longo da nossa dissertação, não deixaremos, contudo, de mobilizar as outras traduções possíveis. Tendo em vista como “de uma língua à outra, tanto as palavras quanto as redes conceituais não podem ser sobrepostas” (Cassin, 2018, p.17), cada ocorrência dos vocábulos supracitados que poderiam fazer alusão à palavra alemã no presente escrito, pode ser tomada como assim o fazendo, assumindo cada uma destas traduções possíveis como uma posição frente ao objeto desta primeira parte da presente dissertação: o núcleo intraduzível do termo.

## 1.II *LOCUS SUSPECTUS*

Localizamos o ensaio *Das Unheimliche* na trilha que, a mais de 100 anos, Freud percorria em busca do enclave entre a consciência do humano domesticado e aquilo que assombra a sua psique, mas que desta consciência escapa. A sobrevivência do ensaio, da intimidade que este nos devolve e também aquela com a qual nos seduz, mas que nos nega a último momento, o colocam na fronteira da investigação metapsicológica. Investigação por sua vez herdeira da psiquiatria da Salpêtrière, das empreitadas antropológicas colonialistas de um Frazer e da negatividade que se insinuava por entre as frestas do romantismo alemão. Encontramos condensada nas páginas deste escrito uma clivagem, uma encruzilhada que mergulha no rasgo do tecido social aberto pelas armas químicas da primeira guerra mundial, em direção à fenda entre o familiar e o infamiliar, o doméstico e o estrangeiro, o civilizado e o selvagem.

Escrito entre 1914 e 1919, o ensaio freudiano ecoa, de maneira quase inaudível, os horrores da primeira guerra mundial. Mesmo ofuscados na história pelos campos de extermínio que trouxeram à superfície a face “oculta” da pureza, os gases lançados nas trincheiras permitiram ampliar por si sós o horizonte da medonha marcha do progresso. Salta aos olhos, nessas condições, a maneira através da qual a empreitada freudiana coloca a *palavra* no meio da cena, como instrumento capaz de suscitar o sentimento de infamiliaridade e, nesse caso particular, a palavra escrita. Presenciando o desmoronamento do *nomos* europeu,

Freud opta por outorgar aos dicionários e aos contos de terror o potencial de desvelar o sentido do termo que o assombra<sup>5</sup>.

Dividido em três partes, o ensaio *Das Unheimliche* lança mão, primeiro, de uma abordagem filológica que visa apreender o significado do termo “*unheimlich*”, investigando a palavra “*heimlich*” da qual o termo deriva. A segunda parte do ensaio toma o conto *O Homem da Areia* de E.T.A. Hoffmann como exemplo de uma experiência por meio da qual o sentimento de infamiliaridade é manifesto nos leitores e, também, desenvolve uma interpretação psicanalítica do conto e dos outros fenômenos associados à emergência desse sentimento. Por último, Freud estabelece um paradigma por meio do qual certos contos de ficção assumem um traço *infamiliar*, ao mesmo tempo que busca precisar a definição desenvolvida ao longo do escrito.

Sondemos, então, a primeira parte do ensaio, onde Freud investiga a palavra “*heimlich*” na tentativa de elucidar o núcleo da palavra “*unheimlich*”. Logo no início, somos conduzidos por entre os vários significados da palavra alemã “*heimlich*” num movimento que acaba trazendo à tona o seu caráter “*antitético*”. Seguindo as pegadas presentes no *Dicionário da língua alemã*, de Daniel Sanders, e no magnânimo *Dicionário Alemão* dos irmãos Grimm, Freud encontra uma definição que *condensa* dois significados aparentemente opostos numa *relação de compromisso*. A palavra, afirma o psicanalista, “se desenvolveu segundo uma ambivalência, até se fundir, enfim, com seu oposto, o infamiliar (*unheimlich*)” (Freud, 2019a, p. 47-49).

Assim, o termo “*heimlich*” prescinde da *negação*, podendo expressar “elementos opostos por meio dos mesmos recursos figurativos” (Freud, 2019a, p. 130). Deslinda, portanto, dois círculos de representações “alheios um ao outro, ao do que é confiável, confortável e ao do que é encoberto, o que permanece oculto” (Freud, 2019a, p.45). Percorrendo as tensões que animam a palavra da qual deriva, o ensaio consegue complexificar o significado do termo “*unheimlich*”, levando-nos do uso geral deste termo, circunscrito por uma primeira tríade, composta pelo aterrorizante (*Schreckhaften*), o angustiante (*Ängstlich*) e o horroroso (*Grauererregenden*) a uma segunda tríade, que permitirá “diferenciar, no interior do angustiante algo ‘infamiliar’ (*Unheimliches*)” (Freud, 2019, p. 29).

A linha que conduz o leitor contorna então a palavra “*heimlich*”, da qual “*unheimlich*” decorre, esboçando, num primeiro momento, uma paisagem familiar. A atmosfera de

---

<sup>5</sup> Este lugar privilegiado concedido aos traços aterrorizantes da escrita, cujo habitat moderno remonta ao estilo literário gótico, há de ser explorado na terceira parte da nossa dissertação, por um lado como ponto de contato entre a gama de problemas colocados pela etimologia do Unheimliche, mas também como expressão concreta das tensões que povoaram a modernidade e que sobrevivem na epistemologia psicanalítica freudiana.

intimidade nos seduz até o ponto de *revelação* da sua tonalidade enigmática, para em seguida encontrarmos-nos na encruzilhada que confunde o familiar com o oculto. Envoltos, assim, na *Stimmung*<sup>6</sup> do infamiliar, vislumbramos um quê de críptico naquilo que até então nos era demasiadamente conhecido. O familiar, aos olhos do estrangeiro, torna-se infamiliar. O mistério que habita o que tomávamos por conhecido se revela enquanto tal.

A definição de *unheimlich* assinada por F.W.J. Schelling e adotada como paradigma por Freud no final da primeira parte do escrito completa então a transição da primeira tríade conceitual à segunda: “chama-se Unh. a tudo o que devia permanecer em segredo, escondido, mas que veio à tona” (Freud, 2019, p. 45). Retirada dos cursos acerca da filosofia da mitologia, a citação nos desloca do *horroroso*, *angustiante* e *aterrorizante* para o domínio do *secreto*, do *oculto* e do *estranho*. Assim, tecendo o véu próprio ao sentimento de infamiliaridade, cujas raízes profundas alcançam as sedimentações ocultas da estranheza do mistério, emergem desde as ruínas da *trīnitās horrōris* as marcas profundas da *trīnitās arcānae*.

### 1.III TOPOLOGIA

Mas o que fazer deste inquietante sintoma, o que fazer da consciência? Local psíquico onde sucede o tempo cronológico, onde rege o princípio da não contradição, a consciência é o sintoma de cuja importância devemos aprender a nos emancipar. Questionar a supremacia da consciência é um passo inelutável para o estudo da psique, particularmente quando se assume uma perspectiva topológica.

Seguindo as sendas da metapsicologia freudiana, a colocação do problema em termos topológicos implica algo como uma indicação da localidade de um ato, uma demarcação, seja do sistema no qual incide ou das fronteiras entre os sistemas pelos quais o ato passa<sup>7</sup>. Freud busca na abordagem topológica, ou sistemática, trazer à tona o problema da inconsciência,

---

<sup>6</sup> Leo Spitzer (1887-1960), filólogo romanista e hispanista austríaco, no seu livro *Classical and christian ideas of world harmony, prolegomena to an interpretation of the word stimmung* descreve como a tradução do conceito *Stimmung* é particularmente complexa. Segundo Spitzer, a dificuldade de traduzir a palavra “*Stimmung*” adviria da falta de um termo que expressasse “a unidade de sentimentos experienciados pelo homem face a face com o seu ambiente (uma paisagem, a natureza, seus semelhantes [*one’s fellow man*]), e que compreenderia e fundiria o objetivo (factual) e o subjetivo (psicológico) em uma unidade harmônica” (Spitzer, p.5, tradução nossa). Segundo Spitzer a palavra “*Stimmung*” teria uma conotação musical, e corresponderia às palavras latinas *temperamentum* (temperatura) e *consonantia* (concordia) (Spitzer, 1963, p.7).

<sup>7</sup> “Ao admitir esses dois (ou três) sistemas psíquicos, a psicanálise distanciou-se mais um passo da psicologia descritiva da consciência, atribuindo-se uma nova colocação de problemas e um novo conteúdo. Até então ela se diferenciava da psicologia sobretudo pela concepção *dinâmica* dos processos anímicos; agora ela pretende considerar igualmente a *topologia* da psique (*psychische Topik*), e indicar, acerca de um ato psíquico qualquer, no interior de qual sistema ou entre quais sistemas ele se passa” (Freud, 2010a, p.110-111)

enquanto *traço* característico de certas instâncias do ato psíquico. Assim, em contraparte ao sentido descritivo, que tomaria o traço da inconsciência como característica de um dado ato psíquico, o sentido sistemático, ou topológico, pensa o traço da inconsciência como inserção do ato psíquico num dado sistema de funcionamento. Os atributos de um dado ato passam a ser caracterizados como *províncias*, domínios regidos por leis de funcionamento próprios<sup>8</sup>. Os traços característicos de cada ato podem, desta maneira, ser pensados como a inserção do ato num dado *tópos*<sup>9</sup>, numa dada região ou localidade. A diferença principal entre uma análise descritiva e uma análise topológica é que nessa última um mesmo ato pode estar participando de múltiplos modos de funcionamento divergentes, os quais, ao invés de serem tomados como inerentes ao ato, são antes os traços que marcam a participação do ato num dado sistema ou numa dada região.

As características de um ato psíquico, portanto, se complexificam na medida em que, por exemplo no ato falho, podem participar simultaneamente dos sistemas consciente e inconsciente, aparecendo no consciente como lapso, marcando na sua errância uma *solução de compromisso* entre pulsões conflitantes (Freud, 2014, p. 88). No ato falho vemos demarcar-se a fronteira entre dois sistemas de funcionamento, o consciente, regido pela unidade constitutiva do Eu, e o inconsciente, povoado por pulsões que ameaçam perturbar o sistema consciente e por isso são reprimidas pelo aparato psíquico. O ato falho surgiria, segundo Freud, da interferência mútua de duas intenções, uma intenção que legisla sobre outra intenção, reprimindo-a, e uma reverberação por parte desta intenção reprimida, que emerge, a contragosto, na enunciação de um dado falante, tornando-se assim consciente. Aqui, “a repressão da intenção de dizer algo é condição imprescindível para que o lapso verbal ocorra” (Freud, 2014, p. 87).

É sabido, nesse sentido, que o ensaio *Das Unheimliche* se encontra no momento de transição entre as duas grandes elaborações topológicas de Freud, as assim chamadas primeira tópica (Consciente, Pré-consciente, Inconsciente) e segunda tópica (Eu, Supereu, Isso). O mero fato da existência de duas topologias consistentemente elaboradas por Freud serve para

<sup>8</sup> “(...) entendemos a palavra “inconsciente” também num sentido sistemático ou topográfico, falamos de um sistema do pré-consciente e do inconsciente, de um conflito do Eu com o sistema Ics, tomando a palavra cada vez mais para designar uma província psíquica, em vez de um atributo do psíquico.” (Freud, 1930-1936, Companhia das Letras, p. 153)

<sup>9</sup> Seguindo o dicionário de grego de Lydell e Scott, *tópos* (singular de *topoi*), pode significar: Lugar, região, posição, parte (do corpo), passagem, cemitério, distrito, departamento (subdivisão do *nomós* = *toparkia*), um quarto numa casa, posição no zodíaco, *autós hó theós kaleitai tópos* (Corp.Herm.), tópico, elemento na retórica, lugar comum (*koinós t.*), e, ainda, abertura, ocasião, oportunidade [*Place, region, position, part (of the body), place, passage, burial-place, district, department (a subdivision of the νομός, = τοπαρχία), a room in a house, position on the zodiac, αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος* (Corp.Herm.), *topic, element in rhetoric, common-place (κοινὸς τ.)*, e, ainda, *opening, occasion, opportunity.*]

justificar a possibilidade de um estudo topográfico dos fenômenos psíquicos, e, exponencialmente, de uma cartografia que aborde a constituição de pelo menos algumas regiões entre as quais a psique habita.

Freud, devido a uma redução do psíquico ao consciente por parte de seus contemporâneos, desenvolveu o termo “metapsicologia” para abarcar, limitando-se ao estudo dos fenômenos psíquicos, aquilo que excede a consciência<sup>10</sup>. Assim, se a metapsicologia se atém a uma topologia da região psíquica, levanta-se a questão: entre quais sistemas Freud posiciona a própria psique? Isto é, se a topologia da psique trabalha as demarcações internas da proposta freudiana, tais como o consciente e o inconsciente, quais seriam as localidades externas que envolveriam esta região particular que se esconde sob a égide do psíquico? Em outras palavras, o que acontece com o sistema freudiano se integrarmos, por meio de uma função *topológica*, as regiões que circunscvem a região dos três pontos de vista abarcados pela metapsicologia (dinâmico, topológico e econômico)<sup>11</sup>, a saber, a área da psique? Quais sistemas fazem-lhe então fronteira?

Em suma, se o consciente, o inconsciente e o pré-consciente constituem regiões endopsíquicas diferentes na primeira topologia freudiana, a teoria psicanalítica não deixaria de posicionar-se, também, frente às regiões que lhe são exógenas. Como paradigma para esta questão localizamos, nos limites da obra *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*, de 1901, certos traços da postura tomada pela metapsicologia freudiana ao encontrar-se com os domínios mitológicos e metafísicos:

De fato, creio que grande parte da visão mitológica do mundo (mythologischen Weltauffassung), que se estende até as mais modernas religiões, nada mais é do que a psicologia projetada no mundo externo (in die Außenwelt projizierte Psychologie). O obscuro reconhecimento (a percepção endopsíquica por assim dizer) dos fatores psíquicos e das relações do inconsciente espelha-se - é difícil dizê-lo de outra maneira, e aqui a analogia com a paranóia tem que vir em nosso auxílio - na construção de uma realidade suprassensível (übersinnlichen Realität), que se destina a ser retransformada (zurückverwandelt) pela ciência em psicologia do inconsciente. Poder-se-ia ousar explicar dessa maneira os mitos do paraíso e do pecado original, de Deus, do bem e do mal, da imortalidade etc., e dissolver (aufzulösen) a metafísica em metapsicologia (die Metaphysik in Metapsychologie). (Freud, 1941, p. 288)

<sup>10</sup> “Na medida em que nos esforçamos por uma abordagem metapsicológica da psique, temos que aprender a nos emancipar da importância dada ao sintoma “ser/estar consciente”.” (Freud, 2010a, p. 134)

<sup>11</sup> “Parece-nos apropriado distinguir com um nome especial o modo de ver as coisas que é a consumação da pesquisa psicanalítica. Proponho que seja denominada metapsicologia uma exposição na qual consigamos descrever um processo psíquico em suas relações dinâmicas, topológicas e econômicas.” (Freud, 2010a, p. 120-121)

Curioso termo utilizado por Freud para descrever o encontro entre a psicologia do inconsciente com a mitologia e com a metafísica. *Aufzulösen*, infinitivo ativo do verbo *aflösen*, que significa dissolver, dissipar, ou ainda resolver, transformar. Tanto de uma maneira quanto de outra, a metapsicologia busca circunscrever toda a região outrora habitada pela mitologia e pela metafísica na região da psique, isto é, na região com a qual tem muito mais *familiaridade*.

Se por um lado a psicanálise mantém aqui o cerco à realidade suprassensível, já levantado, como veremos, por certa tradição metafísica à qual não deixa de reportar-se<sup>12</sup>, por outro lado, abre uma *fenda* por meio da qual as vozes dos mundos mitológicos podem, mesmo contra o que parece ser a posição última do psicanalista nesse ensaio de 1901, invadir a visão de mundo científica do início do século XX. Circunscrevendo os fenômenos tidos como sobrenaturais ao domínio do psíquico, a teoria freudiana busca delinear um campo onde censura, repressão, impulsos, morte e sonhos colidem. No relato de Freud as regiões subsumem-se umas às outras. A mitologia subsume-se na metafísica, a metafísica, por sua vez, subsume-se na metapsicologia. Sob panorama topológico, contudo, abre-se a possibilidade de reorganizar a relação entre uma região e outra.

Para questionar devidamente a supremacia da experiência consciente, do estado de vigília tão caro à metafísica circunscrita pelo psicanalista, torna-se necessário, portanto, cartografar os movimentos internos da *psyché*, visando os arcanos por meio dos quais o aparato psíquico tenta, incessantemente, censurar as forças que ameaçam a *unidade constitutiva do Eu*. Que ameaçam, portanto, este ponto de condensação da Lei regida pelo princípio de realidade.

Não haveria, contudo, algum componente do mitológico que inevitavelmente escape da metafísica e, por sua vez, não somente este componente mitológico, mas também algo próprio à metafísica que escape da metapsicologia? Veremos como, ao longo do ensaio, Freud se debate na tentativa de circunscrever esse componente que não deixa de resistir-lhe, que o confronta e o faz rever suas afirmações sobre o ensaio de seu colega Ernst Jentsch, que o faz repensar a diferença entre o infamiliar advindo da sobrevivência das “crenças primitivas” e aquele advindo dos complexos infantis recalçados. Convoquemos, portanto, este componente pelo qual Freud parece estar sendo assombrado no decorrer do *Das Unheimliche*, este excesso indomesticável frente ao qual as visões de mundo (*Weltauffassungen*) se diferenciam umas

---

<sup>12</sup> Observar, por exemplo, os comentários acerca do animismo e Kant no ensaio *O inconsciente* de Freud (Freud, 2010a, p.107), assim como a filiação outorgada a Descartes por Jacques Lacan no seminário 11 (Lacan, 1988, p.38-40).

das outras, mas, por vezes de maneira grotesca, por vezes sutilmente, também se diferenciam de si mesmas.

#### 1.IV RASTRO ANÍMICO

Se por um lado o encontro com o infamiliar se aproxima ao encontro com o desconhecido, por outro lado vemos como a perspectiva freudiana não trata este desconhecido como algo propriamente novo. O teor estranho e infamiliar viria antes de impulsos (*Triebe*) próprios à região psíquica, mas que foram censurados pelo policiamento da consciência. Isto porque a psicanálise freudiana aproxima a experiência do infamiliar à teoria do recalque (*Verdrängung*), chegando a afirmar que “esse infamiliar nada tem de realmente novo ou de estranho, mas é algo íntimo à vida anímica desde muito tempo e que foi afastado pelo processo de recalqueamento” (Freud, 2019a, p. 85). O desconhecido que nos amedronta, por estar vinculado ao longo da sua história à *realidade suprassensível*<sup>13</sup>, seria na verdade íntimo ao aparato psíquico, mas desconhecido, oculto e secreto para a consciência que povoa a psique.

Trata-se, portanto, de um rastro, de uma trilha que nos leva ao encontro com a dita concepção animista do mundo. Não surpreende, portanto, a maneira com a qual ecoam ao longo do ensaio os problemas delineados por Freud no seu livro *Totem e Tabu*. Vemos o retorno dos mortos, dos demônios, das almas e da potência do pensamento como traços que confluem no domínio que se contrapõe ao princípio de realidade, isto é, que se contrapõe ao mundo “governado pela sociedade dos homens e pelas instituições que eles criaram conjuntamente” (Freud, 2013, p. 73). As duas pontas das concepções de mundo trabalhadas por Freud, isto é, a concepção científica e a concepção animista (entre as quais habita a concepção religiosa) se encontram na região fronteira demarcada pelo infamiliar, lar inóspito da literatura de terror gótica do século XVIII, caldo de onde se nutre a escrita hoffmanniana trabalhada pelo psicanalista.

Consequentemente, se na topologia metapsicológica a psique engloba as regiões que antes pertenciam à mitologia e à metafísica, deixa-se, contudo, nas mãos da visão científica de mundo do início do século vinte a legislação sobre a verdade última do mundo externo. Dois sistemas *macrofísicos*, por assim dizer, a psique e a visão científica do mundo, são instituídos. A metapsicologia circunscreve, como contraparte ao sistema de pensamento (*Denksystem*) científico, a concepção animista de mundo, tornando indistinguíveis os mundos das crianças,

---

<sup>13</sup> Realidade suprassensível dissolvida na metapsicologia, tal como vimos na seção 2.III *Topologia*.

das almas delirantes e dos povos selvagens, reduzindo cada um destes sistemas de pensamento a uma mesma região do mundo “real”: a psique.

Esta “realidade”, este mundo demasiado moderno, contudo, não diz respeito ao mundo de todos os experimentos sociais de *Homo*, antes, é um mundo cujo acesso teria sido “progressivamente” alcançado, visto que na acepção freudiana somente a visão de mundo científica tem pleno acesso à realidade enquanto tal, pois esta reconheceria a pequenez do homem ao submeter-se “resignadamente à morte e às outras necessidades naturais” (FREUD, 2013, p.88). Vemos como, nesses termos, o sentimento de infamiliaridade, na sua íntima relação com a morte, emerge como a marca da sobrevivência dos “processos inconscientes de épocas remotas”, cuja “natureza indestrutível e incorrigível” (FREUD, 2013, p.69) não deixa, contudo, de assombrar as instituições e as sociedades modernas.

#### 1.V.A WÖRTER UND SACHEN

O que podemos extrair de uma cartografia lexicográfica da região por onde pendula, entre o *familiar* e o *infamiliar*, o sentido? Em primeiro momento, o que buscamos são pontos de *condensação*. Nódulos que perturbem o sentido unívoco dos termos em questão para penetrá-los em *topoi* de determinações ambíguas. Tal é a maneira pela qual Freud procede, lançando mão de uma série de traduções possíveis do termo “*unheimlich*” a outras línguas e analisando os termos “*heimlich*” e “*unheimlich*” em dicionários de língua alemã. Sobrevoemos, antes de pousar no dicionário dos irmãos Grimm, as regiões da *palavra* e da *língua*, para somente então desdobrar sobre estas o dicionário concebido a partir das mais de mil e quinhentas páginas escritas por Wilhelm Grimm e as seis mil folhas, ou doze mil páginas, confeccionadas pela pena do seu irmão mais velho Jacob Grimm (HENNE, 1990).

Antes de abordar as entradas dos dicionários, devemos ter em conta que a *palavra*, não particularmente a palavra “*unheimlich*”, mas a palavra *em geral*, possuía para Freud, já desde o escrito *Tratamento Psíquico (Tratamento Anímico)* de 1890, um caráter mágico. “O leigo achará difícil entender que distúrbios patológicos do corpo e da alma possam ser eliminados por “meras” palavras do médico”, adverte Freud nesse texto, antes de estabelecer como “as palavras de nossos discursos cotidianos nada mais são do que magia empalidecida”. Um projeto sub-reptício insinua-se na ciência psicanalítica, um desvio que permitirá a esta “devolver à palavra pelo menos uma parte de seu antigo poder mágico” (FREUD, 2017b, p.19). A submersão nos significados dos termos implica no contato com a alma (*Seele*), trazendo à consciência a inescapável influência da vida anímica sobre o corpo. Vale lembrar

que Freud encontrava no núcleo da *maladie* dos neuróticos, nos doentes dos nervos (*Nervösen*), a “influência modificada de sua vida anímica sobre o seu corpo”.

A teoria psicanalítica, irrompendo em cena frente a uma ciência fisiologista que tomava a relação alma-corpo como sendo de mão única, pois pensava o corpo como regente da alma, devolve à realidade anímica certa capacidade de manipulação fisiológica. A influência da palavra, contudo, depende da transmissibilidade da sua representação (*Vorstellung*), o que põe em jogo a língua como ponte por meio da qual uma palavra alcança a alma do outro. A questão da multiplicidade de línguas assume, conseqüentemente, um caráter problemático que atravessa a questão das línguas, da sua origem e suas fronteiras. Coloca-se a questão: Seria então possível sondar os rastros dos circuitos que se insinuam por entre a singularidade lexical de cada palavra, mas também por entre as estruturas etimológicas e semânticas das várias línguas, como uma cartografia da realidade anímica de uma dada encruzilhada entre territórios diferentes?

Tal problemática encontrou um dos seus desenrolares no final do século XVIII e início do século XIX, na emergência e consolidação da linguística comparativa. O potencial anímico das palavras encontrava no início deste período seu lar no escrito de Johann Gottfried von Herder acerca da origem da linguagem, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, de 1772. Segundo este, seria possível, por meio de uma gradação de similitudes, a compreensão da língua de outrem. Encontrar-se-ia um grau de relação linguística entre o viajante do deserto e o camelo com o qual passa os dias, entre o caçador e o cervo. Para Herder tal feito linguístico apoia-se no fato do contato e do costume permitirem laços que se assentam numa região que posiciona a linguagem humana frente às linguagens outras, uma região onde o humano se encontra com o inumano. Assim, essa grande língua natural se bifurca na existência de “uma língua do povo (*Völkersprache*) para cada espécie entre si (*für jede Gattung unter sich*), e assim o Homem também possui a sua” (HERDER, 2011, p.7). Deste modo, clama Herder, a língua encontra nas suas raízes naturais um tipo de expressão cuja função é *soar (tönen)* e não *retratar (schildern)* (HERDER, 2011, p.9).

Herder estabelece um abismo, um vão, entre dois tipos de linguagem, de um lado a “selvagem mãe original da raça humana (*ursprünglichen wilden Mutter des menschlichen*)” e de outro a variante “metafísica”, esta sendo supostamente consolidada ao longo de um processo de refinamento, civilização e humanização que perdurou por milhares de anos. A linguagem natural, contudo, sobrevive para Herder nas elegias, nos fossários dos selvagens, nos ritos, nos poemas, na guerra e nas danças religiosas, “seja no sopé dos Andes, na neve dos Iroqueses, no Brasil ou nas Ilhas Caribenhas” (HERDER, 2011, p.10). É por meio de uma

gama de traços, “destes tons, destes gestos, destas continuidades melódicas, destas viradas repentinas”, presentes na palavra que uma “multidão de espectros (*Schar von Geistern*)” transborda em “majestosidade sombria no jazigo da alma (*dunkeln Majestät aus dem Grabe der Seele*)”, obscurecendo o “conceito puro e límpido (*reinen, hellen Begriff des Worts*)” que poderia ser apreendido somente na ausência de tais traços. Retire a palavra, e o som do sentimento continua a sua ressonância, fazendo com que tremamos, “não em relação aos pensamentos, mas às sílabas” (HERDER, 2011, p.16).

A origem da língua se assenta, portanto, em território *infamiliar*, em dimensões espectrais onde o humano e o inumano se encontram. Subsistem na palavra esses traços originários sob a forma da magia empalidecida, tingida e reanimada em pleno território científico pelas pesquisas freudianas. Freud não deixa, como veremos a seguir, de lançar mão no ensaio *Das Unheimliche* do dicionário cultivado por um dos herdeiros da problemática de Herder, o já mencionado Jacob Grimm. Filólogo, jurista e mitólogo, Grimm cunhou uma orientação linguística que levaria o nome “Palavras e Coisas (*Wörter und Sachen*)”, que culminaria num movimento de aproximação entre as ciências da linguagem e as ciências da cultura (ASATRIAN, 2009). A convicção que movia o filólogo faz do trabalho realizado ao lado de seu irmão Wilhelm Grimm um ponto de coalizão onde os contos, as fábulas e os mitos da região germânica encontram-se com os estudos minuciosos da língua alemã, da sua gramática, da sua história e da sua lexicografia.

#### 1.V.B WÖRTERBUCH

Debruçando-se sobre o dicionário dos irmãos Grimm, *over many a quaint and curious volume of forgotten lore*, Freud extrai da entrada do termo “*heimlich*” a percepção de um movimento que percorre subterraneamente o sentido do termo. Como vimos, este teria se desenvolvido até atingir uma ambivalência, fundindo-se com seu oposto. Analisando as três primeiras definições do *Deutsches Wörterbuch* dos irmãos Grimm podemos demarcar três pontos familiares, para então deslocá-los em direção às zonas de ambivalência que perpassam as outras definições.

A primeira definição dada no dicionário dos irmãos Grimm para o termo “*heimlich*” trata “primeiro de pessoas nativas (*personen einheimisch*) num certo lugar determinado como casa (*bestimmten orte zu hause*), em contraste ao estrangeiro (*gegensatz zu fremd*)”<sup>14</sup>. Encontramos no núcleo da palavra “*heimlich*”, portanto, uma relação que incide desde um dado território, uma dada *localidade*, demarcando o pertencimento de uma pessoa a um

<sup>14</sup> A entrada está disponível na versão online do *Deutsches Wörterbuch*: <https://www.dwds.de/wb/dwb/Heimlich>

território específico, sem deixar de determinar este território através de um contraste com outra figura, a do *estrangeiro*.

O segundo significado da palavra “*heimlich*” levantado pelos Grimm diz respeito aos animais que vivem nas casas (*von thieren, im hause lebend*), domesticados (*zahn*), em contraste com o selvagem (*gegensatz zu wild*). Tal significado implica num processo de domesticação, de interiorização de um componente externo ao lar, por exemplo um animal exógeno em relação ao local doméstico. A interiorização deste visa ajustar o componente exógeno às configurações de uma dada localidade, na tentativa de familiarizá-lo, domesticá-lo e adequá-lo a um território ao qual ainda não pertence.

Formula-se de um lado uma relação de co-determinação entre o nativo e o estrangeiro, onde um só adquire o seu teor com relação ao outro, o nativo só é nativo quando o estrangeiro se faz presente enquanto diferença e vice-versa. Por outro lado, no segundo caso o contraste não é tanto com o estrangeiro, mas antes com o selvagem, de modo a realçar, não um contraste entre a presença de costumes divergentes, mas antes um contraste que traz à tona a incidência de um dado processo sobre um componente, o processo de domesticação. Como bem aprendemos da psicanálise, a incidência do processo de domesticação sobre uma região selvagem não deve ser pensada como uma anulação total desta, antes, encontraríamos sempre a marca de um componente indomesticável, que sobrevive ao processo de domesticação. Uma dada língua, tal como visionava Herder, esconde sempre o seu duplo originário, o potencial sonoro, natural e espectral que percorre o subterrâneo e ameaça desabar a sua função representativa.

Jacob Grimm defendia no seu escrito *Sobre a origem da linguagem* a necessidade da língua humana encontrar-se localizada num dado espaço e num dado tempo, pois “tempo e espaço são a ocasião de todas as modificações da língua humana” visto que “somente neles pode compreender-se a multiplicidade e a divergência dos povos advindos de uma só fonte”. Estranha fonte. Ao acatar a língua como paradigma do processo de domesticação, que incide tanto na diferenciação entre um povo e outro, quanto na diferenciação entre o civilizado e o selvagem, demarca-se uma fronteira entre uma região espacial e temporalmente determinada, própria à língua humana, e outra região que tumultua, ou que de certa maneira esquiva-se, dessas determinações, que em contraparte parece ser abordada pela própria língua espectral de Herder.

Isto em mente, os Grimm afirmam que o terceiro significado de *heimlich* desenvolve-se a partir dos dois significados antecedentes, e diz respeito ao íntimo (*traulichen*) e ao conhecido (*vertrauten*). Os primeiros exemplos utilizados para descrever este significado

abordam um lugar (*orte*), um tempo (*zeit*), uma coisa (*dinge*) atentando-se aos sentimentos que dali emergem (*den daran sich blidenden gefühlen*). O sentimento próprio ao *heimlich* pode aparecer, como na citação extraída dos escritos de Jeremias Gotthelf (pseudônimo do escritor suíço Albert Bitzios) quando uma pessoa sente desde o seu coração (*von herzen fühlt*), quão pequena ela é (*wie wenig er ist*), e quão grande é o Senhor (*wie grosz der herr ist*), de maneira a ser preenchida por um sentimento que lhe confirma o seu pertencimento a uma região divina, como se já estivesse no próprio paraíso (*als wäre er halbers schon im himmel*). Haveria um sentimento familiar que adviria, portanto, da convicção na vinculação de si a um local divino, uma re-ligação ao paraíso. Ainda nesse sentido, encontramos no terceiro significado a caracterização de um lugar *heimlich* como *lugar livre do spectral* (*gespensterhaftem freie ort*), permitindo que tracemos um novo contraste.

Arelada aos sentimentos que emergem frente a dado elemento, seja este um local, um tempo, ou uma coisa, desenha-se uma região incorpórea, anímica, *suprassensível*, na qual o processo de domesticação próprio ao *heimlich* tem como correlato o domínio do Senhor. As regiões sobre as quais paira o Senhor existem em contraste, então, com as regiões povoadas pelos espectros, os locais espectrais. O sentimento de *familiaridade* adviria então de uma projeção, lançada pelo humano sobre o universo, por meio da qual uma instância superior passa a operar como garantia da participação do humano com uma região paradisíaca, transcendente. O medo, portanto, opera sob estes termos como arauto do infamiliar, de maneira que se pode afirmar: “isto me é *heimlich*, bem, livre do medo (*frei von furcht*)”. *Heimlich*, enquanto sentimento de pertencimento ao ordenamento divino acaba, portanto, contrastando com o sentimento de infamiliaridade (*unheimlich*), advindo da presença do espectro.

Contudo, ao alcançarmos o quarto significado do termo no dicionário dos irmãos Grimm inicia-se a turbulência na fronteira que separa “*heimlich*” de “*unheimlich*”. Aquilo que reside no íntimo do familiar mostra-se oculto, os segredos que articulam o doméstico, embora mascarados, não deixam de ser familiares. O fogo secreto (*heimliche feur*), o livro secreto (*heimlich buch* ou *geheimbuch*) utilizado em Strazburgo para o registro das decisões dos conselhos (*ratsbeschlüssen*) e julgamentos penais (*straferkennntnissen*). Ou ainda um dos favoritos de Freud: lugares escondidos, íntimos, do corpo humano (*heimliche orte am menschlichen körper*). Somos capturados pela teia que ocultava, no antro da nação, os jogos de poder dos conselhos secretos (*heimliche raths schläge*, as *consilia clandestina*) tais como as cortes secretas da Westfalia (*das heimlich gericht zu Westphalen*), vemos assim como nessa

quarta definição escorrem traços de infamiliaridade por entre as frestas mais íntimas do familiar.

A seguir somos mergulhados em regiões ainda mais profundas: passamos ao oculto em relação ao ouvido, isto é, ao silencioso, ao oculto em relação conhecimento, místico, alegórico (*heimlich für die erkenntnis, mystisch, allegorisch*). Encontramos aqui alusão à revelação oculta de João (*die heimliche offenbarung Johannis*), *apocalypsis*. Da revelação do oculto passamos, agora na sétima definição, para a plena ausência de conhecimento (*der erkenntnis entzogen*), para o inconsciente (*unbewusst*). E, então, na oitava definição, aproximando o termo ao *verschwiegen*, ao discreto, lemos: ela olhou para mim “tão estranhamente, tão discretamente, tão enigmaticamente íntima, como se ela mesma pertencesse aos contos de fada dos quais estava nos falando”.

Assim, no íntimo do nativo que se opunha ao estrangeiro revela-se uma estrangeiridade oculta, que circunscreve o secreto no íntimo do doméstico. No núcleo do civilizado reside sempre algo da ordem do inconsciente, assim como da plena ausência de conhecimento. Os conselhos secretos, os conhecimentos ocultos, a espectralidade, a revelação do apocalipse, a clandestinidade, as partes íntimas do corpo humano, cada um destes nódulos lexicográficos constitui uma zona de ambivalência onde o *heimlich* e o *unheimlich* se confundem.

## 1.VI COMPONENTE SOBRENATURAL

O antropólogo Claude Lévi-Strauss, no texto para sua comunicação *As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico*, de 1961, apoia-se na mitologia marxista acerca da origem da exploração do homem pelo homem para lembrar como, no mais íntimo do regime capitalista, sobrevive o encontro entre o colonizador e o colonizado. Assim, Lévi-Strauss pode afirmar que “o regime capitalista consiste em tratar os povos do Ocidente como o Ocidente o fizera precedentemente com as populações indígenas” (Lévi-Strauss, 1993, p. 319). Relembra como, para a civilização cristã, o encontro com os indígenas tinha dois destinos possíveis: ou os indígenas são humanos, podendo ser integrados aos projetos gregários cristãos, ou “a humanidade lhes pode ser contestada”, o que colocaria esses povos no conjunto dos animais (inumanos). Este mau encontro entre cristãos e indígenas seria a fronteira através da qual o Ocidente se depara com o problema das *descontinuidades culturais*.

Como para o antropólogo o estabelecimento de uma relação entre a mais-valia e o trabalho, em que “a primeira se acrescenta sempre ao segundo”, é “uma propriedade intrínseca da cultura”, segue-se que “todo trabalho”, por ser também *cultural*, “produz necessariamente mais-valia”. A “mais-valia” aparece, ainda, enquanto sintoma da distinção entre a humanidade e o reino animal, traço que marca “a Antiguidade mais remota” e contempla “a vitória sobre dificuldades tais que jamais se apresentarão similares aos homens associados do futuro” (Engels, apud. Lévi-Strauss, 1993, p. 318). Um exemplo desta mais-valia permeia o triste caso do machado de ferro:

Os Yir Yoront do norte da Austrália, estudados por Lauriston Sharp, perderam, com a adoção dos utensílios de metal, o conjunto das instituições econômicas, sociais e religiosas que estava ligadas à posse, utilização e transmissão dos machados de pedra. A adoção de uma ferramenta mais aperfeiçoada acarretou o desmoronamento da organização social e a decomposição do grupo. (Lévi-Strauss, 1993, p. 322)

O exemplo traz à tona o papel mediador do instrumento. Posicionado entre a natureza e a cultura, a função dos machados de pedra não se restringia à relação estrita com a *phýsis*, antes, ao redor dele engendravam-se as instituições vinculadas ao *nómos* daquela sociedade. Desta maneira, a inclusão de um elemento estranho, o machado de metal, acaba aparentemente facilitando a relação com a *phýsis*, mas em contrapartida tem como consequência a desestabilização do tecido social que mantinha aquela cultura viva.

Tanto a violência etnocida dos colonizadores, quanto a inclusão de um instrumento exógeno materialmente “mais produtivo” numa dada sociedade, marcam os perigos que residem quando do encontro entre culturas *descontínuas*. Na fronteira entre dois sistemas de referência<sup>15</sup> diferentes encontramos, portanto, o perigo de uma cultura ser, por meio da introjeção numa cultura alheia (cristianização do indígena), apartada das instituições que fazem circular um tipo de mais-valia, que por sua vez, como nos mostra o caso do machado, não se atém somente a uma ordem física, mas antes diz respeito a uma região frente à qual cada cultura costura sua tecitura social.

Lévi-Strauss então realça, na noção de natureza das sociedades frias, a existência de “um *componente ‘sobrenatural’*, e esta ‘sobre-natureza’ está tão incontestavelmente acima da

---

<sup>15</sup> Utilizamos o conceito Sistemas de Referência seguindo o texto “Raça e História” de Lévi-Strauss, publicado em 1952: “Desde nosso nascimento, nosso meio faz penetrar em nós, através de mil processos conscientes e inconscientes, um sistema complexo de referências, consistindo em juízos de valor, motivações, centros de interesse, compreendendo aí a visão reflexiva que a educação nos impõe do devir histórico de nossa civilização, sem a qual esta se tornaria impensável ou apareceria em contradição com as condutas reais. Deslocamo-nos literalmente com esse sistema de referências, e as realidades culturais de fora só são observáveis através das deformações que ele lhes impõe, chegando mesmo a colocar-nos na impossibilidade de perceber o que quer que seja.” (Lévi-Strauss, 1993, p. 345)

cultura como a própria natureza está abaixo dela” (Lévi-Strauss, 1993, p. 325, grifo nosso). Nas sociedades que resistem à regra do progresso se instauram, para além do domínio da cultura, outros dois domínios: um que se encontra a serviço do humano, e outro que o excede. Segundo o antropólogo este segundo domínio, apreendido pelo sistema de referência de uma dada cultura como *componente sobrenatural*, constitui "o terreno no qual o homem pode esperar entrar em contato com os ancestrais, os espíritos e os deuses” (Lévi-Strauss, 1993, p. 325).

Mesmo seguindo este diagnóstico, não deixamos de encontrar várias ocorrências que evocam a persistência de *componentes sobrenaturais* entre as fendas das sociedades quentes e seus projetos industriais esclarecedores. Encontramos, seja na linguagem espectral assinalada por Herder, onde abre-se a porta para o encontro com os ancestrais, espíritos e deuses, seja na linguagem poético-expressiva assinalada por Rousseau ou seja nas teorias de Sigmund Freud - seguindo o rastro da influência da psicanálise na obra de Lévi-Strauss -, a sobrevivência desta abertura por meio da qual se adentra na região dos componentes sobrenaturais. Nutre-se, deste fundo de trevas espessas, o ensaio *Das Unheimliche*, este ponto de inflexão da literatura freudiana<sup>16</sup>, manifesta um dos momentos mais vertiginosos no que diz respeito à persistência de um fundo sobrenatural povoado que assola as sociedades quentes.

Nesse sentido, a interpretação por parte de Freud, onde o infamiliar é remetido ao pensamento anímico, marca um movimento por meio do qual os mundos arrastados a uma categoria temporal chamada passado pelas sociedades industriais e esclarecidas – mundos assim tomados como superados – vem à superfície, esquentando o pensamento frio e reificado destas sociedades quentes. Daí essa perturbação, característica da experiência do infamiliar, ser associada pelo psicanalista ao momento em que as leis que acreditávamos reger o universo desabam frente a uma experiência que as excede (Freud, 2019a, p. 93).

Tendo em mente a persistência do “componente sobrenatural” no saber psicanalítico com o qual Lévi-Strauss não deixou de cultivar um diálogo, somos levados a assumir a conotação da psicanálise como “mitologia freudiana”, porém de maneira alguma tomando o termo mitologia como um pensamento subsumido completamente em outro, seja na

---

<sup>16</sup> Como afirma o psicanalista uspiano Christian Dunker, o texto *Das Unheimliche* “pode ser considerado uma verdadeira encruzilhada de três caminhos no interior da obra freudiana. Ele retoma e ajusta contas com a antropologia expressa em *Totem e Tabu*, cujo problema central é o papel do totemismo e do animismo. Ele também antecipa a nova teoria das pulsões, marcada pela acentuação do papel da repetição e da angústia, que virá à luz, um ano depois, em *Além do princípio do prazer*. Finalmente, ele é um ancestral metodológico do texto “A negação”, de 1925, no qual Freud faz a análise discursiva das negações e dos tipos de juízo existencial e valorativo.” (Freud, 2019a, p. 199)

metafísica ou na metapsicologia<sup>17</sup>. Ao contrário, seguimos a afirmação do filósofo francês Michel Foucault, segundo a qual “para um saber que se aloja no representável, aquilo que margeia e define, em direção ao exterior, a possibilidade mesma da representação não pode ser senão mitologia” (Foucault, 1999a, p. 519).

O aspecto mitológico do infamiliar, a maneira com a qual este sentimento aponta para os universos da mitologia, da teologia e da metafísica, deve então ser levado em conta caso queiramos rastrear o contexto no qual a definição schellingiana, acatada, e contudo traída, por Freud, se insere. Não somente devido às considerações acima expostas a respeito da teoria psicanalítica, mas, também, devido às outras interpretações do dos cursos acerca da mitologia de Schelling, tal como o que nos relata Cassin no Dicionário dos Intraduzíveis:

O contexto da definição de Schelling, que talvez Freud desconhecesse, é o estatuto de Némésis: este princípio “infamiliar” acima da lei (nomos [νόμος]), que a religião olímpica busca esconder (...) « die Gewalt jenes unheimlichen Princips, das in der früheren Religionen herrschte [la puissance du principe étrangement inquiétant qui dominait dans les religions antérieures] » (Cassin, 2004, p. 548)

Sob esta interpretação particular do dos cursos, o *infamiliar* retorna como instância suprimida pela elaboração de uma religiosidade olímpica, através da qual certas maneiras de interagir com o divino foram suprimidas pelas forças de uma cosmologia urânica. Povoando o mundo pré-olímpico as filhas da noite voltam através da Nêmesis schellingiana, anunciando o caráter contingente da organização entre a humanidade o divino. Pois, para além do *nomos* humano, sob a égide de Némésis, subsiste “a potência mesma desta lei suprema do mundo que põe tudo em movimento, que recusa que algo fique escondido”, incidindo sobre o oculto “força-o, de certa maneira, a mostrar-se moralmente” (Cassin, 2004, p. 548).

Podemos arriscar, portanto, que o caráter infamiliar de Némésis é inumano e, contudo, entra em relação com o *nomos* humano, marcando um ponto privilegiado para a revelação dos paradigmas morais que subsistem ocultos nesse ou naquele sistema de referência de uma dada civilização. Como veremos adiante, a retribuição divina dos crimes humanos marcará a literatura gótica do século XVIII, seja reafirmando a moralidade retributiva ou criticando-a. Pois mesmo posicionando-se frente à insuficiência da legislação humana sobre os fenômenos, a literatura de terror dos séculos XVIII e XIX ainda aloca os atos humanos como causa ou destino dos fenômenos sobrenaturais.

O encontro com o infamiliar pode então fazer as vezes de ponto de acesso ao componente sobrenatural das sociedades quentes, permitindo uma instabilização do

<sup>17</sup> Tal como parece ser o movimento próprio à psicanálise, como apontamos na seção 1.III

pensamento frio e reificado. Esconder-se-iam, sob a infamiliaridade, vias de escape às tendências reificantes do pensamento esclarecido, sendas ao longo das quais o humano reencontra as regiões sobrenaturais do sonho, da loucura e da arte. Em suma, o sentimento de infamiliaridade advinda do encontro com as potências pré-olímpicas de Nêmesis faz as vezes de experiência iniciática, operando como uma via de acesso à prática a um tipo de pensamento caracterizado pelo vislumbre da possibilidade de transgredir as leis morais vigentes.

Figura 2: Nemesis (A Grande Fortuna)



Fonte: Albrecht Dürer, circa 1501 - 1502 (Creative Commons)

## 1.VII CASTRAÇÃO

Em 1906, 13 anos antes do *Das Unheimliche* de Freud, o psicanalista alemão Ernst Jentsch (1867-1919) publicava um ensaio, *Zur Psychologie des Unheimlichen*. Este texto serviria de inspiração para o escrito freudiano *Das Unheimliche*, cujo ano de publicação coincide inquietantemente com o ano da morte de Jentsch. Para este último uma das grandes causas capazes de despertar o sentimento de infamiliaridade (*Gefühl des Unheimlichen*) encontra-se na dúvida acerca do caráter animado (*Beseelung*) de um objeto sem vida ou o caráter inanimado (*nicht etwa beseelt*) de um vivente. Consequentemente, a questão da presença ou não da *anima* (*Seele*) num dado objeto assume um lugar estratégico na compreensão do infamiliar. Segundo o psiquiatra, tal questão se encontraria, de maneira privilegiada, no autômato. Pois quanto mais refinado é o mecanismo, quanto mais próxima da natureza uma dada reprodução, maior será o efeito infamiliar suscitado no espectador<sup>18</sup>.

Uma vez estabelecida a relação entre o infamiliar e o autômato, Ernst Jentsch alude ao escritor romântico E.T.A. Hoffmann (1776-1822) como um dos artistas que dominaram a produção de efeitos *unheimlich* nas suas obras. Para realizar tal feito na literatura, o psiquiatra destaca, como premissa para que o mistério acerca da natureza de um dado fenômeno alcance o infamiliar, a necessidade da participação de fortes emoções que se somem à incerteza intelectual<sup>19</sup>. Assim, Jentsch é levado ao *horror* como aquilo que pode “com cuidado e conhecimento especializado, ser utilizado para aumentar os efeitos emocionais em geral”, permitindo instaurar no leitor a ausência de orientação própria ao sentimento do *Unheimliche*.

É esta ênfase dada ao autômato por parte de Jentsch que leva Freud, procurando passar em revista “as pessoas e coisas, impressões, processos e situações nas quais o sentimento do *infamiliar*, com especial força e clareza, pode ser despertado em nós”, a privilegiar a análise do conto *Der Sandmann* entre os vários escritos de Hoffmann, seguindo desta maneira o seu precursor (Freud, *Unheimliche*, p. 49-51). Freud recorre à ficção parcialmente epistolar *O Homem da Areia* pois esta conta com a presença da boneca Olímpia, autômato pelo qual o personagem Nathanael se apaixona. Contudo, investigando as várias trilhas que conduzem o

<sup>18</sup> Este fenômeno recebeu recentemente, por parte dos estudos em inteligência artificial, o nome *uncanny valley*.

<sup>19</sup> Neste sentido podemos lembrar como, após a alusão ao ensaio de Freud (traduzido por estranho) Tzvetan Todorov no seu *Introdução à Literatura Fantástica* associa o estranho à “descrição de certas reações, em particular do medo”, o estranho, o inquietante, estaria “ligado unicamente aos sentimentos das personagens e não a um acontecimento material que desafie a razão”. (Todorov, 2017, p. 53) Se por um lado, para Todorov o fantástico não coincide com o estranho, visto que se bifurca entre o estranho e o maravilhoso, por outro é evidente que o estranho, o fenômeno do infamiliar, encontra-se indissociável ao sentimento de infamiliaridade (*Gefühl das Unheimliche*) termos utilizados tanto por Freud quanto por Jentsch, visto que é abordado enquanto *fenômeno psíquico* que relaciona não somente a obra e o leitor, mas antes a obra às determinações que se reiteram na vida do espectador, pois somente ao vincular-se a estas é que elas podem ser rompidas, de maneira a suscitar o sentimento de infamiliaridade.

leitor do conto a experimentar o sentimento de infamiliaridade o psicanalista tchêco se vê inclinado a deslocar o foco da leitura: ao invés de ser despertada pelo autômato Olímpia, é a figura do advogado Coppelius, e sua repetição na figura do vendedor Coppola, a causa do ominoso sentimento.

O ensaio busca recorrentemente conter, assombrado pelos fantasmas de Jentsch e de Hoffmann, o avanço da *incerteza intelectual* como possível fonte do sentimento de infamiliaridade na sua interpretação. Busca-se suprimir certos fios essenciais do conto, fios que, justamente ao ficarem soltos, consolidam a atmosfera ominosa que envolve a figura de Coppelius e lhe outorga o seu caráter infamiliar<sup>20</sup>. Na carta do jovem Nathanael, com a qual se inicia o conto, deparamo-nos com um relato que rememora os ominosos momentos da infância na qual a figura do homem de areia, que viria a ser descoberto como o advogado Coppelius, invadia os confins domésticos da família.

A complexidade da cena presente na noite do descobrimento do homem de areia é rapidamente suprimida por Freud, impedida num primeiro momento de vir à tona com os elementos que conspiram para o caráter propriamente infamiliar do quadro: primeiro, o pai e o advogado não se encontravam meramente conversando, mas, antes, participavam de algum tipo de experimento filosófico e alquímico, usando fogo e elementos químicos explosivos, o *heimlich für die erkenntnis*. Em segundo lugar, quando descoberto e capturado pelo advogado, este começa a torcer o jovem Nathanael, muda os seus membros de lugar como se fossem peças, instaurando uma cena que confunde a corporeidade animada do garoto com a de um autômato. Estes dois mistérios, não resolvidos no conto, são traços que auxiliam na consolidação, ao redor do advogado, de uma atmosfera *infamiliar*.

O estranho ato de desparafusar os braços e pernas de Nathanael retornará no ensaio freudiano dentro de uma extensa nota de rodapé, na empreitada castradora do psicanalista, remetendo a torção do jovem a um equivalente da castração. A lareira e o fogo infamiliar (*heimliche feur*) são utilizadas por Freud para gerar uma zona de reverberação que vincule o *Pai* e o Coppelius ao professor Spalanzani, que aparecerá somente na sequência do conto, e a seu colega Coppola, o duplo do advogado, pois esta dupla (Spalanzani e Coppola) também trabalha sobre o fogo ao redor da boneca Olímpia. Freud buscará desta maneira, nos primeiros

---

<sup>20</sup> Vale antecipar como, para H.P. Lovecraft, a grande potência dos contos de terror - à cuja escrita dedicaria a sua vida - se encontra na capacidade de levar o leitor ao encontro com os mistérios dos sonhos e dos cantos recônditos do universo, de maneira que a explicação materialista vulgar dos fenômenos sobrenaturais dentro de um conto de terror acabaria por operar como um defeito da experiência literária tal como visada pelo escritor de Providence.

momentos da segunda parte do ensaio, remeter os outros elementos infamiliars do conto (o conhecimento oculto, o fogo e o autômato) ao complexo de castração.

O medo de perder os olhos, intérpretes do rosto, constituem para o psicanalista uma cifra sob a qual se esconde o medo da castração. Vale afirmar que o complexo de castração, para Freud, diferente de certas interpretações subseqüentes, corresponde *necessariamente* ao medo de perder o pênis. Na *Análise da fobia de um garoto de cinco anos*, de 1909, encontramos um dos exemplos mais claros acerca dos posicionamentos do pensador no que diz respeito ao complexo de castração. A fobia, nesse escrito, é denotada como *histeria de angústia*: “a libido que foi liberada do material patogênico pela repressão não é *convertida*”, como aconteceria na histeria de conversão, onde a libido seria “tirada da psique e usada numa inervação somática” (Freud, 2015, p. 168), antes, na histeria de angústia tal energia torna-se livre sob o sentimento de angústia.

No escrito de 1909 relata-se como o pequeno Hans, o sujeito da análise, é atravessado pelo medo de ser mordido por um cavalo branco. Na sua empreitada sherlockholmeana, Freud encontra numa alucinação por parte do garoto, mais especificamente na projeção da existência do *pipi da mãe*, a pista para a causa da sua fobia. O medo de ser mordido por um cavalo seria um deslocamento do medo, advindo da falta do pênis na mãe, de perder o próprio pênis. Esta concepção dos órgãos genitais internos como falta seria a imagem primordial da possibilidade do pequeno Hans perder o próprio pênis. Assim, a fantasia do pênis da mãe cumpriria a função de proteger a consciência do garoto da possibilidade da perda do seu órgão genital.

Notavelmente, numa nota adicionada em 1923 ao texto sobre o pequeno Hans, Freud rechaça a ampliação do nome “complexo de castração”. Outras vertentes, tais como as de Lou Andreas Salomé, já buscavam incluir no complexo de castração fenômenos como a perda de uma parte significativa da experiência do corpo tal como o afastamento do seio materno, ou mesmo propunham afirmar que “o ato de nascimento, enquanto separação da mãe, com a qual formava um só ser, é o protótipo de toda castração” (Freud, 2015, p. 191). Freud não nega que estas ocasiões também operem como raízes do complexo, mas mesmo assim defende que o nome “complexo de castração” deve limitar-se “aos estímulos e efeitos vinculados à perda do pênis”. A relação entre o personagem Nathanael e o medo de perder os olhos acabam, sob a égide do complexo de castração, ou como gostaria de colocar Freud, sob o medo da perda do pênis, assumindo conclusivamente o pivô da investigação freudiana acerca da obra *O homem de areia* e o sentimento infamiliar que provoca.

1.VIII *GESPENSTER-HOFFMAN*

*Sozinho, uivando hoffmânnicos dizeres,  
Aprazia-me assim, na escuridão,  
Mergulhar minha exótica visão  
Na intimidade noumenal dos seres.*  
Augusto dos Anjos - O Caixão Fantástico

Ao tomar a literatura fantástica nas suas declinações medonhas como instrumento propício para suscitar tal sentimento, tanto Jentsch quanto Freud apontam na direção de uma dimensão estética em cujo núcleo, rodeado por trevas, sobrevive a incerteza acerca da fronteira entre o animado e o inanimado. O sentimento de infamiliaridade, para os dois alienistas, demanda do autor do conto de terror um certo grau de organização, de disposição dos elementos ficcionais para que entrem em ressonância com os elementos advindos do mundo tal qual figurado pela lei do *princípio de realidade*. Somente fazendo o leitor acreditar que o mundo descrito é aquele vivido no estado de vigília, é que o efeito de estranheiridade, de infamiliaridade, pode florescer como disrupção das leis estabelecidas<sup>21</sup>.

Se a análise do *O Homem de Areia* serviu para que Freud desenvolvesse, desde a perspectiva psicanalítica, alguns pontos essenciais para a compreensão do *Unheimliche*, a narrativa *O Anacoreta Serapião*, presente no livro *Os Irmãos Serapião*<sup>22</sup>, parece elucidar alguns pontos de contato entre o *Unheimliche* e uma perspectiva espectrológica que não reduza a complexidade dos fenômenos psíquicos ao humano.

O personagem que relata esta história, “atrevido psicólogo, médico leigo”, avança, armado com as teorias da *ideia fixa* de Pinel, de Reil e de outros tratados acerca da loucura, sobre a convicção de um ex-diplomata, antes culto e brilhante, que defende ser o eremita Serapião, aquele “que no tempo do Imperador Décio fugira para o deserto de Tebas e que, em Alexandria, padeceu a morte por martírio” (Hoffmann, 2017, p. 123). Entre o psicólogo e o eremita delineia-se a estranha fronteira que advém quando do encontro com uma imagem na qual sobrevivem outros tempos:

<sup>21</sup> Este assunto será reiterado adiante, ao tratar a perspectiva de Howard Phillips Lovecraft acerca da escrita de terror, ou, precisando por meio das palavras do Escritor de Providence, do horror cósmico.

<sup>22</sup> Obra à la *Decameron*, ou, se preferirmos, à la *Uma noite na taverna*, onde encontramos alusão direta por parte de Azevedo às histórias de Hoffmann: “Agora ouvi-me, senhores! entre uma saúde e uma baforada de fumaça, quando as cabeças queimam e os cotovelos se estendem na toalha molhada de vinho, como os braços do carneiro no cepo gotejaste, o que nos cabe é uma história sanguinolenta, um daqueles contos fantásticos — como Hoffmann os delirava ao clarão dourado do Johannisberg!”

Certo dia, então, cheguei a uma floresta espessa e, quanto mais procurava caminho e atalho, mais perdia qualquer vestígio que fosse de rastro humano. Finalmente, a floresta tornou-se mais clara e eu percebi, não muito longe de mim, um homem com uma bata marrom de anacoreta, um largo chapéu de palha na cabeça e uma longa e desgrenhada barba preta. Sentado sobre uma rocha à beira de um precipício, ele mantinha as mãos cruzadas e olhava ao longe, imerso em seus pensamentos. Aquele quadro tinha algo de estranho e singular, eu senti um arrepio por todo o corpo. Essa sensação é inevitável quando aquilo que vimos em figuras, ou se conhece de livros, surge subitamente na vida real. Pois lá estava sentado na minha frente, em pessoa, o anacoreta dos velhos tempos da cristandade, nas selvagens montanhas de Salvator Rosa. (Hoffmann, 2017, p. 121)

Notável correlação entre a sensação descrita pelo personagem e o sentimento de infamiliaridade trabalhado por Freud no seu ensaio de 1919. Contudo, o fato do sentimento emergir diante da possibilidade da *sobrevivência espectral* e não frente à inevitabilidade da morte, aproxima a narrativa da interpretação sugerida por Romandini no que diz respeito à relação entre a morte e o sentimento de infamiliaridade, pois sob a égide do espectro, no infamiliar espectralógico “o homem é confrontado com a possibilidade de sua não-finitude e com a existência do umbral espectral” (Romandini, 2018, p. 139). No caso particular descrito no conto de Hoffmann, os “velhos tempos da cristandade” são vislumbrados no século XIX graças à sobrevivência da figura do Anacoreta de Serapião no antigo corpo do ex-diplomata.

O encontro com esta figura deslocada, com este quadro estranho, desperta no narrador “um arrepio por todo o corpo”. Etimologicamente, esta sensação de arrepio, diferente do tremor associado ao terror, encontra o seu correlato no termo “horror”, do latim *horrere*: “estar arrepiado, eriçado de pavor”. Despertada quando “aquilo que vimos em figuras, ou se conhece de livros, surge subitamente na vida real”, esta modalidade particular do medo insinua a potencial maleabilidade das leis que parecem reger a realidade, instaurando uma “incerteza intelectual” que segundo Jentsch assume um traço essencial para a emergência da infamiliaridade. Esta deveria estar alinhada com um sentimento estrondoso, de modo que o *horror* é coroado como elemento preferencial para despertar por meio da arte o sentimento de infamiliaridade.

No decorrer do conto o psicólogo é descrito pelo Anacoreta de Serapião como uma das várias vozes suscitadas pelo demônio. Colocando-se sob a perspectiva do eremita, o

*Gespenster-Hoffman* inverte a corriqueira situação que coloca a racionalidade como sendo assombrada pelo fantástico. No conto, ao contrário, é o psicólogo, como representante da interpretação realista acerca da dimensão psíquica, o personagem que assume o papel dos “horíveis fantasmas torturadores”, que buscam atrair o eremita às “maneiras da corte e a todo tipo de existência perversa” (Barbosa, 2004, p. 128). Assim, Hoffmann desenvolve uma tensão entre duas perspectivas, a da loucura, manifesta pelo Anacoreta de Serapião, e a da racionalidade, manifesta pelo psicólogo-narrador.

A racionalidade do psicólogo faz aqui as vezes de Satanás. Como afirmava Walter Benjamin, Hoffman aproximou o ser humano do cotidiano a “um produto de um mecanismo artificial asqueroso, cujo núcleo é governado por Satanás”. O privilégio outorgado ao autômato como fonte do infamiliar encontra na interpretação benjaminiana um ponto de inflexão segundo o qual o satânico assume, por meio da obra do mais sombrio dos românticos, o caráter do *automático*, “permitindo requisitar a vida inteiramente para o lado puro e limpo dos espíritos” (Benjamin, p. 134), opondo a vida enquanto reino dos espíritos ao automatismo inerente à perspectiva do esclarecimento – satirizada fantasticamente num conto como *O Pequeno Zacarias chamado Cinábrio*<sup>23</sup>. Espíritos primevos povoam os escritos de Hoffman, afirmará Benjamin, invertendo o foco da emergência do infamiliar. Para aqueles em contato com o mundo dos espectros, não é o mundo anímico aquilo que desperta o sentimento de infamiliaridade, antes, é o avanço automatizado da racionalidade esclarecida<sup>24</sup>.

No conto, o ex-diplomata, tido como louco, não é alheio à ordem do racional, justo pelo contrário, tem um domínio do argumento que lhe permite utilizá-lo como instrumento para convencer o psicólogo acerca da coerência da própria loucura frente à dita sanidade. Sanidade à qual aqueles que o Anacoreta tomava como servos do demônio buscavam reconduzi-lo. Por outro lado, a imagem desta figura antiga do Cristianismo marca o encontro com uma familiaridade outra, com uma estrangeiridade já conhecida pelo narrador, mas deslocada temporal e geograficamente pela sobrevivência de um fundo teológico presente na

---

<sup>23</sup> Como afirma Karin Volobuef na introdução ao conto, “o papel alegórico do encantamento de Zacarias é mostrar que aquilo que esta sociedade acredita ser real é apenas mera aparência ou ilusão. A incoerência das opiniões, julgamentos e atos revela o caráter extremamente frágil desta pretensa racionalidade, da qual os “esclarecidos” se gabam. E justamente estes são os mais iludidos por Zacarias, e os mais incapazes de dissipar a falsa impressão derivada de uma apreensão superficial dos fatos” (Hoffmann, 2009, p. 15)

<sup>24</sup> Neste sentido, podemos vislumbrar como seguir a definição de Romandini, segundo a qual “é necessário pensar o *Unheimliche* como um sentimento de percepção que pode se dissolver com o acesso apropriado à dimensão espectral” (Romandini, p. 139), visto que o encontro com os *topoi* que poderiam suscitar o sentimento de infamiliaridade deixam de fazê-lo quando da dissolução das determinações pré-estabelecidas e a advinda do horizonte espectral.

figura do Anacoreta. Como não voltar, nesse contexto, à primeira tese acerca do conceito de história elaborada por Walter Benjamin?

## 1.XIX O XEQUE DO TURCO

*Como se sabe, deve ter havido um autômato, construído de tal maneira que, a cada jogada de um enxadrista ele respondia com uma contrajogada que lhe assegurava a vitória da partida. Diante do tabuleiro, que repousava sobre uma ampla mesa, sentava-se um boneco em trajes turcos, com um narguilé à boca. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa de todos os lados era transparente. Na verdade, um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, estava sentado dentro dela e conduzia, por fios, a mão do boneco. Pode-se imaginar na filosofia uma contrapartida dessa aparelhagem. O boneco chamado “materialismo histórico” deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que, hoje, sabidamente é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver.*

Walter Benjamin, Teses Sobre o Conceito de História, Primeira Tese<sup>25</sup>

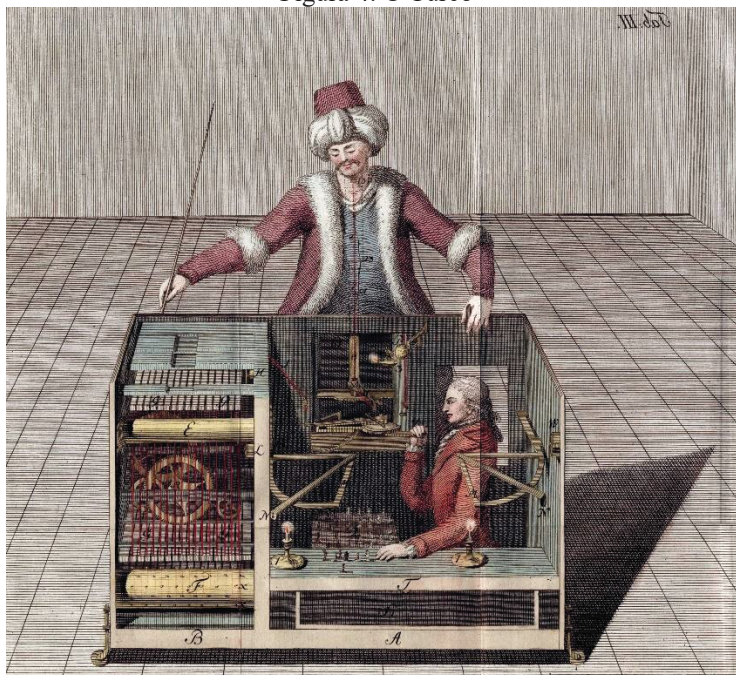
Atentemo-nos ao autômato, este elemento destacado por Jentsch no seu ensaio e presente em inúmeros contos de terror. Capaz de mover-se por si mesmo, *αὐτό-ματος*, nesses contos o autômato desprende-se do domínio do seu artífice e recorrentemente volta-se contra o seu criador. Como veremos, para Benjamin há algo de satânico nesse movimento autopoiético, há algo desviante no ser causa do próprio movimento. É certo que o começo do século XIX foi alvo de uma série de inovações mecânicas e teóricas envolvendo a automatização, entre as figuras excêntricas da época encontramos o famoso autômato Turco, construído por Wolfgang von Kempfer e comprado por Johann Nepomuk Mälzel – quem entregou a Beethoven o metrônomo com o qual marcaria o tempo da sua nona sinfonia – nas mãos de quem obteve sua fama. O Turco, assim, passou a ser exibido em vários países da Europa, chegando a enfrentar Napoleão em 1809.

Foi, contudo, na década de 1830, durante a segunda viagem do aparato para os Estados Unidos, que o escritor norte-americano Edgar Allan Poe teve a chance de presenciar algumas exposições. O olhar analítico do escritor não permitiu que o Turco lhe pregasse a sua peça. Certo da existência de uma mente por trás das engrenagens, Poe escreveu o ensaio *Maelzel's Chess-Player* (Poe, 1856) onde relata o funcionamento desta máquina e levanta uma série de objeções contra a possibilidade do Turco ser uma máquina pura.

---

<sup>25</sup> Tradução: Löwy, p.41

Figura 4: O Turco



Fonte: Joseph Racknitz, 1789 (Creative Commons)

No seu pequeno escrito, Poe menciona as cartas sobre Magia Natural de Brenster, contrastando o Turco com a Máquina de Babbage. A Máquina de Babbage é tida como uma das precursoras mais importantes da computação, marcando a fronteira entre um tipo de computação numérica sustentada pela ação da abstração humana e outro tipo de computação realizado mecânica. Restritos ao processamento de números e à realização de cálculos pré-definidos, o escritor estadunidense destaca como os movimentos desta máquina, independente da complexidade do cálculo, encontram-se circunscritos à região do finito e do determinado: insere-se um certo número, outro sai necessariamente e inevitavelmente como o único resultado possível. Esta operação de *input-output*, segundo o escritor norte-americano, não condiz com o jogo de xadrez, onde o passo seguinte a um dado movimento não é um passo necessário. Tendo em mente a tecnologia computacional mais avançada da época, Poe confronta o Turco com uma série de objeções à sua pureza maquinica. Ele lança mão de um panfleto parisiense de 1785 que defendia a hipótese de um anão escondido no aparato. Embora Poe não concordasse com esta hipótese do anão, o escrito *Maelzel's Chess-Player*, traduzido por Baudelaire em 1848, inspirou as imagens mobilizadas na alegoria da primeira tese de Benjamin.

Entre as 17 objeções levantadas por Poe contra a máquina de xadrez, destacaremos aqui apenas duas. Primeiro, a dificuldade que uma máquina teria para ganhar todos os jogos

de xadrez não difere em grau da dificuldade de ganhar um único jogo e, segundo, de acordo com o escritor do poema *The Raven* é por meio de um jogo de espelhos, utilizado para multiplicar as imagens das engrenagens, que o verdadeiro jogador de xadrez se esconde no aparato. Isto em mente, permitam que avancemos nessa direção, mobilizando para isso um dos contos mais famosos de Poe, *O Assassinato na Rua Morgue*, nele encontramos antes do início da narrativa propriamente dita, algumas considerações acerca da faculdade da análise.

Analisar não é calcular, pois o cálculo demanda uma atenção e uma concentração que deem cabo da complexidade de um conjunto de regras que, aos olhos da apreensão ordinária, parecem sobrenaturais. Poe descreve o movimento sutil do analista:

Privado dos recursos ordinários, o analista lança a si mesmo no espírito do seu oponente, identifica-se com ele, e não poucas vezes vê, num vislumbre, os métodos (frequentemente absurdamente simples) por meio dos quais pode seduzir seu oponente à falha ou apressá-lo a algum erro de cálculo. (Poe, 2009, p. 3)

Esse vislumbre do analista alcança uma região que excede as calculáveis limitações das regras vigentes. Não se trata da validade do que é inferido, mas sim da qualidade da observação. O conhecimento do analista adentra a estranha região onde se encontram a variedade de perspectivas por meio das quais podemos observar os espíritos dos nossos oponentes. Se a resolução de problemas complexos dentro da lógica do autômato se dá, como na máquina de Babbage, por meio de uma iteração de cálculos pré-definidos e circunscritos ao finito e ao determinado, o analista de Poe é capaz de vislumbrar a contingência dessas determinações, perfurando a fronteira entre o instante e a eternidade. Como afirma Michael Löwy na sua interpretação da primeira tese, o “materialismo histórico” é aquele vinculado ao positivismo, assim tomando a coisa a dualidade complexo-profundo parece ressoar na tensão entre o autômato e o anão ou, ainda, entre o materialismo vulgar e a teologia.

Seguindo esta trilha, não é de se estranhar que, no texto intitulado *Crítica Teológica*, publicado em 1931, Walter Benjamin faça alusão à teologia presente no romance criminal, gênero literário herdeiro da literatura gótica do qual o conto de Poe supracitado, *O assassinato na rua morgue*, é tido como o primeiro. Aqui já encontramos a tensão entre a teologia e o materialismo-histórico, embora este último, ao contrário do que acontece nas teses, nesse texto não leve aspas. Diz Benjamin:

A perspectiva teológica adquire seu sentido pleno numa guinada oculta contra a arte que, bem por isso, é tanto mais destrutiva. O motivo teórico dessa visão é que a iluminação teológica das obras constitui a interpretação propriamente dita tanto de suas determinações políticas quanto das determinações de suas modas, tanto de suas

determinações econômicas quanto de suas determinações metafísicas. Pelo visto, trata-se de uma postura que se contrapõe à materialista-histórica com tal radicalismo que a converte em seu antípoda. (Benjamin, 2013, p. 129)

A apreensão dos múltiplos níveis de determinações é tomada por Benjamin como passível de ser atingida através da crítica teológica. Trata-se de buscar “a plasticidade a partir de camadas espessas sobrepostas”, é a partir dessa sobreposição de estratos que se torna possível apreender a “plasticidade perspectivista”, em contraste com a “plasticidade corporal”. Novamente, é a profundidade o que está em jogo, como afirma Benjamin ainda nesse texto, “tudo que é sumamente profundo está encerrado na casca dura da incomunicabilidade” (Benjamin, 2013, p. 130). A teologia, assim, desprende-se das determinações ecoando o movimento do analista tal como descrito por Poe, confrontando as limitações impostas à experiência por um mundo automatizado.

Benjamin debruça-se sobre o mundo automatizado no fragmento [Z, 2], presente na seção sobre “O autômato e a boneca” das passagens (Benjamin, 2018, p. 1120-1122), onde encontramos a transcrição de uma carta de Marx direcionada a Engels na qual o primeiro afirma que “o relógio é o primeiro instrumento automático utilizado para finalidades práticas; toda a teoria sobre a produção de movimentos uniformes desenvolveu-se a partir dele”. Podemos, portanto, não somente tomar o relógio como o símbolo do progresso, mas também, como afirma Marx, podemos tomá-lo como “a primeira ideia de emprego de um mecanismo automático (movido a mola) na produção”. Voltaremos à emergência da temporalidade moderna e às suas consequências para a organização cosmológica da polis humana na quarta parte da nossa dissertação, aqui gostaríamos de realçar como a automatização dos trabalhos que exigiam o humano como força produtiva marca, segundo Marx, o início da revolução industrial. Nesses termos, não podemos deixar de ver na máquina de Charles Babbage – e nas interações travadas entre ela e Ada Lovelace, a filha de Lord Byron, por meio das quais Lovelace tornou-se a primeira programadora da humanidade – uma penetração do automatismo no domínio antes pertencente ao intelecto humano e divino e, no metrônomo de Beethoven o anúncio da iminente reificação da *harmonia das esferas*.

A dualidade entre a vida e o automatismo é descrita por Benjamin como uma das forças motrizes presentes no início do Romantismo Alemão, dualidade colocada em jogo com a tinta da pena de Hoffmann. Se, como vimos, na leitura de Benjamin, Hoffman aproximou o ser humano do cotidiano a “um produto de um mecanismo artificial asqueroso, cujo núcleo é governado por Satanás”, então, nesse *tópos*, podemos identificar o satânico com o automático, “permitindo requisitar a vista inteiramente para o lado puro e limpo dos espíritos”. Esses

espíritos, vindos de tempos primevos, que povoam as figuras de Hoffmann, encontram o seu lar na música, como “manifestação dos espíritos no cotidiano”. Benjamin levanta, então, uma pergunta que não pode, senão, despertar em nós o sentimento de catástrofe:

Os sons primevos que falamos, essa mensagem última e mais segura do mundo dos espíritos, não poderia também ser produzida por meios mecânicos?

(...)

Nesse caso, seria possível imitar com artificios mecânicos nosso anseio mais profundo e mais sagrado; sendo assim, virou fantasma todo o amor que se declarou a nós em tons que evocam nossas origens. (Benjamin, 2013, p. 134)

Torna-se necessário, então, voltar-se ao umbral espectral como a região de onde advém todo o amor um dia declarado a nós. Voltar-se aos mortos, frente às determinações do agora, demanda a irrupção de um gesto entre a arte e a política, pois será na obra de arte, nesse jogo de espelhos, na sua aproximação e no seu laço com a teologia, onde Benjamin encontrará um dos meios de resistência à inquietante marcha do progresso, devolvendo ao satânico a sua potência disruptiva. Na medida em que uma obra do passado se atualiza no presente “os movimentos eternos se impõem dentro dos atuais, mas também os atuais dentro dos eternos”. No horizonte da eternidade, nesse domínio que excede as determinações finitas, encontram-se certas tendências ainda sem forma, certas disposições turvas. É no jogo de espelhos, diz Benjamin nas passagens, que “Satanás prega sua peça preferida, abrindo aqui à sua maneira (como seu parceiro o faz nos olhares dos amantes) a perspectiva do infinito”.

Vivemos hoje soterrados e aprisionados num agora em que o automatismo infectou a vida e o espírito numa intensidade simplesmente inimaginável para outros tempos, coroado pelo triunfo do autômato Turco sob a sua nova vestimenta: o programa AlphaZero. Lançado pela Google em 2017, o programa em questão “treinou” por 24 horas e foi então capaz de ganhar de todos os programas que já triunfavam sobre o intelecto humano. Para destituir o senhorio do processo de automatização faz-se então necessário elaborar um tipo de orientação capaz de trespassar a organização do cosmos como subjugado a determinações finitas.

Confrontar a violência do relógio, seguindo a tese de Benjamin, demanda atravessar as trevas da infamiliaridade, curvando o positivismo do materialismo vulgar em direção a um perspectivismo onde a multiplicidade de camadas que fragmentam o tempo único do progresso é apreendida, fazendo emergir por meio de um jogo de espelhos os vultos dos mortos em cada um dos instantes onde colidem o agora e a eternidade.

## 2. ORIENTAÇÃO

*The most merciful thing in the world, I think, is the inability of the human mind to correlate all its contents. We live on a placid island of ignorance in the midst of black seas of infinity, and it was not meant that we should voyage far. The sciences, each straining in its own direction, have hitherto harmed us little; but some day the piecing together of dissociated knowledge will open up such terrifying vistas of reality, and of our frightful position therein, that we shall either go mad from the revelation or flee from the deadly light into the peace and safety of a new dark age.<sup>26</sup>*

H.P. Lovecraft, *O Chamado de Cthulhu*

Voltemos, então, ao ensaio de Ernst Jentsch (1906), pois a palavra “*Unheimliche*” sugere aqui certa ausência de orientação (*Mangel an Orientierung*), transformando o encontro com o estranho em uma experiência inquietante. A incapacidade de decifrar o objeto, de maneira a recebê-lo na esfera representacional (*Vorstellungsbereich*) do indivíduo marca a persistência de algo que resiste às vinculações de ideias (*Ideen-Verbindungen*). O infamiliar assinalaria, então, aquilo que escapa ao domínio do intelecto (*Herrschaft des Intellekts*) situando-se numa região que, embora desconhecida, incide e perturba os âmbitos da orientação por representações, pois resiste à vinculação das ideias.

Não devemos, portanto, descartar o ensaio de Jentsch como se este fizesse uma mera redução do *Unheimliche* ao não conhecido. Pois não se trata do não conhecido em geral, mas antes de uma mistura onde o auto-evidente e o conhecido são dissolvidos. No sentimento de infamiliaridade a orientação se ausenta e o familiar é ameaçado. A ignorância (*Unkenntnis*) deve ser conspícua, a percepção subjetiva (*subjective Wahrnehmung*) do titubeio deve ter uma força anormal (*abnorm stark ist*) para que possa adquirir um tom propriamente infamiliar. Há uma questão de impacto, de vertigem, uma mudança qualitativa entre o mero estatuto do não conhecido e o estatuto daquele não conhecido que nos assombra, cujo perigo desestabiliza a esfera representacional e desorienta o pensamento, inundando o entorno com o sentimento de infamiliaridade.

Se por um lado o ensaio freudiano ressalta que para Jentsch a *orientação* e a *infamiliaridade* se encontram em contraste uma com a outra, por outro não chega a

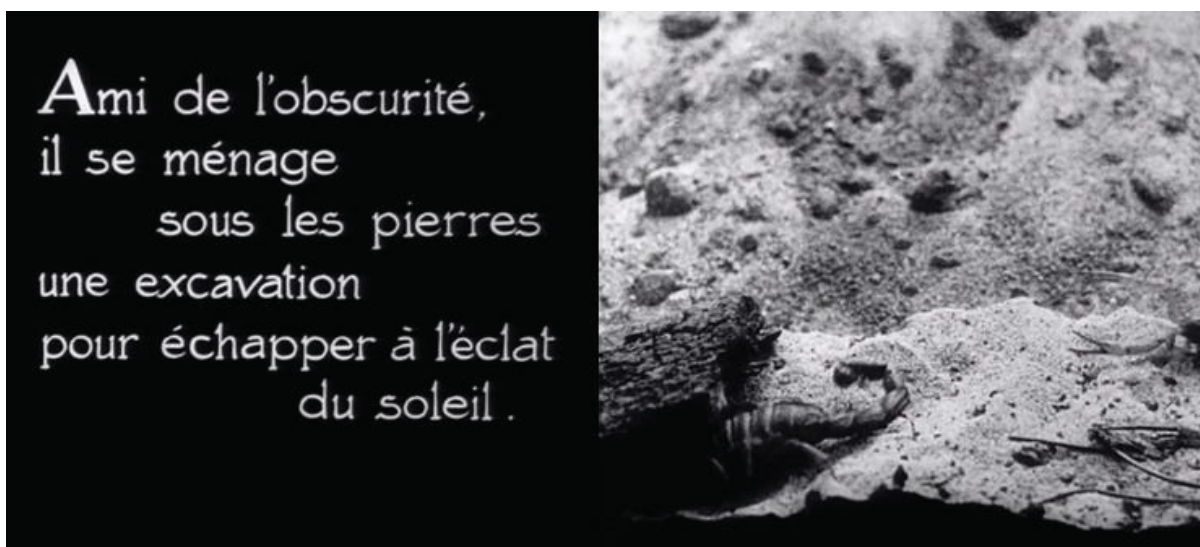
---

<sup>26</sup> “A coisa mais misericordiosa no mundo, eu acho, é a inabilidade da mente humana em correlacionar todos os seus conteúdos. Nós vivemos em uma plácida ilha de ignorância no meio de um oceano negro infinito, e não era para que pudéssemos navegar para longe. As ciências, cada uma esticando a corda em sua própria direção, têm nos causado pouco mal até agora; mas algum dia esse mosaico de conhecimento dissociado nos legará um terrível panorama da realidade e de nossa amedrontadora posição neste lugar, tão terrível, que ou bem nós ficaremos loucos diante da revelação ou fugiremos covardemente da luz mortal para a paz e a segurança de uma nova Idade Negra.” (Lovecraft, 2017)

desenvolver tal relação travada pelo seu colega, chegando à conclusão de que o infamiliar “seria propriamente algo do qual sempre, por assim dizer, nada se sabe” (Freud, 2019a, p. 33). Se decidirmos, com Freud, reduzir as linhas de fuga do ensaio a uma proposição de equivalência, onde “*infamiliar* = não conhecido” (Freud, 2019a, p. 35), teremos perdido a chance de abordar certas posições, assim como os problemas que estas suscitam, tomadas por Jentsch em relação ao *infamiliar*. Freud não chega, portanto, a desenvolver a relação entre discriminação intelectual e o sentimento de infamiliaridade, nem tampouco o possível papel que tal sentimento tem na origem da pulsão-investigativa e no anseio pelo conhecimento.

Se a existência desse componente infamiliar resiste à *vinculação* de idéias, cabe então pensá-lo como disjuntivo, como fresta ou fenda da estrutura representacional do indivíduo. O problema da orientação assume um lugar de suma importância, pois através dele coloca-se uma nova questão: como orientar-se em regiões infamiliars que não são absorvidas pela esfera representacional dos indivíduos? Como interagir com o que ronda o domínio do intelecto, que o acossa, mas que persiste na sua ininteligibilidade?

Figura 5: A Idade de Ouro<sup>27</sup>



Fonte: Luis Bruñuel, 1930

## 2.1 NAVEGANDO REGIÕES INÓSPITAS

Quando o demônio do meridiano se assenta sobre o Saara, o calor escaldante do meio-dia torna a superfície inóspita para a maior parte dos habitantes do deserto, de modo que são forçados a buscar refúgio ou perecer frente à visceralidade do sol. A formiga *Cataglyphis*

<sup>27</sup> “Amigo da escuridão, ele escava, sob as pedras, um espaço onde possa escapar do brilho do sol.”

*fortis*, contudo, aproveita a ausência dos seus predadores para buscar alimento. A relação estreita que esta espécie trava com as condições térmicas extremas faz dela uma verdadeira termófila, uma amante do calor. O sol atingindo o zênite, posicionando-se perpendicularmente em relação à superfície do formigueiro, marca o momento em que as formigas trabalhadoras saem do seu refúgio subterrâneo e começam a vasculhar o entorno de maneira quase aleatória, como que desorientadas, no intuito de encontrar o mantimento necessário para a subsistência da colônia. Tendo finalmente a sorte de encontrar algum alimento, a formiga volta ao ninho. Frente ao perigo que o sol impõe aos habitantes do deserto, o retorno ao lar deve ser rápido. Consequentemente, a *Cataglyphis fortis*, como meio de sobrevivência, desenvolveu um instrumento de orientação complexo que lhe permite calcular o vetor doméstico (*home vector*), isto é, que lhe permite projetar uma linha reta entre a sua posição e a posição da colônia, garantindo-lhe o refúgio antes da iminente obliteração por radiação solar.

Estudos recentes<sup>28</sup> têm analisado os processos utilizados pela espécie *Cataglyphis fortis* para orientar-se de maneira tão precisa. *Misturando* as informações proprioceptivas com interpretações celestes, ela consegue integrar a sua rota e orientar-se entre os obstáculos do deserto. O seu instrumento proprioceptivo principal é um pedômetro embutido que permite o armazenamento mnemônico da quantidade de passos dados desde a saída do ninho. O uso de uma interpretação celestial diferencia esta espécie de outros artrópodes como aranhas e baratas, que conseguem assimilar a própria rotação de maneira idiotética<sup>29</sup>. A *Cataglyphis fortis*, por sua vez, utiliza uma bússola celeste (*celestial compass*) para internalizar os seus movimentos rotacionais, permitindo posicionar a sua rota em relação ao ninho por meio da orientação cosmológica. Isto significa que sendo privada da interpretação dos dados objetivos externos, esta tem a sua orientação espacial *em geral* obstruída, pois tal orientação demanda uma *mescla* entre *princípios de diferenciação* externos (a bússola celeste) e internos (o pedômetro) para, podemos dizer, ter o *sentimento* da diferença que lhe permite posicionar-se no universo.

Assim, a formiga calcula a quantidade de passos e, por meio de sua bússola celeste, assimila em que direção estes foram dados, finalmente realizando a integração da rota que lhe permite projetar a linha que a conduz ao ninho. A misteriosa operação desta bússola celeste consiste na interpretação do padrão de polarização da luz solar, fenômeno que diz respeito à

<sup>28</sup> Leibold, 2015; Grob, Fleischmann & Rössler 2019

<sup>29</sup> “The heading direction is determined predominantly via a celestial compass. Interestingly, for the proper functionality of the path integrator, *C. fortis* has to perceive the information about the walking direction and distance simultaneously (...). In contrast, *C. cursor* was able to determine its walking distance even in complete darkness, without visual input (...). Several other arthropods use idiotetic information about their directional movements for path integration (...).” (Leibold, 2015, p. 3)

dispersão da luz nas partículas de poeira da atmosfera terrestre<sup>30</sup>. Através da leitura das configurações atmosféricas do *espectro solar*, a *Cataglyphis fortis* assimila a angulação das próprias rotações e as sincroniza com a quantidade de passos dados na sua busca por alimento, de maneira tal que consegue, ao longo da perigosa empreitada, localizar-se em relação ao seu ponto de partida. A orientação no espaço *em geral*, nesse caso particular, mobiliza instrumentos que se apoiam tanto em dados externos quanto em dados internos, mesclando-os para permitir uma tomada de posição. E para nós? Como podemos nos orientar levando em conta o *espaço do suprasensível* apreendido pela mitologia, pela metafísica e mais recentemente pela metapsicologia?

## 2.II DOS ASTROS AO ESPAÇO, DO ESPAÇO AO PENSAMENTO

Uma das mais notáveis investigações filosóficas acerca do problema da orientação pode ser encontrada no ensaio *Que significa orientar-se no pensamento? (Was heißt: Sich im Denken orientieren)*, publicado na revista *Berlinische Monatsschrift* em outubro de 1786<sup>31</sup>. Nesse escrito, o filósofo Immanuel Kant busca trabalhar o conceito de orientação com o intuito de “expor claramente a *máxima da sadia razão (Maxime der gesunden Vernunft)* em sua adaptação ao conhecimento dos objetos suprasensíveis (*übersinnlicher Gegenstände*)” (Kant, 2005, p. 47, grifo nosso). O ensaio kantiano mobiliza o princípio de *diferenciação subjetiva a priori* como aquilo que permite ao *humano* orientar-se tanto teórica quanto praticamente<sup>32</sup>. Analisemos, então, os três momentos por meio dos quais a orientação teórica é exposta, a saber, o primeiro momento, referente à orientação astrológica/geográfica, o segundo momento, onde Kant trata da orientação espacial *em geral* e o terceiro momento, que diz respeito à orientação no espaço do suprasensível.

No primeiro momento da exposição, Kant defende que o significado autêntico da palavra “orientar-se” diz respeito à *capacidade* de, “partindo de uma dada região do céu (uma das quatro em que dividimos o horizonte) encontrar as restantes” (Kant, 2005, p. 48). A

---

<sup>30</sup> Um dos exemplos que melhor explica este fenômeno dispersivo diz respeito ao espectro cromático do céu. A cor azul do céu durante o dia é uma das expressões do espectro cromático desta dispersão, de maneira que quando o sol se põe no horizonte, tendo que atravessar um maior número de partículas, as ondas de luz de maior frequência (as cores inferiores do arco-íris) são dissipadas e sobram as cores mais avermelhadas.

<sup>31</sup> Utilizamos a tradução de Floriano de Sousa Fernandes (Kant, 2013), fazendo pequenas alterações quando necessário, com base no original presente no quarto volume do Immanuel Kants Werke, publicado por Bruno Cassirer (Kant, 1913).

<sup>32</sup> Devido às limitações que determinam o presente escrito, será necessário que trabalhemos o lado teórico do problema da orientação, embora apontemos em alguns momentos certas tensões que travamos para com as posições práticas elaboradas pelo filósofo alemão

orientação geográfica, “mesmo tendo em vista todos os dados objetivos do céu” é possível “somente por um princípio de diferenciação subjetivo”. Afirma Kant:

Sem esta capacidade (*Vermögen*), ao traçar um círculo, não referindo a ele a diferença dos objetos (*Verschiedenheit der Gegenstände*), mas distinguindo contudo o movimento que vai da esquerda para a direita do que tem o sentido oposto e deste modo determinando *a priori* (*a priori zu bestimmen*) uma diferença (*Verschiedenheit*) na posição dos objetos (*Lage der Gegenstände*), não saberia se deveria colocar o oeste à direita ou à esquerda do ponto sul do horizonte, e assim deveria completar o círculo passando pelo norte e pelo leste até chegar novamente ao sul. Por conseguinte, oriento-me *geograficamente*, mesmo tendo em vista todos os dados objetivos (*objektiven Datis*) do céu, somente por um princípio de diferenciação *subjetivo* (*subjektiven Unterscheidungsgrund*). (Kant, 2013, p. 48)

Como sabemos, quando tratamos, em Kant, de um *princípio subjetivo* tratamos de uma determinação *a priori*, e, quando tratamos de uma determinação *a priori*, é necessário levar em conta não somente o *sujeito transcendental*, como traço fundamental do subjetivo, mas também a garantia da existência de verdades absolutas assentadas sobre o conhecimento matemático<sup>33</sup>. Assim, ao remeter-nos à figura do círculo, Kant busca trazer à tona a determinação *a priori* que fundamenta a orientação geográfica, embora esta ainda precise buscar apoio nos dados objetivos do céu. Esta capacidade de diferenciação *a priori* viria à tona no humano por meio do “sentimento da direita e da esquerda (*Gefühl der rechten und linken*)” (Kant, 2013, p. 48), cujo fundamento racional pode ser verificado graças à condição apriorística da verdade matemática. Este sentimento, como veremos, diz respeito a um dos traços fundamentais da perspectiva kantiana.

Agora, no segundo momento, o conceito de orientação é ampliado (*erweitert*) por Kant, que passa a compreendê-lo “no sentido de orientar-se em um dado espaço em geral (*gegebenen Raum überhaupt*), por conseguinte de modo puramente *matemático* (*mithin bloß mathematisch*)” (Kant, 2013, p. 48). Aqui, o filósofo imagina-se num quarto escuro, onde através da “capacidade de determinação das posições (*Bestimmungsvermögen der Lagen*) segundo um princípio de diferenciação *subjetiva* (*subjektiven Unterscheidungsgrunde*)” consegue localizar algum objeto, desde que tenha a sua posição na memória (*Gedächtnis*). Caso a memória não pudesse vir ao auxílio, defende Kant, a orientação se daria por meio do “puro sentimento da diferença (*Gefühl eines Unterschiedes*) de meus dois lados” (Kant, 2013,

<sup>33</sup> “If we wish to grasp the chief inspiration of the whole Critique of Pure Reason, we might locate it in the idea that the attempts of metaphysics to arrive at absolute certainties by spinning them out of mere thought have all failed - and Hume was right to criticize them. But this does not mean that we should despair because, thanks to the persuasive force of the mathematical sciences - particularly mathematics itself and what today we would call theoretical physics - we possess an entire body of knowledge that actually does satisfy the criterion of absolute truth. Kant's achievement only becomes comprehensible on the assumption that science provides the absolute knowledge which merely abstract speculation had failed to deliver.” (Adorno, 2001, p. 8)

p. 49). Este movimento que nos leva dos dados objetivos do céu ao *espaço em geral* prepara o terreno para o salto em direção ao puro pensamento, somos gradualmente afastados da experiência sensível, livrados da mistura da imagem e levados ao “meio subjetivo”, que “nada mais é do que o sentimento (*Gefühl*) da necessidade (*Bedürfnisses*) própria da razão (*Vernunft eigenen*)” (KANT, 2013, p.49). Assim, o *sentimento* que nos dois primeiros momentos encontramos atrelado à orientação espacial será finalmente submetido ao tribunal da razão.

Quando finalmente alcançamos o terceiro momento da exposição teórica acerca do conceito de orientação, a imagem da escuridão é reiterada, e aqui somos confrontados pelas “espessas trevas (*dicker Nacht*)” do “incomensurável *espaço do suprassensível (Raume des Übersinnlichen)*” (KANT, 2013, p.50, grifo nosso). Para navegar nessa região ominosa, o “direito da necessidade da razão, como fundamento subjetivo (*subjektiven Grundes*)” é mobilizado, de modo a orientar a razão unicamente por sua própria necessidade. Com o intuito de compreender o que está em jogo, é interessante que nos detenhamos e retomemos o primeiro parágrafo do ensaio kantiano, onde a relação entre a imaginação e o entendimento é explicitada:

Por mais alto que apliquemos nossos conceitos (*Begriffe*) e, com isso, por mais que façamos abstração da sensibilidade (*Sinnlichkeit abstrahieren*), contido a eles estão sempre ligadas representações *da imaginação (bildliche Vorstellungen)*, cuja determinação real (*eigentliche Bestimmung*) consiste em torná-las - elas que não são derivadas da experiência (*Erfahrung*) - capazes de servir para *o uso na experiência (Erfahrungsgebrauch)*. (...) Se em seguida excluimos em geral desta ação concreta do entendimento (*konkreten Verstandeshandlung*) a mistura da imagem (*Beimischung des Bildes*), a princípio da percepção contingente pelos sentidos (*zufälligen Wahrnehmung durch Sinne*), e depois até mesmo a pura intuição sensível (*reine sinnliche Anschauung*), resta um puro conceito do entendimento (*reine Verstandesbegriff*), cuja extensão está agora ampliada e contém uma regra geral do pensamento (*Regel des Denkens überhaupt*). (KANT, 2005, p.46).

Através da interpretação do fragmento podemos apreender o intento que guia os três momentos que compõem a exposição da orientação teórica: a *purificação* do conceito do entendimento, em vista uma regra geral do pensamento. O objetivo de Kant não é nada menos do que livrar o pensamento das *representações da imaginação*, de maneira a estabelecer uma

*regra geral do pensamento*. Isto em mente, podemos agora interpretar as estranhas figuras que habitam, potencialmente, o espaço suprassensível.

O filósofo alemão admite que as trevas que rodeiam o *mundo (Welt)* são virtualmente povoadas por “puros seres espirituais da natureza (*reiner geistiger Naturwesen*)”, contudo, como excedem as “causas no mundo (*Ursachen in der Welt*) que se revelam aos sentidos (*Sinnen offenbaren*)”, aceitar a sua existência acabaria por engendrar “um grande prejuízo ao emprego da razão”<sup>34</sup>. Num gesto decisivo, Kant convoca, para proteger-se das *tenebrae*, o *conceito do primeiro ser primordial*:

Coisa completamente diferente é porém tratar do conceito de um primeiro *ser primordial (Begriffe von einem ersten Urwesen)*, como inteligência suprema (*oberster Intelligenz*) e ao mesmo tempo como soberano bem (*höchsten Gute*). Pois não somente nossa razão sente já a necessidade (*Vernunft schon ein Bedürfnis fühlt*) de estabelecer o conceito do ilimitado (*Begriff des Uneingeschränkten*) como fundamento (*Grunde*) do conceito de limitado (*Begriffe alles Eingeschränkten*), portanto de todas as outras coisas, mas esta necessidade se estende à suposição da *existência (Voraussetzung des Daseins)* naquele primeiro conceito, pois do contrário não poderia dar nenhum motivo suficiente da contingência (*Zufälligkeit*) da existência das coisas no mundo (*Existenz der Dinge in der Welt*), e menos ainda da finalidade e da ordem (*Zweckmäßigkeit und Ordnung*) que se encontram por toda a parte em grau tão maravilhoso (*bewunderungswürdigem Grade*) (nas pequenas coisas, que estão próximas de nós, ainda mais do que nas grandes). (Kant, 2005, p. 51-52)

Ao orientar o pensamento por meio da crítica à razão especulativa, notamos que a existência de alguma causa primordial suprassensível é necessária para servir como fundamento não somente da “existência das coisas no mundo”, mas também da “finalidade e da ordem que se encontram por toda a parte em grau *tão maravilhoso*” (grifo nosso). Assim, a regra geral do pensamento anunciada no início do texto é imposta às custas do expurgo dos seres espirituais e do encarceramento da fantasia, gesto que concede à *ordem* e à *finalidade* sua legitimidade teórica, protegendo a razão não somente dos perigos que residem nas trevas espessas que a rodeiam, mas também de ter a sua autoridade no pensamento contestada pela faculdade da imaginação.

Três pontos de tensão que permitiriam o questionamento da *autoridade* da razão sobre o pensamento emergem. Em primeiro lugar, a dita “sadia razão” que Kant defende nesse escrito ameaça aniquilar, sob a égide do *primeiro ser primordial*, uma série de posições cosmológicas, sociais e religiosas que poderiam por si só esconder outros meios de orientação

<sup>34</sup> É interessante como a legitimidade da necessidade se associa, em Kant, à seriedade: “Não há por conseguinte nenhuma necessidade séria, antes constituiria uma pura curiosidade que não conduziria senão a fantasias, pesquisar tais coisas ou se divertir com quimeras desta espécie.” (Kant, 2005, p. 51) Haveria, então, uma outra necessidade que, não sendo séria, se inclinaria em direção à tal “pura curiosidade” que não conduz “senão a fantasias”?

no espaço do suprassensível<sup>35</sup>. Em segundo lugar, nem toda filosofia tem o mesmo gosto por tribunais e leis eternas, antes, algumas encontram na ordem e na finalidade os instrumentos conceituais próprios para a orquestração de extermínios e subjugação de outros povos<sup>36</sup>. Finalmente, tomar a purificação racional do pensamento como objetivo da orientação no espaço suprassensível acaba obstruindo a possibilidade de mesclar o subjetivo com o objetivo, contrapondo-se, assim, tanto à experiência infinita do absoluto, quanto às potenciais declinações pagãs desta experiência<sup>37</sup>.

Nesse sentido, para que possamos tomar uma visão panorâmica do conceito de orientação, torna-se necessário consultar as trevas e os seres espirituais que ali habitam, aliando-nos à imaginação e permitindo que a fantasia alce voo. Como já foi dito por uma das mais audazes filosofias do século XX, pensar é seguir a linha de fuga do voo da bruxa (Deleuze & Guattari, 1992, p. 58-59). Entre as várias figuras que foram atravessadas pelas trevas e pelos seres que ali habitam, H.P. Lovecraft é sem dúvida um dos veículos privilegiados das forças sacrílegas do espaço suprassensível no *mundo humano*<sup>38</sup>. Passemos, então, a uma breve análise de certas características dos contos lovecraftianos, tanto no que diz respeito ao processo da sua escrita quanto à inusitada cosmologia que destes emerge,

---

<sup>35</sup> Tratar-se-ia, nada menos, do que de uma guerra *ontológica* entre mundos: “humanos e não-humanos, vivos e não-vivos, espíritos e máquinas, indígenas e alienígenas, se *imaginam* e *contraimaginam* uns aos outros, segundo metafísicas heterogêneas e incomensuráveis, como que em mútua projeção espectral.” (Valentim, 2018, p. 24, grifo nosso). Como vemos neste trecho, extraído da obra *Extramundandade e Sobrenatureza* do filósofo brasileiro Marco Antonio Valentim, a imaginação assume um papel essencial neste conflito.

<sup>36</sup> Deleuze e Guattari, na sua obra *Anti-Édipo*, mostram como a inclinação da imaginação em direção a uma ordem social imortal dá origem ao desejo de morte dos *outros*: “A dimensão imaginária do fantasma individual tem uma importância decisiva na pulsão de morte, visto que a imortalidade conferida à ordem social existente provoca no eu todos os investimentos de repressão, todos os fenômenos de identificação, de “superegotização” e de castração, todas as resignações-desejos (devir general, devir pequena, média ou alta patente), compreendida aí mesmo a resignação de morrer a serviço dessa ordem, enquanto a pulsão é projetada para fora e dirigida contra os outros (morte ao estrangeiro, morte aos que não são daqui!). Ao contrário disso, o polo revolucionário do fantasma de grupo aparece na potência de viver as próprias instituições como mortais, de destruí-las ou de mudá-las consoante as articulações do desejo e do campo social, fazendo da pulsão de morte uma verdadeira criatividade institucional. Porque é este o critério, pelo menos formal, para distinguir a instituição revolucionária da enorme inércia que a lei comunica às instituições numa dada ordem estabelecida.” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 88)

<sup>37</sup> O pensamento ainda, sob a ótica hegeliana, se encontra em Kant contido em uma filosofia subjetiva, de maneira que sendo o pensamento subjetivo, lhe é negado a capacidade de conhecer o que é em e para si, trata-se neste sentido, da região da coisa em si kantiana. Aqui encontramos uma das distinções radicais entre o pensamento kantiano e o hegeliano, pois para Kant, Deus não pode ser conhecido na experiência, seja ela exterior ou interior. Opondo-se a esta perspectiva Hegel afirmara que “os místicos, os visionários, podem descobrir dentro de si mesmos, sem dúvida alguma, muitas coisas, entre elas a Deus, isto é, o infinito”. Opondo-se à incognoscibilidade do absoluto, Hegel acaba apontando para a possibilidade de ter a experiência, e o conhecimento, do absoluto. (Hegel, 1955, p. 418)

<sup>38</sup> Na cosmologia lovecraftiana certas forças não somente entram na alma dos personagens por meio dos sonhos, como os próprios personagens lidam com forças externas desde o interior: “The significant view here is that not only does the energy enter the soul of the character through dreams, and become a reality, but the character is dealing with some apparently external force from within.” (Kutrie, 1985)

mapeando o movimento por meio do qual a mescla entre dados objetivos com dados subjetivos culminam na manifestação do *sentimento* de horror<sup>39</sup>.

### 2.III PER MONSTRA AD ASTRA

O traço essencial dos contos de Lovecraft é a submersão do pensamento numa região de estranha infamiliaridade, para tanto, os eventos são desenvolvidos em um plano cronológico bem demarcado, onde anos e dias são pontualmente localizados. O encadeamento dos acontecimentos, embora recorrentemente apresentado de maneira retrospectiva, se dá num plano atenciosamente cartografado, permitindo ao autor, ao longo de um conto, executar saltos entre os fragmentos que compõem a narrativa, sem, contudo, perder de vista a disposição cronológica dos acontecimentos. No ensaio *Notes on writing weird fiction* (1937) Lovecraft delinea os cinco passos que constituem o seu processo de escrita: (1) desenvolver uma sinopse dos eventos em ordem de ocorrência, (2) desenvolver uma sinopse dos eventos na ordem em que serão narrados, (3) elaborar o rascunho da narrativa, (4) revisar o texto e fazer alterações estilísticas e (5) datilografar a versão final, com possíveis pequenas alterações. Este processo, antes de ser arbitrário, tem como função sustentar a “manutenção de um *realismo* cuidadoso” (Lovecraft, 1937), essencial para o efeito de horror e fascínio cultivado pelo escritor.

Somente ao dispor os elementos que compõem a narrativa em acordo com a realidade do nosso mundo é que se abre a porta para o domínio da atmosfera do *humor humano* (*human mood*). As sugestões sutis, as dicas imperceptíveis, os traços tênues que associam os pequenos detalhes da narrativa, todos estes movimentos desenham o caminho pelo qual o humano pode ser levado a experimentar a atmosfera das *mirabilia opera*, isto é, dos feitos miraculosos. O arranjo aparentemente claro dos laços entre um fragmento e outro permitem uma visão panorâmica dos acontecimentos, guiando o humor humano até o ponto em que a “suspensão ou violação das irritantes limitações do tempo, espaço e leis naturais” é efetuada, instaurando no humano um *outro* humor: o do encontro com “as possibilidades infinitas que os sonhos abrem para nós” (Lovecraft, 1937).

---

<sup>39</sup> É necessário notar a emergência do termo “sentimento (*Gefühl*)” na segunda parte do ensaio freudiano *Das Unheimliche* (Freud, 2019a). Neste momento do ensaio, Freud passa a investigar “as pessoas e coisas, impressões, processos e situações nas quais o sentimento do infamiliar (*Gefühl des Unheimlichen*), com especiais força e clareza, pode ser despertado em nós” (Id. p. 49). Tomando para isso o conto de terror *O homem de areia* de E. T. A. Hoffmann. Seguindo a pista freudiana, a escrita de terror parece ser um dos meios de despertar o sentimento de infamiliaridade, inquietude e estranheza própria à emergência de algo “que deveria permanecer em segredo, oculto, mas que veio à tona” (Id. p. 45)

É notável o fato da obra de Lovecraft, alimentada por meio da vida do autor, ter se libertado após a morte deste. Os seguidores da mitologia criada pelo autor, alguns próximos a Lovecraft, não se limitaram a simplesmente publicar os contos<sup>40</sup>, antes deram continuidade à manifestação da atmosfera que povoava os sonhos e a imaginação do escritor de Providence. Uma estranha constelação de deidades e seres exógenos, de *Cthulhu* a *Shub-Niggurath*, passando por *Nyarlatheotep* e *Yog-Sothoth*, anima o universo lovecraftiano. Sua cosmologia<sup>41</sup> tem infectado a sociedade contemporânea não somente nas várias formas de entretenimento massificante<sup>42</sup>, mas também em campos como a filosofia, a ciência e as artes<sup>43</sup>.

Se por um lado a leitura do filósofo Graham Harman toma Lovecraft como o Hölderlin da nossa era, a recente investigação *H.P. Lovecraft: a disjunção no Ser* do filósofo argentino Fabián Ludueña Romandini parece aumentar a aposta, afirmando provocativamente que Lovecraft, notório racista de tendências políticas fascistas, mais do que um literato, “é o mais genial mitógrafo do século XX” (Romandini, 2013, p. 12). Convoquemos, para compreender esta proposição, primeiro, uma passagem significativa do conto *O Chamado de Cthulhu*, a mais notória das ditas “grandes obras”<sup>44</sup> do escritor de Providence. Momentos antes da passagem, Lovecraft nos situa em um encontro de grandes arqueólogos e antiquários. Interpelados pelo inspetor policial John R. Legrasse, os pesquisadores são apresentados a uma pequena estatueta, encontrada numa batida policial realizada contra “um culto misterioso totalmente desconhecido, e infinitamente mais diabólico que o mais negro círculo de feitiçaria africana”<sup>45</sup>. Frente ao ídolo, os “homens da Ciência” entram em um estado eufórico e começam a se reunir em torno do objeto, Lovecraft passa então à descrição deste:

A figura que, afinal, foi passada lentamente de homem a homem a fim de que se pudesse estudá-la cuidadosamente e mais de perto, tinha entre sete e oito polegadas de

<sup>40</sup> O maior exemplo talvez sejam August Derleth, que além de fundar com Donald Wandrei a editora *Arkham*, por meio da qual publicaram os escritos lovecraftianos após a morte do autor, também foi responsável por expandir o mito e povoá-lo com novos contos.

<sup>41</sup> Para uma breve descrição das entidades e os contos nos quais aparecem nos referimos a Kutrieh, 1985

<sup>42</sup> Para uma análise do impacto e disseminação da obra de Howard Phillips Lovecraft na cultura popular e midiática ver Garcia, 2017

<sup>43</sup> A obra de Howard Phillips Lovecraft (1890-1937) tem servido de inspiração para obras literárias, como as de Neil Gaiman e Stephen King, cinematográficas, como as de John Carpenter e Guillermo Del Toro, assim como filosóficas, seja usando a literatura do autor como ponto principal de uma filosofia, como realizado por Graham Harman (2011), seja tomando-a como objeto de desconstrução derrideana tal como efetuado por Donald R. Burleson (1990), ou destacando as peculiaridades do seu universo, como nos trabalhos de Fabián Ludueña Romandini (2013), Reza Negarestani (2008), Nick Land (2013) e Mark Fisher (2016).

<sup>44</sup> Segundo o controverso literato Michel Houellebecq (2005), estas seriam: *The Call of Cthulhu* (1926), *The Colour out of Space* (1927), *The Dunwich Horror* (1928), *The Whisperer in the Shadows* (1930), *At the Mountains of Madness* (1931), *The Dreams in the Witch-House* (1932), *The Shadow over Innsmouth* (1932) e *The Shadow out of Time* (1934).

<sup>45</sup> *The Call of Cthulhu* (Lovecraft, 2012)

altura, e possuía um requintado trabalho artístico artesanal. Ela representava um monstro com formas que lembravam vagamente as de um antropoide, mas com a cabeça semelhante a um polvo e de cuja face pendia uma massa de tentáculos, o corpo era escamoso, como que de borracha, possuía garras prodigiosas nas patas traseiras e dianteiras, e asas longas e compridas na parte posterior. Esta coisa, que o instinto dizia ser algo temível e maligno, era de uma corpulência meio que inchada, e ficava acorçada em um bloco retangular ou uma espécie de pedestal coberto com caracteres indecifráveis. As pontas das asas tocavam a parte traseira do bloco, o assento ocupava o centro, enquanto as garras longas, encurvadas para baixo, apoiadas sobre as patas posteriores, agarravam a extremidade anterior e estendiam-se rusticamente por um quarto da altura do pedestal. A cabeça cefalópode inclinava-se para frente, de forma que as pontas dos barbilhões faciais tocavam as enormes patas dianteiras, que, por sua vez, prendiam os joelhos erguidos do animal agachado. O aspecto da figura era anormalmente natural e o mais sutilmente amedrontador devido à sua origem completamente desconhecida. Sua vasta, impressionante e incalculável idade era inequívoca; não obstante não aparentasse nenhuma conexão com qualquer tipo de arte concernente à aurora da civilização - ou mesmo a qualquer outra era. Por outro lado, o próprio material que a constituía era um mistério; a pedra preto-esverdeada besuntada com seus dourados e iridescentes salpicos e estrias não se parecia com nada familiar nos campos da geologia ou da mineralogia. Os caracteres ao longo da base eram igualmente desconcertantes; nenhum dos estudiosos presentes, mesmo representando o conhecimento da metade do hemisfério sobre este campo, tinha a mínima noção de seu mais remoto parentesco linguístico. Estes caracteres, da mesma forma que o tema e o material, pertenciam a algo horrivelmente distante e diferente do gênero humano como o conhecemos, algo ameaçadoramente sugestivo, advindo de antigos e profanos ciclos de vida nos quais o nosso mundo e as nossas concepções não têm vez. (Lovecraft, 2017)

A descrição detalhada da estatueta, nesse trecho, é essencial para a apreensão da estranheza que subsiste na experiência que os participantes do encontro têm frente ao inquietante objeto. O sentimento de *horror* que Lovecraft busca instaurar nessa cena se apoia nitidamente na tensão entre os limites do conhecimento humano, representado por arqueólogos e antiquários, e a “origem completamente desconhecida” do ídolo monstruoso. Na descrição, a possibilidade de pertencimento da estátua ao domínio da experiência humana é excluída, e sua origem é situada entre os “ciclos de vida nos quais o nosso mundo e as nossas concepções não tem vez”. Inclina-se, assim, o pensamento em direção aos domínios inumanos do universo, frente aos quais a experiência humana se mostra insignificante. Desde esta perspectiva, tudo “o que conhecemos, vemos, sonhamos ou imaginamos é menos do que um grão de poeira no infinito”<sup>46</sup>.

A imaginação e o conhecimento são, ao serem assemelhados a um grão de poeira no infinito, colocados numa relação horizontal no universo nefasto que escorre para dentro do mundo humano por meio da escrita lovecraftiana. Ambos, imaginação e conhecimento, podem ser mobilizados, não tanto para confrontar as forças ominosas que o universo esconde frente à finitude humana, mas antes para permitir que o pensamento *se oriente* nas regiões

---

<sup>46</sup> Lovecraft, Howard Philip. “*Time and Space*”. Em: *Collected Essays*, v. 5, pp. 30-31.

inóspitas do inumano. Se Lovecraft era realmente um mitógrafo próprio à visceralidade nefasta do século XX, o procedimento da escrita lovecraftiana assume, conseqüentemente, um caráter propriamente ritualístico, que fende a experiência humana e manifesta o fundo inumano sobre o qual ela se assenta, libertando o pensamento das já mencionadas “limitações do tempo, espaço e leis naturais”.

Figura 6: Vision Rouge



Fonte: Leonor Fini, 1984 (Fair Use)

## 2.IV INGLESES, DEMASIADO INGLESES

Como foi demonstrado pela linhagem bretã dos novíssimos hóspedes da mitologia lovecraftiana<sup>47</sup>, acatar uma perspectiva cosmológica inumana não é suficiente para livrar-se

<sup>47</sup> Nick Land, um dos expoentes do que veio a ser chamado movimento aceleracionista, bebeu das fontes lovecraftianas desde os seus escritos subversivos da década de 90, onde, ao lado de pensadores como Sadie Plant, Mark Fisher e Reza Negarestani, desenvolveu o CCRU (Unidade de Estudos da Cultura Cibernética - *Cybernetic Culture Research Unit*). A presença da mitologia lovecraftiana é notória dentro do CCRU e foi utilizada - antes da saída de Land - como instrumento para propagar ideias que se mesclavam à contracultura cibernética dos *hackers*, da *jungle music* e das *raves* - banhadas com o ritmo da obra *Neuromancer* - na tentativa de acelerar o processo de destruição do capitalismo. A virada fascisto-algorítmica do século XXI, contudo, tem levado as teorias de Land a assumir papéis cada vez mais conservadores, tornando-se um defensor da misoginia e do racismo sob a perspectiva de um “realismo” político onde os preconceitos e a supressão da diferença já estariam determinados de antemão. Como veremos mais à frente, seria possível interpretar Lovecraft a partir de vertentes diferentes, das quais despontamos duas: seguindo os seus escritos políticos, nos quais a diferença

de grilhões que encontram sua origem e finalidade dentro das mais humanas das concepções políticas. Antes, a ominosa perspectiva cosmológica permitiria diagnosticar a relação entre os corpos domesticados, da assim chamada humanidade, e o cosmos. Deparamo-nos então, ao vasculhar a relação travada entre os indivíduos circunscritos pelos projetos civilizatórios e a vastidão do universo, com uma miríade de procedimentos por meio dos quais cada indivíduo é subsumido num processo que o excede: o mercado, a lei, a nação, o estado, a religião institucionalizada, para nomear alguns. Forma-se assim uma crosta simbólica entre cada indivíduo e o seu entorno, mediada pela lógica de cada um destes procedimentos. Esta crosta, contudo, não se assenta sobre nenhum indivíduo específico, e obtém a sua eficácia justamente na medida em que excede qualquer um dos membros que constituem o campo de efetividade da sua ação. Assim, a relação de cada indivíduo com o seu entorno é sobredeterminada pela crosta simbólica ou sistema de referência através do qual *Homo* adentrava os perigos do desconhecido.

Se alguns destes sistemas de referência, crostas ou procedimentos tomavam-se como abarcando a verdade do cosmos, isso só pôde ser feito por meio de uma redução da vastidão do universo, e também da supressão da conseqüente contingência de qualquer tipo de elaboração humana utilizada para orientar-se nessa vastidão. Nesse contexto, o *tópos* ocupado pelos próprios sistemas de referência - assentados sobre os sistemas metafísicos, psicanalíticos, científicos, mitológicos, ou de outra ordem - é trazido à tona quando da experiência do sentimento de infamiliaridade: o encontro com o infamiliar dissolve o sistema de referência, por meio do qual o indivíduo que experimenta a infamiliaridade orientava-se, revelando uma região povoada onde a distinção entre o conhecido é invadido pelo desconhecido, às custas da ordem estabelecida.

Encontramos justamente nessa zona de indiscernibilidade uma legião organizando a vida humana, formas de organização assentadas na fronteira entre as dimensões filogenéticas e ontogenéticas. Na fenda entre os modos de existência individual e coletivo subsiste um espaço de caráter onírico. Assim, qualquer sistema político, jurídico ou religioso tem sua origem quando do encontro com esta região, na fenda entre um indivíduo e outro, na fenda entre cada indivíduo com o cosmos, mas também na fenda entre o cosmos e o que há de comum entre um dado grupo de indivíduos.

---

aparece como ameaça ao estado de coisas vigentes, e devido a isso seria mais conveniente ater-se aos paradigmas defendidos pelos antepassados culturais, ou seguindo a natureza cosmológica e acatando a aniquilação dos projetos gregários vigentes como propulsão para novas formas de organização e experiências, as quais não precisariam advir de outro tempo, visto que a profundidade do universo excede *necessariamente* qualquer tentativa de supressão da alteridade.

O exemplo mais próximo deste procedimento por meio do qual um dado grupo de indivíduos marca uma distinção com o resto há de ser o conceito de humanidade. Por meio deste, certos indivíduos assentam-se sobre semelhanças, no mais sempre superficiais quando comparadas à infinitude material que os constitui, e estabelecem normas por meio das quais podem se diferenciar do resto do universo. Esta distinção aparece como a condição da maior parte dos sistemas de referência que organizam a experiência dos indivíduos que passam então a identificar-se com essa humanidade.

Como mencionamos anteriormente, o ocidente ao deparar-se com outros povos questionava-se acerca da participação destes no conjunto “humanidade”, advinda da distinção familiarizada entre o humano e a natureza, ou, nas palavras dos Grimm, entre o domesticado e o selvagem, uma distinção que mesmo sob um viés secularizado irá manter os traços que tomam certa humanidade como ente privilegiado em relação ao mundo que ela povoa.

Mantendo sempre em vista a exterioridade da qual o sentimento de infamiliaridade se alimenta, o problema do totemismo no século XX faz as vezes de marco por meio do qual o conceito ocidental de humano buscava separar-se dos outros povos e assim afirmar a sua singularidade, não somente suprimindo a diferença entre cada um dos indivíduos que eram associados a este grupo “humano”, mas antes proativamente escravizando e exterminando os indivíduos que não se encaixassem nas categorias estabelecidas e reprimindo as diferenças intrínsecas que poderiam aproximar os membros deste grupo a esta exterioridade:

Para conservar na sua integridade, e ao mesmo tempo fundamentar, os modos de pensamento do homem normal, branco e adulto, nada poderia, pois, ser mais cômodo do que reunir costumes e crenças exteriores a seu mundo - na verdade muito heterogêneas e dificilmente isoláveis - ao redor dos quais viriam se cristalizar, em massa inerte, ideias que fossem menos inofensivas, caso houvesse necessidade de reconhecer sua presença e atividade em todas as civilizações, inclusive a nossa. O totemismo é, antes de tudo, como por um tipo de exorcismo, a projeção, fora do nosso universo, de atitudes mentais incompatíveis com a exigência de uma descontinuidade entre o homem e a natureza, que o pensamento cristão considerava essencial. Pensava-se, portanto, em validar esta crença fazendo da exigência inversa um atributo desta “natureza segunda” que o homem civilizado, na vã esperança de libertar-se dela, ao mesmo tempo que da primeira, confecciona para si com os estados “primitivos” ou “arcaicos” de seu próprio desenvolvimento. (Lévi-Strauss, 1975, p. 14-5)

Nesse contexto, nos anos de desenvolvimento e de ápice do conceito de totemismo, e das ciências antropológicas e sociológicas enquanto tais, encontramos a obra de Lovecraft. Para além das fontes teosóficas que alimentarão o seu racismo (Romandini, 2013, p.18), será também na própria antropologia do final do século XIX onde Lovecraft encontrará as fontes que lhe darão a *gramática* própria ao seu preconceito etnocêntrico. A associação da feitiçaria

negra aos cultos africanos, o uso dos termos “aborígene” e “mongoloide”, assim como a noção de degenerescência e incapacidade intelectual das raças não-brancas, encontraria seu contraponto nas próprias publicações antropológicas do final do século XIX e começo do XX o seu lar.

Lembremos como, no início do conto o *Chamado de Cthulhu*, além das menções aos escritos teosóficos Lovecraft cita a obra *The Golden Bough* do antropólogo escocês James George Frazer. O personagem da história acabava de encontrar, no aglomerado de documentos deixados por seu tio-avô, um “estranho baixo relevo de argila (*queer clay bas-relief*)”, inscrito no seu inferior com hieróglifos indecifráveis e alocando uma estranha figura, “um tipo de monstro, ou um símbolo representando um monstro (*a sort of monster, or symbol representing a monster*)”, concebível somente por uma “fantasia doentia (*diseased fancy*)”. Entre os documentos, o personagem encontra fichamentos das obras *Atlantis and the Lost Lemuria* de W. Scott-Elliot, *Witch-Cult in Western Europe* de Miss Murray e *Golden Bough* de Frazer. Atentando-nos a este último autor – cuja influência na concepção antropológica de Freud apontamos no início da dissertação – podemos destacar alguns trechos onde vemos transbordar a sua visão racista e eurocêntrica:

Se excluirmos as hipóteses e nos confinamos aos fatos, podemos dizer amplamente que o totemismo é praticado por vários povos selvagens e bárbaros, as que chamamos raças baixas, que ocupam os continentes e ilhas dos trópicos e do Hemisfério Sul, junto a grande parte da América do Norte, e cuja tez sombreia do carvão negro ao marrom escuro até o vermelho. Com a exceção de algumas tribos Mongoloides de Assão, nenhuma raça amarela ou branca é totêmica. Assim, se a civilização varia como um todo, como parece fazer, em relação direta com a tez, aumentando ou diminuindo com o embranquecimento ou escurecimento da pele, podemos assentar a proposição geral de que o totemismo é uma intuição própria às raças menos civilizadas, de tez-escura, que se espalham entre os trópicos e o hemisfério sul, mas que tem transbordado para a América do Norte. (Frazer, 1910, Vol. IV: p. 14)

Vemos como, ao segregar os povos entre totêmicos e não totêmicos, Frazer repete o gesto apontado por Lévi-Strauss na obra *O Totemismo Hoje*, segundo o qual o totemismo diz respeito à lógica recalcada por meio da qual a humanidade branca, adulta, masculina e ocidental buscava não somente diferenciar-se do resto dos habitantes da terra, mas também alocar-se como soberana do planeta, a cultura propriamente civilizada (visto que entre os “amarelos” ainda existiriam povos totêmicos)<sup>48</sup>. Mesmo com todo o ímpeto cósmico da obra

---

<sup>48</sup> Não Podemos deixar de citar aqui a pesquisa de dissertação de Pedro Augusto Pereira Gonçalves, *CRÍTICA DA RAZÃO RACISTA: A COLONIALIDADE DO PENSAMENTO RACIAL DE KANT*, onde se analisa a relação entre a filosofia crítica kantiana e o racismo que atravessa os estudos do filósofo alemão. Segundo Gonçalves “o estatuto do conceito de raça em Kant pode ser entendido como um “hibridismo empírico-transcendental”, que mescla duas esferas caras ao próprio kantismo. Assim, aliado ao aparato teleológico, esse hibridismo faz

de Lovecraft, este repete os preconceitos de uma cultura em declínio, de um mundo que ruía sob os pés instáveis de uma emergente eugenia e buscava os últimos lances para sobreviver.

O vislumbre da contingência do sistema de referência da Europa eugenista, assim como a sua iminente dissolução, foi acatada pelo escritor com tom escatológico sob a égide de um confronto entre raças. A aproximação racista entre os ‘brancos’ e os ‘amarelos’ de um Frazer foi tomada por Lovecraft como a iminência de um combate inesquivável entre as mentes europeias com cultura e as mentes desalmadas e sem cultura dos “amarelos”, uma escatologia assentada sobre o débil e aterrorizado racismo próprio à covardia do pequeno Howard:

Nova Iorque se tornará uma grande feira de comércio para os viajantes brancos de longa distância - e para as crias sem nome. Quando, a longo prazo, o poder destes últimos subir a perigosas alturas de rivalidade, não posso ver nada menos do que guerra ou a separação da união. Há aqui um problema grave e poderoso ao lado do qual o problema dos negros é uma brincadeira - pois nesse caso temos que lidar não com meio-gorilas infantis, mas com inimigos amarelos, sem alma, cujas carcaças repulsivas abrigam perigosas máquinas mentais sem cultura empenadas numa única direção: ganho material por furto a qualquer custo. Espero que o fim seja a guerra - mas não até que nossas mentes estejam totalmente liberadas dos obstáculos humanitários da superstição síria imposta por Constantino. Então vamos mostrar nosso poder físico como homens e arianos, e conduzir uma deportação científica por atacado da qual não haverá nem derrocadas nem recuos. (Lovecraft, 1926)

Assumindo a “superstição síria imposta por Constantino” como barreira para a efetivação do mundo científico, vemos repetir-se o gesto freudiano de dissolução da mitologia e metafísica frente aos saberes empírico-positivistas do início do século XX. Assim, o mundo dos sonhos visado nos escritos é circunscrito pelo estadunidense a um espaço análogo à experiência psíquica na psicanálise, pois não é assumido como horizonte do qual a humanidade poderia alimentar-se como meio para dissolver a redução de mundos que permeou a expansão colonialista, e sim como um vislumbre do perigo de perder as conquistas da civilização ocidental. Se lembrarmos, contudo, do encontro entre os povos descrito por Lévi-Strauss, no qual os colonos cristãos perguntavam-se acerca da humanidade dos habitantes do ‘novo mundo’, vemos como no racismo de Lovecraft preserva-se uma profunda

---

funcionar a engrenagem de um vocabulário colonial que visa extirpar a barbárie por meio de um modelo vertical de moralidade que só os brancos puderam desenvolver a contento e, portanto, legar aos outros povos” (Gonçalves, 2018, p. 56). Marca-se assim uma distinção que projeta um manto de homogeneidade sobre os povos não brancos, “um expediente colonizatório que cria a divisão hierárquica e qualitativa entre o que se entendeu por raças humanas”, legando a certos povos europeus a missão de uma “cruzada civilizatória”, por meio da qual estes poderiam “salvar o resto da sub-humanidade”. Veremos como, mesmo entre certos pensadores que se opunham ao pensamento racista de um David Hume, subsiste o paradigma de salvação por meio da civilização, conceito utilizado por Frazer para distinguir as raças umas das outras e trabalhado por Lovecraft como paradigma por meio do qual se diferencia a ameaçadora barbárie advinda dos povos não brancos e a cultura organizada pelos saberes europeus.

aliança com a linhagem ideológica cristã, já que os povos não-brancos são tomados como máquinas sem cultura, como um tipo de sub-humanidade que não possui a sensibilidade própria às culturas herdeiras dos paradigmas mitológicos cristãos.

Como é sabido, mesmo sendo estadunidense, Lovecraft sempre cultivou uma veneração para com a mãe Inglaterra (*Mother England*) (Levi, 1975), tomada como a fonte pura da cultura e dos costumes próprios à humanidade civilizada. Este gosto se estendia até os subúrbios da cidade de Providence, em Rhode Island, cuja suposta semelhança arquitetônica às casas da Bretanha sempre despertou um carinho profundo no escritor. Para este, a cultura inglesa representava o ápice do desenvolvimento humano, e com esse desenvolvimento a humanidade havia alcançado o lugar de soberana do mundo *conhecido*. Devido a isso, as ameaças nos contos lovecraftianos nunca são da ordem dos fenômenos naturais, tal como concebidos pela ciência moderna da qual se alimentavam e cujo fundamento se encontrava nas amadoras revistas e jornais científicos aos quais Lovecraft tinha acesso, mas sempre de uma proporcionalidade sobrenatural encontrada nas histórias ficcionais e nos relatos de crenças que haviam sido superadas, ou melhor, contidas, pela cultura e sociedade inglesas. Para Lovecraft, o perigo com o qual pintava os seus contos, constituído pela própria animosidade do universo e pela hostilidade deste frente a qualquer forma de vida, amedrontava o escritor quando o assunto era a estrutura social, econômica e política desenvolvida por *Homo*, mesmo em relação de animosidade para com a humanidade em geral, a retração estética de Lovecraft dobrava as suas convicções políticas ao medo, retraindo seus desejos ao conservadorismo político:

Eu odeio a raça humana e seus pertences e agitações – para mim a vida é uma arte fina, e embora eu acredito que o universo seja um caos automático, sem sentido e desprovido de valores últimos ou distinções de certo ou errado, considero que seja mais artístico levar em consideração a herança emocional da nossa civilização e seguir os padrões que produzem a menor quantidade de dor para as sensibilidades delicadas. (Lovecraft apud. Levi, 1975)

Mesmo com o suposto ódio ao cristianismo e aos paradigmas ideológicos do seu tempo, Lovecraft, por medo da dissolução cultural de onde advinha o seu delicado conforto emocional, posiciona-se politicamente como defensor das determinações gregárias herdadas ao longo do tempo. O horror sobre o qual escreve, nesse sentido, é suprimido pelo escritor de Providence como potência política e é, ao contrário, apreendido como ameaça para a produção de seus escritos. Dilucida-se, assim, ao menos uma bifurcação frente ao horror cósmico lovecraftiano, por um lado encontramos a redução do horror a uma força frente à

qual a sensibilidade artística encontra-se ameaçada, e por outro a apreensão do horror como condição para a emergência de uma sensibilidade artística suprimida pela covardia dos paradigmas civilizacionais eugênicos.

O *sentimento* de infamiliaridade, como sintoma da deformação da atmosfera do *humor humano*, é assim a chave que permite vislumbrar uma certa instabilidade no que diz respeito aos fundamentos da sociabilidade em geral. Antes de ser *fundado* somente na racionalidade, o sentimento, que como vimos é uma peça essencial para pensar o conceito de orientação, pode ser manipulado pela articulação simultânea da imaginação com a razão. Ao que tudo indica Kant estava ciente das potências desestabilizadoras da faculdade da imaginação, e buscou meios para garantir que a razão se protegesse dos seus ímpetos de-lirantes. Contudo, o mesmo gesto que expurga as potências disruptoras da “mescla da imagem” e submete o pensamento ao domínio da *sadia razão*, abre uma fenda por meio da qual vislumbramos outros tipos de racionalidade, que não compartilham com aquela o *sentimento* da *necessidade* de um *primeiro ser primordial*, tipos de interação com o mundo que, ao contrário daquele assumido por Lovecraft, não se acovardam frente à possibilidade de outros tipos de experiência e de sociabilidade. Assim, frente ao sentimento de infamiliaridade e às produções estéticas por meio das quais ele é engendrado subsiste um dos marcos fundacionais da política e das práticas de sociabilidade do animal humano, sigamos, portanto, em direção aos *arcanis horroribus* do Império.

### 3. O RASTRO

#### 3.1 O GÓTICO

Seguindo os rastros desta tradição literária à qual H.P. Lovecraft se remetia, somos levados nada menos do que ao núcleo do assim chamado século das luzes, ao antro do Império Britânico, onde surge a literatura gótica. A associação do termo “gótico” à literatura ficcional de terror teve suas origens no conto de 1764, *The Castle of Otranto*. É graças ao primeiro traço infamiliar do livro, isto é, graças ao ofuscamento da sua origem, que o *Castelo de Otranto* será adjetivado pelo termo “gótico” por seu autor. Afirmando-se como a tradução de uma obra italiana, impressa em 1529, mas que poderia ter sido escrita entre 1095 e 1243, o livro passava como manuscrito antigo, repetindo as marcas de nascença do romance quixotesco. Somente quando elabora a segunda edição do livro Horace Walpole (1717-1797) assume a autoria, mudando o subtítulo de “a Story” para “a Gothic Story”, entalhando no tempo o ambiente e os elementos do uso literário do termo “Gótico”, derivado dos povos godos, cujo termo inglês é “*goths*” – povos cuja sobrevivência na memória moderna remetia a um tempo de crenças fabulosas e selvagens.

Infectado desde o seu nascimento com certa turbulência de sentido, o estilo em questão, tal como vem à tona no século XVIII, tem como um dos seus sintomas mesclar estes elementos de tempos passados com elementos dos tempos modernos, entrelaçando os romances medievais e as novelas modernas<sup>49</sup>. E. J. Clery, no seu ensaio *The genesis of "Gothic" fiction*<sup>50</sup>, presente na coletânea *Cambridge Companion to Gothic Fiction*, afirma que:

Para os contemporâneos de Walpole, a era gótica foi um período de barbárie, superstição e anarquia esticando-se vagamente do século quinto depois de cristo, quando os invasores visigodos precipitaram a queda do império romano, até o renascimento e restabelecimento da aprendizagem clássica. (Clery, 2002)

É de se lembrar que, durante o século XVIII, os contos que viriam a ser chamados góticos eram então chamados romances, em contraponto às novelas realistas. Estas, vangloriadas pelos acólitos das convicções racionalistas, participavam da construção do culto

<sup>49</sup> Como afirmado em Hogle, 2002.

<sup>50</sup> O artigo de Clery expõe alguns dos elementos que constituem a obra de Walpole, como a importância dada ao sublime pelo renomado ensaio *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757) de Edmund Burke. O autor também menciona a influência que a arquitetura gótica exerceu sobre Walpole, chegando este a construir o castelo Strawberry Hill House, arauto do movimento arquitetônico neogótico da Inglaterra que alcançaria o seu cume em meados do século XIX (para uma investigação mais aprofundada sobre Walpole e o Gótico ver Hatch, 1964)

à probabilidade. Inauguraram um estilo literário cuja novidade dar-lhe-ia o seu nome. Os defensores deste novo estilo literário, filhos da reforma e amedrontados pela credulidade através da qual o controle era exercido pela Igreja Católica, defendiam que somente quando uma ficção é leal à probabilidade dos eventos vividos pode ela tornar-se veículo dos bons costumes e de informações úteis<sup>51</sup>.

Consequentemente, a análise da emergência e do lugar do estilo literário Gótico, enquanto romance de terror, irá auxiliar-nos na compreensão de certos traços políticos do sentimento de infamiliaridade. Este estilo literário, como manifestação do sentimento de infamiliaridade, permite-nos ainda diagnosticar as relações travadas entre a vertente estética investigada por Freud no seu ensaio e as diferentes respostas suscitadas frente à estranha atmosfera na qual o Gótico fora gestado.

O papel bastardo ocupado pela literatura gótica como transgressora dos ideais esclarecidos serve como local privilegiado para, por meio de um diagnóstico dos elementos associados aos sentimentos de infamiliaridade, analisar o regime no qual emerge a sua produção. Assim, a produção imagética, mitológica e filosófica das belas artes e da estética do belo criticada por Freud, por meio da qual a perturbação infamiliar advinda do estranho buscava ser suprimida, encontraria a sua contraparte na escrita de terror, particularmente na vertente ominosa da estética da Londres do final século XVIII, com a instauração da revolução industrial, suas máquinas têxteis, seus motores a vapor, o ferro e as primeiras máquinas-ferramenta. Um trajeto que se estende desde o fim da guerra dos sete anos, passa pela perda das 13 colônias, até chegar ao momento em que – com a derrota do modernamente encarnado Espírito do Mundo na figura de Napoleão pelo Império Britânico – estabelece-se a putrefata e miasmática *Pax Britannica*.

A putrefação e o terror miasmático, cuja emergência se tornaria evidente durante o século XVIII na assim chamada Grã Fetidez (*Great Stink*) do rio Thames, iriam se espalhar desde Londres até cobrir a atmosfera do mundo. A revolução industrial, que segundo Hobsbawn constitui “provavelmente o mais importante acontecimento na história do mundo, pelo menos desde a invenção da agricultura e das cidades” (Hobsbawn, 2019, p.60), teve como território uma Inglaterra onde, por um lado, “mais de um século se passara desde que o primeiro rei tinha sido formalmente julgado e executado pelo povo” e, por outro, onde “o lucro privado e o desenvolvimento econômico tinham sido aceites como os supremos

---

<sup>51</sup> Seguindo Clery in: Hogle, 2002, p. 21-39

objetivos da política governamental” (Hobsbawn, 2019, p.62). A importância desta relação será apontada posteriormente.

Se no seu ensaio *Supernatural Horror in Literature*, Lovecraft recupera a história da literatura gótica, que começaria propriamente – pois suas raízes estilísticas seriam muito mais antigas – com o conto de Walpole e chegaria até o próprio Lovecraft, passando por Ann Radcliffe, Mathew G. Lewis, William Blake, Mary Shelley, Roberto Louis Stevenson, Bram Stoker, Edgar Allan Poe, entre outros, o que buscamos é associar esta genealogia lovecraftiana a uma sondagem acerca das críticas desferidas contra os contos góticos por parte dos moralistas da época. Devido a isso, analisaremos a seguir a posição tomada pelo condecorado filósofo escocês James Beattie frente à literatura fantástica, analisando o lugar do gótico por meio de uma leitura da divisão entre a Novela e o Romance e entre o Realismo e a Fantasia, levando em conta tanto os comentários do Beattie quanto o prefácio da segunda edição do livro de Walpole, e buscando realçar a subsistência infamiliar de um passado que se acreditava superado como ameaça/resistência às determinações políticas impostas.

### 3.II *IN PRINCIPIUM ERANT FABULAE*

James Beattie (1735-1803), poeta e pensador escocês, foi um dos pensadores mais conhecidos de Albão no século XVIII<sup>52</sup>. No seu livro *Dissertations Moral and Critical*, encontramos um capítulo intitulado *On Fable and Romance*, onde é analisada a prosa moderna através da sua função instrutiva e dos seus elementos históricos. Na seção em questão, encontramos tanto uma concatenação de eventos históricos que culminaram no romance medieval e na sua suposta superação pela novela moderna, quanto comentários sobre as temíveis consequências políticas e morais associadas à leitura de ficções. Pretendemos, ao dissecar os posicionamentos político-literários do filósofo, diagnosticar as tensões sobre as quais foram elaboradas as críticas às obras de ficção durante a segunda metade do século XVIII, atentando-nos às características outorgadas ao conceito de imaginação.

No início do capítulo Beattie descreve a importância dos escritos ficcionais quando da antiguidade, pois nesses afirmavam-se e exemplificavam-se os preceitos morais através dos quais os cidadãos, assim reconhecidos, haveriam de ser educados. O escritor escocês aplaude

---

<sup>52</sup> A sua obra *An Essay on the Nature and Immutability of Truth In Opposition to Sophistry and Scepticism* ressoou pela Europa inteira, outorgando-lhe um doutorado de Oxford, uma audiência com o Rei George III e, finalmente, uma pensão por parte da coroa. Embora por um lado tenha sido perspicazmente condenado pelo tribunal kantiano, por outro teve os seus posicionamentos condecorados por pensadores renomados como Edmund Burke e Samuel Johnson. Para uma breve análise da relação entre Kant, Beattie e Hume ver o artigo de Robert P. Wolff (1960), e para uma breve exposição do pensamento filosófico de Beattie, contendo apontamentos referentes à crítica desferida por este contra o racismo de David Hume, ver o artigo de McDermid.

este uso pedagógico da fábula na antiguidade, concedendo um lugar de respeito às obras que instrumentalizam a criatividade para educar a sociedade nos “bons costumes”. Sobre estas obras antigas, o moralista afirma: “Hemos de premiá-las como monumentos da sabedoria antiga que contribuíram para o regozijo e instrução da humanidade, aclamáveis devido à justeza da sua inventividade” (Beattie, 1783, p. 506).

O que aclama nas obras clássicas pode até ser o uso da inventividade, mas apenas se operando dentro dos limites da medida e da justeza, isto é, somente quando tratadas com propriedade (*propriety*). No sentido que lhe dá Beattie, a justeza é o acordo com a verdade e com os valores morais que permitem a manutenção da sociedade e dos bens que esta providencia.

Antes de aprofundar-nos no exame do capítulo *On Fable and Romance*, é interessante expor as convicções presentes na obra *An Essay on the Nature and Immutability of Truth*, que lhe rendeu a notoriedade em vida, alinhando-o ao pensamento da escola escocesa do senso comum, fundada por Thomas Reid<sup>53</sup>. No segundo capítulo do seu ensaio sobre a verdade, Beattie estabelece o senso comum como o padrão da verdade para o homem. Examinemos o trecho a seguir, para que possamos situar as posições do ensaio no contexto geral da obra do filósofo:

O argumento a priori pode ser compreendido nas seguintes palavras. Se existem criaturas de forma humana, que negam a distinção entre verdade e falsidade, ou que são inconscientes desta distinção, elas estão fora do alcance, e abaixo do reconhecimento, da filosofia, e, portanto, esta investigação não lhes concerne. Quem for sensível a esta distinção, e esteja disposto a aceitá-la, deve confessar, que a verdade é algo fixo e determinado, que depende não do homem, mas do Autor da natureza. (Beattie, 1805, p. 90)

Na sua empreitada Beattie busca alinhar a verdade do senso comum com a verdade do testemunho, na tentativa de garantir a concordância com a Igreja Anglicana e com os bons costumes ingleses<sup>54</sup>. A verdade da probabilidade defendida por Beattie não descarta as certezas da fé, ao contrário ambas compartilham a região outorgada por Beattie ao senso comum da humanidade, garantidas pela razão divina. As obviedades e verdades prováveis vangloriadas pelo Império Britânico na segunda metade do século XVIII, isto se assumirmos a condecoração por parte da realeza recebida por Beattie como alinhamento aos seus

---

<sup>53</sup> Frederick Copleston, historiador da filosofia britânico, afirma sobre Beattie: “Este distingue entre o senso comum, que percebe a verdade auto-evidente, e a razão. Os primeiros princípios da verdade, que são de um número considerável, ‘assentam-se sobre a sua própria evidência, sendo percebidos intuitivamente pelo entendimento’ ” (Copleston, 1994).

<sup>54</sup> *Letter LXI, Dr. Beattie to Mrs. Montagu, 12th January, 1773. Complete Letters v.1, p. 244*

posicionamentos, assumem não somente a existência de uma deidade infinitamente sábia, boa e poderosa, como também a certeza da retribuição futura, e a autoridade divina do evangelho.

No capítulo *On fable and romance* das *Dissertations*, o pensador escocês poética associa o romance medieval à prosa poética. Ao contrário da escrita alegórica, que demandaria uma chave de leitura para ser interpretada, uma hermenêutica por meio da qual as imagens mobilizadas podem ser vinculadas a elementos que se encontram fora do texto, reportando-se portanto a uma tradição precedente, a prosa poética teria como característica a sua inventividade, visto que segundo o escocês ela não demandaria elementos externos para ser interpretada. Nessa última Beattie aloca tanto o romance medieval quanto a novela moderna (Beattie, 1783, p. 518), a inventividade na escrita é de suma importância nesses estilos, pois será esta potência inventiva a que possibilitará a criação de um universo próprio a cada obra.

Como de praxe entre os filósofos da época, para Beattie o conteúdo da obra literária habitava uma região separada da realidade. Na sua independência a obra ficcional ameaçava ludibriar a alma de quem a lesse, convidando-a a participar de um mundo adulterado. Para o pensador escocês, acobertava-se, nessa mesma força inventiva que caracterizava a prosa poética, o seu perigo dissociativo, capaz de afastar a consciência da virtude, seduzindo-a para que se renda ao vício. Em contraparte ao voo livre da imaginação, o pensamento alinhado à verdade da probabilidade defendido por Beattie organiza meios para reportar a potência ficcional aos valores morais, fazendo com que estes operem como instrumentos de coação imaginativa da sociedade.

Nesse contexto evidencia-se o motivo pelo qual, na sua elaboração sobre o fundo que deu origem ao romance literário, o autor aponta como catástrofe a invasão ao império romano pelos povos ‘bárbaros’ vindos do norte da Europa<sup>55</sup>. Aos olhos de Beattie, a dissolução do comércio, das viagens, da indústria, da navegação e da escrita anunciava um mundo cuja ignorância propiciava a proliferação da credulidade. Para este, o desconhecimento de outras eras e outros lugares consolidou o território fértil sobre o qual inúmeras fantasias emergiram: gigantes, fadas, bruxas e necromancia. Durante este período, ainda na interpretação do autor, aquelas almas escassas que não estavam totalmente destituídas de conhecimento isolavam-se nos montes e faziam uso desta ignorância para ludibriar, fascinar e aterrorizar o ‘*vulgo*’ (Beattie, 1783, p. 520).

---

<sup>55</sup> Entre os quais destaca os hunos, os vândalos e os godos (em inglês, *goths*).

Esta fertilidade imaginativa teria perdurado por séculos, irrompendo no século cinco depois de Cristo, com a queda do império romano do ocidente, alcançando o tempo de Dante e depois o de John Mandeville. Ela é associada pelo autor escocês à fragmentariedade da lei do governo feudal, que devido à sua organização faz da política um campo instável, afastando os seus cidadãos da verdade. James Beattie traça a origem deste tipo de governo aos povos do norte da Europa, os ‘bárbaros’.

Certas características do governo feudal são realçadas por Beattie como elementos essenciais da instabilidade política da época. Estas características constituem parte dos perigos que ameaçam o tipo de ordem social defendida pelo moralista escocês. Nesse governo, o domínio de um território se dava através do estabelecimento das chamadas relações de suserania e vassalagem. Assim, para compreender os temores do Império, analisemos como, mesmo lendo a ‘idade das trevas’ apenas como conjectura, o pensador escocês não deixa de desenvolver a sua teoria sobre a composição da alta idade média.

A formação da nobreza europeia é tratada por Beattie como uma continuidade da herança dos laços de vassalagem, até o ponto de adquirirem para os próprios nobres o aspecto da perpetuidade<sup>56</sup>. A independência dos nobres frente à coroa passa a alimentar o orgulho e a ambição da nobreza, os laços que antes sustentavam-se devido à proximidade política entre senhor e vassalo passam a ser ameaçados pela crescente independência do segundo. O autor cita um exemplo:

(...) se o vassalo de um barão fosse convocado frente às cortes do rei, o senhor daquele vassalo poderia recusar-se a entregá-lo, reservando para si o direito de julgá-lo; e poderia até punir o seu vassalo, se este se submetesse a qualquer outra jurisdição que não fosse a do seu superior imediato. Portanto, é fácil perceber que a influência da coroa seria muito fraca, exceto dentro do território próprio ao rei, e que disputas se assentariam entre este e seus nobres, nas quais os últimos poderiam acabar tendo vantagem (Beattie, 1783, p. 535).

Devido à natureza direta da relação do vassalo com o seu superior, o laço entre estes era mais consistente do que aquele entre o vassalo e o rei. Um barão, por exemplo, concedia sua terra a um vassalo à troca da lealdade deste, que passaria a ter o barão como autoridade jurídica. Isto significa que a força jurídica do rei, frente a este vassalo, era inferior do que a do barão. Um barão, ou ainda, um príncipe com um número suficiente de vassalos poderia então ameaçar a soberania de um rei. Esta tensão política ameaçava o governo das terras, e a sua instabilidade projetava-se sobre cada estrato da hierarquia feudal, exceto nos servos, que

---

<sup>56</sup> Tal como descrito em Beattie, p. 534

constituíam uma região política à parte, pois não participavam da vida militar dos feudos (Beattie, 1783, p. 535).

Na leitura de Beattie, as cruzadas que se iniciam na virada do milênio, nas quais as ganas religiosas de recuperar a terra santa mesclavam-se com o medo que os príncipes suseranos tinham de perder as suas terras, fecundaram o solo sobre o qual emergem as ordens de cavalaria. Certos vassalos, atravessados pela emergência das cruzadas, cultivaram “esse espírito de valentia e religião, e essa paixão pelas viagens e por estranhas aventuras” (Beattie, 1783, p. 538) dando origem à figura dos cavaleiros, a qual serviu de inspiração para os personagens dos romances medievais<sup>57</sup>.

Vemos, portanto, como o governo feudal, para Beattie, é uma consequência da política instaurada pelos povos que haviam dissolvido o antigo império romano. A própria instituição da cavalaria, para o pensador escocês, decorre das tendências e valores dos povos do norte da Europa. Desta maneira, a busca por aventuras por parte dos cavaleiros errantes na idade média mescla-se à credulidade advinda da ignorância para conceber as aventuras fantasiosas relatadas pelos romances medievais: histórias sobre magos que se escondiam em cavernas, demônios nas tempestades ou espectros na escuridão, assim como castelos constituídos por passagens labirínticas, quartos secretos e largas galerias vazias. Estes traços, cuja presença na literatura gótica será marcante, constituem os elementos principais que caracterizam, para o pensador, o contexto do romance medieval (Beattie, 1783, p. 559).

No quesito literário, Beattie realça o impacto exercido a partir do século XIV pelos escritos em línguas vernáculas, próprias a uma dada região ou país, sobre a sociedade. O uso da linguagem autóctone constitui para o pensador outra das características do romance medieval. Entre os autores que realizaram este feito, Beattie destaca Dante Alighieri. O florentino elaborou a defesa da língua comum em duas frentes, tanto na prática, como vemos na sua *Comedia*, escrita em língua vernácula florentina, quanto na teoria, como encontramos no seu tratado *De Vulgari Eloquentia*, embora, talvez com um pequeno sorriso, devamos lembrar que este último tenha sido escrito pelo poeta em latim e não em italiano. Assim, para Beattie o período que abarca a produção dos romances medievais – através dos quais se nutriria a literatura gótica –, marcado pela extravagância imaginativa e associado à instituição

---

<sup>57</sup> T.J.Clery, no artigo que citamos no começo do capítulo, destaca a preponderância do ponto de vista que alinhava o romance à cavalaria, citando os trabalhos *Otranto: Observations on the Faerie Queene of Spenser* (1754, edição expandida de 1762) por Thomas Warton e *Letters on Chivalry and Romance* (1762) de Richard Hurd. Clery lembra-nos que este último, pôde defender que “a literatura gótica era uma forma artística de expressão tão válida quanto a arte grega quando tomada em seu contexto”. Mesmo utilizando-o como referência (Beattie, 1783, p. 539), os posicionamentos de Beattie discordam daqueles do Hurd.

da cavalaria, dura no mínimo desde o século XIV até o XVI, pois a quebra com este modelo literário se dará na Espanha, no ano de 1605, com a história de um fidalgo.

### 3.III A EMERGÊNCIA DO NOVO

*Io non so ben ridir com 'i' v'intraì,  
tant'era pien di sonno a quel punto  
che la verace via abbandonai.*  
Inferno, Canto I, 10-13

Assim como 200 anos depois da chamada *Era das Revoluções* o filósofo francês Michel Foucault afirmará na sua obra *Les mots et les choses*, para James Beattie a obra de Miguel de Cervantes também traçava o limite que extirpa a cavalaria e suas quimeras. Segundo o filósofo escocês o autor espanhol revoluciona os modos e a literatura da Europa, “banindo os sonhos selvagens da cavalaria e revivendo o gosto pela simplicidade da natureza” (Beattie, 1783, p. 563). A simplicidade da natureza e a submissão da imaginação à probabilidade serão os traços sobre os quais emerge a modernidade. É com a obra de Cervantes, afirma o escocês, que a humanidade acorda de um sonho (Beattie, 1783, p. 563). Sobre esta ruptura, Beattie escreve:

Dom Quixote ocasionou a morte do Romance Antigo, e deu luz ao Novo. A ficção desviou-se do seu tamanho enorme, aspecto tremendo e seu comportamento frenético, e, descendo ao nível da vida comum, conversou com os humanos como uma igual, como uma companhia educada e alegre. Não que cada escritor(a) de romance subsequente tenha adotado o plano, ou a maneira, de Cervantes: mas foi dele que aprenderam a evitar a extravagância, e imitar a natureza. E agora a probabilidade era tão estudada quanto tinha sido negligenciada. (Beattie, 1783, p.564)

Encontramos na obra de Cervantes, o aviso contra os romances medievais: através da leitura obsessiva dos romances medievais, Dom Quixote confunde os eventos mais recorrentes com aqueles acontecimentos maravilhosos que experimentara nos livros, perdendo a sintonia entre imaginação e realidade. O personagem é levado a confundir a realidade do mundo, tal como vislumbrado pela modernidade, com o universo da obra. Este aviso é, na leitura de Beattie, acatado pelos escritores posteriores, instaurando assim um novo estilo literário.

Na leitura do escocês, a extravagância fantasiosa é superada nas novelas modernas, como por exemplo na obra *Robinson Crusoe*, a qual embora fictícia, buscava se ater à probabilidade dos fatos para a constituição da sua narrativa. Em contraparte, contudo, ater-se à probabilidade dos acontecimentos e dos personagens não seria o suficiente, pois haveria

uma dimensão pedagógica própria à literatura, a qual seria profanada pelos escritos de Samuel Richardson. Ao referir-se ao personagem Robert Lovelace da obra *Clarissa* – um libertino que busca seduzir a personagem principal, a qual se encontra enclausurada pela família e destinada a casar com um marido cuja violência iminente se insinua nos seus comentários e nos da família de *Clarissa* – Beattie discorre sobre os perigos que residem nas obras literárias que pintam a maldade e o crime com as cores da beleza e da sedução:

(...) quando um personagem, como o Lovelace de Richardson, que o leitor deve abominar pelos seus crimes, é adornado com juventude, beleza, eloquência, sagacidade e cada outra realização intelectual e corpórea, deve ser temido, que jovens imprudentes possam ser tentados, mesmo se o desaprovam, a imitá-lo. (Beattie, 1783, p. 569)

A ameaça à moral vigente, desta maneira, constitui o maior perigo de uma obra. Assim como os livros de cavalaria fazem com o *Dom Quixote*, para Beattie as obras ficcionais conseguem manipular a percepção de mundo daqueles que as leem, ludibriando os leitores a agirem em desacordo com a virtude, inclinando-os ao vício, ameaçando rasgar o tecido que sustenta, não somente a ordem social, como a própria sociabilidade. Para compreender esta relação do autor com a inventividade, à qual atribuía àquela escrita do seu tempo que definia como poética, devemos levar em conta os perigos que ela esconde. Beattie defende, por exemplo, que quando a imaginação se separa do que é próprio à realidade a loucura emerge, e com ela a dissociação daquilo que é correto e verdadeiro (Beattie, 1783, p. 197-8).

Se seguirmos a trilha desta problemática pelas terras da imaginação, recusando-nos a condecorar o saber de uma sociedade particular com o emblema da verdade, vislumbraremos a fronteira imaginativa sobre a qual trabalha o político. Mesmo que a operação política não se reduza à região da imaginação, as preocupações de Beattie revelam uma tensão incontornável entre a prática daqueles que participam da organização da pólis e a imaginação. O político, nessa expoente expressão moderna, não deixa de incidir sobre esta localidade, cercanda-a com técnicas que permitem modular as imagens que atravessam a experiência que cada sociedade tem do estrangeiro<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Notavelmente, a antiguidade grega exemplifica esta investida contra a imaginação ao firmar limites cosmológicos às partes que compõem o estrato político da sociedade, exemplificada pela acusação de venerar falsos deuses desferida contra Sócrates. Assentando-se numa cosmologia que orquestra a valoração moral e a organização social da pólis, a importação sub-reptícia de imagens clandestinas, capazes de corromper a juventude e subverter as hierarquias que sustentam a dinâmica de sobrevivência daquela sociedade, não pôde ser senão considerada crime. Na leitura efetuada por Beattie, contudo, Sócrates aderiu incondicionalmente aos próprios princípios, que por sua vez eram sempre consistentes. Baseando-se nos relatos de Xenofonte, Beattie afirma que Sócrates era conhecido pelas suas opiniões sobre Deus, Providência, Religião e Dever Moral,

As homenagens que obteve em vida afirmam que o autor escocês expressa nos seus escritos o medo que percorre as castas dominantes: o medo da desordem, do caos e do terror. Para os defensores desta perspectiva, as viagens imaginativas, se não forem racionais e moralmente administradas, propagam tendências subversivas que ameaçam as hierarquias vigentes. A imaginação, quando descontrolada, coloca em xeque o laço social que garante a fruição de bens culturais como os que se perderam em Roma depois da invasão ‘bárbara’ (o comércio, as viagens, a indústria e a navegação). Aceitando a colocação do problema elaborado pelo moralista escocês, percebemos que, se por um lado a queda de um império culto faria emergir a credulidade, por outro a imaginação que se liberta dos grilhões que buscam instrumentalizá-la torna-se a arauta da ruína do império. Assim James Beattie conclui o seu ensaio com o seguinte parágrafo:

Não aceite que a utilidade do romance seja estimado devido ao comprimento do meu discurso sobre ele. Romances são uma recreação perigosa. Alguns dos melhores, sem dúvida, podem ser amigáveis ao bom gosto e à boa moral; mas a maior parte deles é inabilmente escrita, e tendem a corromper o coração e estimular as paixões. O hábito de lê-los cultiva o desgosto com a história e com todas as partes substanciais do conhecimento; retira a atenção da natureza e da verdade; e lota a mente com pensamentos extravagantes, e demasiadas vezes com propensões criminosas. (Beattie, 1783, p.573-4)

Estas conclusões, e o fundo sobre o qual se assentam, constituem o alicerce das críticas que serão desferidas contra o estilo gótico ao longo de toda a sua história moderna. Como apontamos, se existe algum ponto no tempo onde se consolida o estilo literário gótico é no livro *The Castle of Otranto*, pois no prefácio à segunda edição, onde Walpole revela sua autoria, este afirma que o livro era uma tentativa de mesclar o romance antigo com o moderno, navegando a fronteira que separa a arte imaginativa da arte imitativa, a criação e a repetição. Desta maneira, a obra manifesta forças que pareciam superadas pela modernidade, fazendo com que reverberem no interior das casas puritanas, preenchendo a imaginação das filhas e filhos dos senhores com figuras medonhas, sedutoras e extravagantes, preparando o terreno sobre o qual a partir de 1790 proliferariam inúmeras obras góticas.

### 3.IV APOCALYPSIS

O fundo reprimido do humano moderno, que alimentou a força da literatura gótica, seria finalmente destronado em território literário quando da emergência do Horror Cósmico

---

contudo em nenhum momento o moralista escocês faz menção à acusação desferida contra o demônio do filósofo grego ou à subversão familiar instigada por Sócrates nos seus alunos (Beattie, 1805, p.154).

lovecraftiano. Pois se por um lado há traços de continuidade entre o universo gótico e a obra de Lovecraft, estes são interrompidos em três momentos: (i) na mitologia de Lovecraft o lugar do humano no universo é contingente, (ii) a vastidão do universo é decorada com uma atmosfera ominosa, de modo a fazer das entidades cosmológicas a fonte do sentimento de horror dos contos e (iii) as entidades dos contos lovecraftianos sobreviveram como figuras mitológicas que viriam a povoar outros escritos, excedendo a vida de Lovecraft.

Quando comparada a um conto como o Castelo de Otranto, cuja trama gira em torno do assassinato de um membro da realeza e descreve o caminho percorrido pelos personagens até o momento de devolução do trono ao herdeiro legítimo, a estranheza da obra de Lovecraft não pode senão ser sentida. O horror nos contos de Lovecraft, ao menos nas assim chamadas grandes obras, advém de locais e momentos vertiginosamente distantes, criaturas e entidades advindas de outras dimensões, de outros planetas, um perigo cuja origem e destino são radicalmente inumanos. Assim, se o substrato mágico da literatura gótica encontrava na resolução de algum crime humano a fonte da sua estranheza, na obra lovecraftiana a estranheza não advém de um ato humano, da falta de algum ritual de luto ou de algum crime contra a realeza, mas sim da própria natureza do universo, a própria matéria do universo não corresponde ao estado de vigília costumeiramente assolado pelos fenômenos infamiliars da literatura gótica, pois como aponta Romandini, na mitologia lovecraftiana a matéria do universo é onírica:

Na onto-biologia lovecraftiana, os Primigênios e os Deuses Externos são incomensuráveis em relação aos seres humanos, mas no mundo dos sonhos se dá a zona ontológica comum, o ponto onde confluem os seres mais radicalmente opostos entre si, por importância e distância de espécie. Portanto, o sonho é, no mundo lovecraftiano, uma espécie de domínio trans-espacial e trans-temporal em que todos os seres do cosmos podem coincidir em uma letargia comum. Tudo se passa como se o sonho fosse a terra incógnita onde as forças do cosmos agem umas sobre as outras, demonstrando a ilusão contida em todo espaço, todo tempo e toda história, que são ali anulados. Tal extraterritorialidade onírica, contudo, não é um lugar neutro nem pacífico: totalmente o contrário, muitas batalhas decisivas pelo domínio do cosmos acontecem em seu seio. (Romandini, 2013, p.36)

Esta região onírica, contudo, não há de ser compreendida na obra lovecraftiana como um suplemento fisiológico da psique do animal humano, afinal, Lovecraft preferia se “ater a um tipo de explicação mais fantástica sobre o mundo dos sonhos do que as oferecidas pelo Prof. Dr. Sigmund Freud”, pois para o escritor de Providence “só as ilusões e os mistérios insolúveis são realmente fascinantes para a imaginação” (Lovecraft apud. Romandini, 2013, p. 32). Lovecraft se opunha desta maneira à cosmologia freudiana, onde a insolubilidade do mistério, o tiritar da incerteza intelectual, é reduzida no humano a uma experiência regressiva

de cunho filogenético e antropocêntrico, forçando, assim, um cercamento por meio do qual são separadas a psique humana e a exterioridade cosmológica que sem embargo a atravessa.

Sobrevivem no gesto castrador freudiano certas tendências de conter a matéria onírica defendida por Lovecraft, cercando a potência advinda do sentimento de infamiliaridade no intuito de sustentar um certo tipo de organização do sistema de referência de um dado projeto gregário humano. A relação com a infamiliaridade, como uma chave de contato com o componente sobrenatural, é assim objeto constante da organização de qualquer *tópos* que se queira político. O terror e o horror são instrumentos necessários para a constituição da sociedade humana e, portanto, fazem parte das várias tentativas de organização levadas a cabo pelos rebanhos humanos, pois ao redor do sentimento de infamiliaridade é tecido um conjunto de práticas e rituais através do qual uma dada cultura se orienta cosmologicamente.

Portanto, se a literatura fantástica em geral e a gótica em particular constituíam um perigo aos olhos da casta representada por Kant e Beattie, estes estilos ímpios, fazendo uso de fenômenos improváveis em contraparte aos prováveis visados pelas novelas realistas e questionando a soberania do entendimento sobre a imaginação, ainda se reportavam a uma primazia da vida humana sobre a natureza. Seja como efeito causal da ação humana, seja tendo a vida humana como finalidade das suas ações, a fenda do mundo improvável dos sonhos se abria sempre, mesmo na literatura gótica, em relação estreita com a humanidade. No caso da literatura de terror lovecraftiana vemos, ao contrário, a emergência de uma vastidão inalcançável pelos sentidos humanos, uma vastidão que amedrontava o próprio Lovecraft, a ponto deste aliar-se às tendências políticas dos antigos críticos da literatura gótica à qual contudo pertencia.

A dimensão cósmica da obra lovecraftiana, portanto, radicaliza a propensão ao sentimento de infamiliaridade na medida em que se diferencia da tradição gótica e da produção dos efeitos analisados por Sigmund Freud. O traço diferencial do escritor de Providence foi propiciamente cunhado por Michel Houellebecq como um movimento de vertigem (Houellebecq, 2020, p. 65). Este gesto é permitido seguindo os princípios da escrita de terror mencionada no segundo capítulo desta dissertação, repetindo os passos necessários para fazer emergir o sentimento de infamiliaridade: primeiro são estabelecidas um conjunto de regras por meio das quais o leitor vai se familiarizando com o ambiente, associando-o à sua própria realidade, para então ser confrontado com um fenômeno estranho por onde o sentimento de infamiliaridade advém. Houellebecq, contudo, comenta a exponenciação vertiginosa gerada pela escrita lovecraftiana, “trata-se de construir uma literatura vertiginosa; e não há vertigem sem certa *desproporção de escala*, sem certa justaposição do minucioso e

do ilimitado, do pontual e do infinito” (Houllebecq, 2020, p. 65). A condição desta escala é a vastidão cósmica vislumbrada e transmitida nos escritos lovecraftianos.

A experiência da revelação na mitologia lovecraftiana constitui, assim, um momento de quebra com os encontros infamiliars da literatura ocidental precedente, visto que o lugar do humano constituía anteriormente uma peça essencial para a manifestação da exterioridade vislumbrada no encontro com o fora, e o papel deste na manutenção ou dissolução da ordem cósmica era evidente. Assim, por meio de uma paralaxe entre a perspectiva freudiana no que diz respeito ao *Unheimliche* e a interpretação espectrológica do *Unheimliche* desenvolvida por Fabián Ludueña Romandini será possível que compreendamos como, e até que ponto, cada uma destas instâncias que distinguem a obra de Lovecraft dos seus precedentes apontam para um outro tipo de pensamento que não se atenha às determinações e medos das sociedades esclarecidas.

Através da obra de Romandini é possível desdobrar perspectivas capazes de deslocar os fundamentos da conclusão castradora elaborada por Freud, navegando a tensão estabelecida entre a vigília e o sonho, a sanidade e a loucura, a ciência e a magia, mas também entre um tempo histórico e um tempo arqueológico, entre a finitude e a transfinitude e, enfim, entre o endógeno e o exógeno de um dado território (*tópos*). Numa palavra, é possível analisar como o componente que amedrontava a “civilização” freudiana, caracterizado pela tradição gótica como uma sobrevivência de um crime arcaico ou como alguma perturbação psíquica, é deslocado na filosofia de Romandini, não somente através da interpretação que este faz da obra lovecraftiana, mas também na própria espectrologia tecida em direção ao abismo inumano que envolve a experiência humana do mundo. Nesse sentido, a vertente na qual o sentimento de infamiliaridade remete a um substrato humano arcaico, domesticado ao longo do desenvolvimento histórico até alcançar a verdade científica – mãe do princípio de realidade –, revela seus limites quando posicionada frente à vertente espectrológica, onde o caráter transfinito e an-antrópico do universo faz do sentimento de infamiliaridade uma cifra para a dimensão onírica donde advém o espectro.

#### 4. ESPECTROLOGIA INFAMILIAR

Segundo Romandini, “a *Stimmung* fundamental da espectrologia é, precisamente, o *Unheimliche*”. Para o filósofo argentino, contudo, o humano não projeta o sentimento de infamiliaridade frente à inevitabilidade da morte, mas, como apontamos, este sentimento emergiria quando o humano “é confrontado com a possibilidade de sua não-finitude e com a existência do umbral espectral”. Nesse sentido, o sentimento de infamiliaridade estaria vinculado à relação da humanidade com a incapacidade de fechar-se, de determinar os contornos que a fazem propriamente humana, pois sua não-finitude aponta para a “configuração transobjetiva do mundo” e desvela-se como a contingência das determinações da sua experiência, desbordando desta o humano (Romandini, 2018, p. 138-9).

Se a espectrologia desenvolvida pelo filósofo argentino encontra no *Unheimliche* uma das cifras por meio dos quais podemos acessá-la, então retomar os seus escritos pode auxiliá-nos a expandir e desenvolver os campos em direção aos quais o sentimento de infamiliaridade aponta. Portanto, para traçar certos contornos da posição tomada pela espectrologia, sobrevoamos as obras endógenas que atravessam este trecho e traçam os seus contornos.

Na obra *Antropotecnia*, o primeiro volume do políptico *A Comunidade dos Espectros*, de Romandini, encontramos uma genealogia onde “tanto o direito quanto a teologia serão tratados enquanto dimensões mitológicas do poder” (Romandini, 2012a, p. 11), posição por meio da qual o filósofo busca evidenciar a presença ostensiva da dimensão espectral – a qual buscaremos aproximar da região à qual aponta o componente sobrenatural trabalhado na primeira parte da nossa dissertação – no que diz respeito aos gregarismos da sociedade humana. Seguindo o fio da presente dissertação, lembremos como certas configurações de familiaridade são determinantes da experiência dos animais que se encontram circunscritos pelas técnicas de domesticação destes projetos gregários humanos, sendo heimlich uma das maneiras de qualificar o caráter doméstico de um dado ente animado.

Assim, se por um lado “a política é originariamente zoopolítica, pois implica uma decisão fundacional sobre como dirigir o animal humano em seu devir homem.” (Romandini, 2012a, p. 11), por outro lado parece-nos que a condição para a domesticação do animal humano é obstruir a sua relação com o desconhecido de modo a privá-lo da investigação acerca das regiões frente às quais emerge o sentimento de infamiliaridade. O direito, um dos objetos de análise do livro *Antropotecnia*, pode ser então pensado enquanto ficção jurídica atrelada à interação, por parte das civilizações ocidentais, com a dimensão mitológica do poder, manifesta no esclarecimento, à guisa de exemplo, no debate suscitado por James

Beattie referente ao lugar da literatura e o seu efeito sobre a imaginação e desejo dos cidadãos.

Isto que viemos trabalhando como componente sobrenatural, esta mais-valia simbólica, poderia então ser pensada como meio de contato com a dimensão mitológica do poder, onde encontramos a relação com o sonho como o espaço de dissolução entre as camadas de oposição, seja “entre a natureza e o direito, ou, em termos modernos, entre a natureza e a cultura” (Romandini, 2018, p. 81), que sustentam o privativo conceito de humanidade:

No entanto, o sonho como espaço por excelência do espectro contém, precisamente, o ponto onde a oposição entre *physis* e *nómos* se torna completamente supérflua na medida em que nele ambos os domínios se superpõem completamente: ele é o lugar onde a *physis* é inteiramente atravessada pela cultura e onde o *nómos* se torna uma só substância com o cosmos. Contudo, as interpretações mais frutíferas do sonho buscaram reproduzir a mesma oposição dentro do mundo onírico. Tal aporia ainda foi herdada pela psicanálise em suas formas mais sofisticadas. (Romandini, 2018, p. 81-2)

Assim, as oposições levantadas na entrada do termo “*heimlich*” no dicionário dos irmãos Grimm – nativos e estrangeiros, o domesticado e o selvagem, o Senhor e os espectros – se dissolvem quando da entrada no espaço onírico, pois “até Deus pode ser concebido como uma forma espectral que se manifesta através do Espírito” (Romandini, 2012a, p. 12). Seguindo os rastros do sentimento de infamiliaridade acessamos o lugar de cifra de acesso à dimensão espectral, *locus suspectus* que coincide com os sonhos, e em direção ao qual devemos orientar-nos na tentativa de libertar as obstruções mitológicas que impedem o acesso ao domínio da espectralidade.

Vimos alguns dos traços por meio dos quais se instauram essas obstruções. Em Kant encontramos a projeção de um Ser Primordial como instrumento para suprimir as espessas trevas e conter o avanço dos puros seres espirituais da natureza, em Beattie a coação da fantasia e da imaginação por parte da possibilidade visava a manutenção do ordenamento monárquico através da contenção do desejo das filhas e filhos dos senhores. Vale, nesse momento, estudar a sugestão traçada no primeiro livro do políptico de Romandini, onde o número platônico da República é colocado como um dos *Arcana Imperii* da antiguidade. Examinemos este controverso trecho da politeia platônica, como modelo onde encontramos uma conexão entre a relação mitológica e as técnicas de domesticação do animal humano por meio dos quais a Pólis visa garantir a sua perpetuidade.

#### 4.1 NÚMERO PLATÔNICO

O misterioso número geométrico (ἀριθμὸς γεωμετρικός)<sup>59</sup>, presente no livro VIII da República de Platão, tem intrigado e assombrado os leitores da república: de Aristóteles a Proclo, de Barozzi a Ficino e de Schleiermacher a James Adam<sup>60</sup>. As interpretações do número, recorrentemente associado à presença da filosofia pitagórica no pensamento de Platão, tem outorgado maior ênfase às partes do discurso das Musas na qual se discute o significado matemático e periódico do número<sup>61</sup>. Divergindo destas, seguiremos a sugestão de Romandini, segundo o qual encontraríamos nas teorias políticas platônicas, “a produção do corpo biológico da cidade dos homens a cargo de um poder soberano essencialmente eugênico” (Romandini, 2012a, p. 27).

Para discorrer sobre a afirmação do filósofo argentino, nossa interpretação buscará articular os momentos finais do discurso das Musas – momento exemplar da interação com o componente sobrenatural ao redor do qual a ordem da pólis é constituída<sup>62</sup> – com dois traços fundamentais através dos quais se instaura a *kallipólis* platônica e são mantidas as fronteiras de experiência dos seus cidadãos: o controle da procriação humana e o projeto pedagógico que o permite.

Como brincadeira por parte das musas para com os participantes do diálogo, o número *Platonis* é invocado quando a discussão sobre as diferenças entre a Aristocracia, governo da cidade correta (ὀρθή), e as outras formas de governo, próprias às cidades defeituosas (ἡμαρτημένας) (Platão, 544a, p. 362), é retomada. Após a associação do número aos ciclos de vida divinos e terrenos, as Musas, por meio da voz de Sócrates, expõem as consequências que decorrem da falta de atenção outorgada ao número:

<sup>59</sup> A passagem inteira, seguindo Adams, se encontra entre as linhas 545a e 547c. Contudo, como explicaremos adiante, vamos nos ater à parte final do discurso das Musas, transcrita na sequência do texto.

<sup>60</sup> Aristóteles, a título de exemplo, elabora um comentário crítico às consequências concretas do número na Política (Aristóteles, Política, v.12, 1316a, apud: Adam, 1891, p. 22).

<sup>61</sup> Ao menos é o caso das leituras de Donaldson (1843), Kayas (1972), Barton (1908) e Adams (1902), onde a relação do discurso das Musas sobre o número geométrico com o controle de procriação da pólis e com o processo eugênico é colocado em segundo plano frente aos cálculos matemáticos e aos períodos que o número representaria. Como exceção, a leitura do filósofo Fabián Ludueña Romandini interpreta o número geométrico como uma “cifra que regula ocultamente o auge e a decadência biológico-política da cidade” assegurando “a prosperidade vital dos viventes humanos que a compõem”, embora este não se demore no que diz respeito à relação entre o número e a República, mas sim à relação entre o número e o *corpus platonicus* em geral. Assim, pretendemos explorar a perspectiva de Romandini, atendo-nos, contudo, ao lugar que o número ocupa na obra, e a quais momentos este se refere.

<sup>62</sup> Como aponta Romandini na obra *Arcana Imperii*, o terceiro volume da *Comunidade dos Espectros*, até os eventos pós revolução francesa, “era impossível conceber uma ordem do mundo sem um componente “extra-humano”, sem um elemento que escapasse às determinações estabelecidas pelos horizontes comunitários” (Romandini, 2020a, p. 51)

(...) É todo este número geométrico (ἀριθμὸς γεωμετρικός) que é senhor dos nascimentos melhores (ἀμεινόνων) ou piores (χειρόνων). Quando, pelo facto de os ignorarem (ἀγνοήσαντες), os nossos guardiões (φύλακες) juntarem as noivas aos noivos fora da ocasião própria (παρὰ καιρόν), as crianças que nascerem não serão bem constituídas nem afortunadas (οὐκ εὐφρεῖς οὐδ' εὐτυχεῖς). Dentre essas crianças, os seus antecessores porão as melhores à frente (ἀρίστους οἱ πρότεροι) do governo; mesmo assim, como são indignos disso (ὁμως δὲ ὄντες ἀνάξιοι), quando tiverem alcançado o poder que pertencia aos pais (πατέρων αὐτῶν δυνάμεις ἐλθόντες), começarão logo a não cuidar de nós, apesar de serem guardiões, tendo em menor apreço do que se deve (παρ' ἔλαττον τοῦ δέοντος ἡγησάμενοι) a arte das Musas (τὰ μουσικῆς), e depois a ginástica (τὰ γυμναστικῆς), de onde resultará que os nossos jovens ficarão menos cultos (ὅθεν ἀμουσότεροι γενήσονται ὑμῖν οἱ νέοι). Dentre eles serão investidos os chefes que não têm espírito para guardião, nem para discernir (οὐ πάνυ φυλακικοὶ καταστήσονται πρὸς τὸ δοκιμάζειν) as raças de Hesíodo (τὰ Ἡσιόδου τε καὶ τὰ παρ' ὑμῖν γένη), nem a de ouro (χρυσοῦν), de prata (ἀργυροῦν), de bronze (χαλκοῦν) e de ferro (σιδηροῦν) que haverá no meio de vós. Misturando-se (ὁμοῦ δὲ μιγέντος) o ferro com a prata, e o bronze com o ouro, surgirá uma desigualdade (ἀνομοιότης) e anomalia (ἀνωμαλία) desarmónica (ἀνάρμοστος), que, uma vez constituídas, onde quer que apareçam, produzem sempre a guerra e o ódio (πόλεμον καὶ ἔχθραν). É desta geração que devemos dizer que surge a discórdia (ταύτης τοι γενεῆς χρὴ φάναι εἶναι στάσιν), onde quer que apareça. (Platão, 546c-547a, p. 366-7)

O número geométrico é, assim, tido como “senhor dos nascimentos melhores ou piores” e previne que os guardiões da cidade juntem "as noivas aos noivos fora da ocasião própria" (Platão, 546d-e, p. 366-7). Vejamos os momentos do diálogo onde encontramos as peças que delinham a continuidade entre estes dois elementos, isto é, entre a ocasião própria para a procriação dos membros da cidade e a conseqüente falta de apreço à arte das Musas e à ginástica.

O cuidado com a prole nos remete ao quinto livro da República, onde encontramos uma descrição sobre como organizar a união e a procriação dos membros da cidade. Em analogia às técnicas de criação de animais, tão comum entre os seus interlocutores<sup>63</sup>, Sócrates descreve os procedimentos que haveriam de ser seguidos no intuito de garantir a melhor reprodução possível da espécie humana (ἀνθρώπων γένος). Assim como na criação de cães e aves busca-se o cruzamento dos melhores com os melhores, na organização da reprodução dos membros da pólis o mesmo haveria de ser feito:

É preciso, de acordo com o que estabelecemos, que os homens superiores (ἀρίστους) se encontrem com as mulheres superiores (ἀρίσταις) o maior número de vezes possível, e inversamente, os inferiores (φουλοτάτους) com as inferiores

<sup>63</sup> “The selective breeding of sporting and ornamental animals was one of the characteristic hobbies of an Athenian gentleman. Glaucon, Plato's brother, was an enthusiastic breeder of animals; Plato's step-father, Pyrilampes, was renowned for his peacocks. Once it is accepted that the analogy of animal breeding has a relevance to the procreation of mankind, it begins to seem paradoxical that human eugenics are so neglected, and reason suggests a new society should embody some eugenic provisions. These, however, clearly cannot be made effective without a certain firmness on the part of the rulers of the πόλις, a firmness, which, however, conceals itself with secrecy, and in its overt language stops short of recommending an inauspicious ἀπόθεσις.” (Rankin, 1965)

(φαιλοτάταις), e que se crie a descendência daqueles, e a destes não, se queremos que o rebanho (ποίμνιον) se eleve às alturas (ἀκρότατον), e que tudo isto se faça na ignorância de todos, excepto dos próprios chefes (ἄρχοντας), a fim de a grei dos guardiões (φυλάκων) estar, tanto quanto possível, isenta de dissensões. (Platão, 459d-e, p. 227)

Lembrando como a distinção entre selvagem e domesticado constitui uma das linhas de força ao redor das quais o familiar e o infamiliar colidem, vemos como a descendência dos membros da pólis haveria de ser domesticada (secretamente) pelos chefes, com o objetivo de impedir a criação da prole dos membros inferiores. Levando em conta o caráter sagrado dos festivais da antiguidade, vemos como entra em jogo o paradigma zoopolítico da domesticação do pensamento, visando suprimir qualquer questionamento acerca das relações travadas entre a pólis e a região mitológica da qual Platão nunca deixou de lançar mão<sup>64</sup>. Para realizar esta operação de domesticação e organização do rebanho humano seria necessário garantir a procriação dos melhores com os melhores e dos piores com os piores e, em seguida, buscar uma maneira de impedir a participação da descendência dos membros inferiores na cidade<sup>65</sup>.

Visando uma prática por meio da qual dar cabo deste objetivo, Sócrates propõe “instituir festas (ἑορταί τινες νομοθετητέαι), nas quais juntaremos (συνάξομεν) as noivas (νύμφας) e noivos (νυμφίους)”, de modo a direcionar o acasalamento dos indivíduos, fazendo uso de “tiragens à sorte engenhosas (κλήροι δὴ τινες οἴμαι ποιητέοι κομψοί)” enganando o “homem inferior (φαιλόν)” com o intuito de que este “acuse, em cada união, a sorte (τύχην), e não os chefes (ἄρχοντας)” (Platão, 459e-460a, p. 227). Ao associar o controle sub-reptício do acasalamento dos membros da pólis à instituição de festivais, o número geométrico delineia os contornos de uma prática que vincula a organização da vida dos membros da cidade às técnicas agrárias de domesticação, e manifesta, assim, a imagem de um saber próprio ao núcleo familiar (*heimliche*) produtor da experiência política de uma dada sociedade, saber cuja função é garantir a coesão da cidade por meio da orientação do destino genético, mas também onírico, do animal humano.

Lembremos, então, dos momentos do diálogo onde se aponta a emergência da divisão hierárquica entre os membros da cidade, visto que embora sejam mencionados nos procedimentos eugênicos do quinto livro, aparecem já no segundo. Nesse, para defender a

<sup>64</sup> Nos aproximamos aqui do conceito de *antropotecnica* desenvolvido por Romandini, segundo o qual “toda antropotecnologia descansa sobre uma politização constitutiva da vida animal que se quer domesticar e cultivar no processo de civilização. Chamaremos, por razões que ficarão claras na primeira parte desse estudo, de zoopolítica a tal operação originária sobre a vida animal, apesar de – ou em relação conflitiva com – seu êxtase rumo à hominização. Assim, toda antropotecnologia implica um substrato zoopolítico que jaz em seu centro” (Romandini, 2010a, p. 10)

<sup>65</sup> Para uma análise sobre como os debates referente à maneira através da qual a pólis se “livraria” dos descendentes da linhagem inferior ver Rankin, 1965.

justiça dos desafios lançados por Glaucon e Adimanto, Sócrates propõe ampliar a escala da investigação, deslocando o problema do indivíduo justo para o problema da cidade justa. Imaginando a expansão da cidade, Sócrates aponta a necessidade de um exército de guardiões que pudesse protegê-la, tal necessidade demandaria escolher aqueles "de qualidades e natureza apropriadas para a custódia da cidade (ποῖαι φύσεις ἐπιτήδεια εἰς πόλεως φυλακήν)". Semelhantes a "cães de boa raça (γενναίων κυνῶν)", os guardiões devem ser doces e impetuosos ao mesmo tempo, para tanto devem ser educados tanto na música quanto na ginástica (Platão, 368e-376e, p. 71-86). Algumas páginas depois, passando do segundo para o terceiro livro, Sócrates defende a música e a ginástica como práticas direcionadas às duas faces da alma, isto é, à filosófica e à corajosa (Platão, 411e, p. 150), ambas essenciais para a constituição dos membros da cidade. Nesse sentido, a discussão pedagógica da República segue da necessidade de escolher entre os cidadãos aqueles com qualidades e natureza apropriadas para a custódia da cidade, o que faz surgir o problema referente a como criar e educar estes humanos de natureza superior (Platão, 376c, p. 85).

Vinculado à divisão hierárquica dos membros da cidade, não é de se estranhar que a falta de atenção concedida ao número geométrico leve primeiro ao distanciamento para com a "arte das Musas" e logo em seguida ao distanciamento para com a ginástica (Platão, 546d, p. 367), os dois elementos pedagógicos – a relação com o campo do divino e a domesticação do corpo humano – fundamentais da pólis. É imprescindível, para a interpretação desta passagem, levar em conta que estes mesmos elementos pedagógicos são utilizados para "pôr à prova (βασανίζοντας), muito mais do que o ouro ao fogo" os guardiões, delineando quais são os "bons guardiões de si mesmos e da música que aprenderam" (Platão, 413e, p. 153-4). Os membros da cidade são assim, a partir da identificação da sua natureza (φύσις), divididos nas três raças (as de ouro, as de prata e as de ferro e bronze) que acabam sendo misturadas quando o número geométrico é ignorado pelos guardiões (Platão, 415a, p. 155-6).

Nesse sentido, o modelo pedagógico da República constitui, quando abarcado sob a perspectiva do número platônico, a iniciação geométrica, musical e filosófica necessária para que certos cidadãos possam assumir o cuidado desta ciência (ἐπιστήμη)<sup>66</sup>, pois caso o número

---

<sup>66</sup> Sócrates afirma, no quarto livro da república, que "é graças à mais diminuta classe e sector (σμικροτάτῳ ἄρᾳ ἔθνει καὶ μέρει), e à ciência que encerra (ἐν τούτῳ ἐπιστήμη), ao que ocupa a sua presidência e chefia (προεστῶτι καὶ ἄρχοντι), que uma cidade fundada de acordo com a natureza pode ser toda ela sábia (ὅλη σοφὴ ἂν εἴη κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις). E é, ao que parece, por natureza extremamente reduzida esta raça (φύσει ὀλίγιστον γίγνεται γένος), a quem compete participar desta ciência (ἐπιστήμης μεταλαγχάνειν ἦν), a única dentre todas as ciências que deve chamar-se sabedoria (μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι)." (Platão, 428e, p. 177). Pois bem, é essa mesma coesão a que se perde com a falta de atenção ao número platônico, o que indica a relação entre o número geométrico e a episteme tal como manifestada neste momento do texto, visto que se articula com o núcleo de saber que organiza.

não seja tratado com o devido apreço, afundará a cidade em guerra civil (στάσις). No que diz respeito à topologia da cidade, o número geométrico delinea a região própria aos saberes essenciais para a organização da cidade, acessível a um número restrito de membros, selecionados por meio de provas que buscam distinguir os superiores (ἄριστοι) dos inferiores (φαιλότατοι). Disponível somente para uma casta privilegiada, o número platônico expressa o núcleo esotérico que manipula e organiza a reprodução dos animais humanos.

### Escólio

No dia 16 de maio de 1904, Francis Galton, primo do biólogo Charles Darwin, pronunciava um discurso na Universidade de Londres (London University) intitulado “Eugenia: sua definição, escopo e objetivos” (Galton, 1904). O termo “eugenia” identificava nessa ocasião a “ciência que lida com todas as influências que melhoram as qualidades inatas de uma raça; assim como aquelas que a desenvolvem visando a maior vantagem”<sup>67</sup>. Alguns anos depois, o conceito de Galton encontraria o seu ápice nefasto no projeto nazista de eugenia racial, onde operaria como um dos traços constitutivos do centro teórico da *Arquitetura da Destruição* nazista. Frente à catástrofe, órgãos de coalizão internacional como a ONU buscaram responder com propostas práticas e teóricas, tentando inclinar a balança em direção a um humanismo amplo, por assim dizer. Contudo, a re-emergência das tendências nacionalistas e racistas nos discursos de certas potências econômicas do nosso tempo histórico demanda uma releitura da tradição do pensamento político. Assim, delinea-se o que poderia ser lido tanto como um projeto político eugênico presente na obra, quanto como um aviso contra as tendências que o próprio Platão experimentou durante a vida. De toda maneira, encontramos condensados nesse trecho as fronteiras de domesticação por meio das quais certas maneiras de organizar a cidade permitem a instauração de uma dada fronteira entre o familiar e o infamiliar, que rui uma vez que os segredos mais íntimos por meio dos quais a Pólis se organiza, aqui o uso eugênico do número platônico, não são cultivados.

#### 4.II LITURGIA DO OUTSIDE

Voltemos agora para a espectrologia de Romanidini, particularmente para o manifesto *Para além do princípio antrópico*, publicado em 2012. Nesse escrito, o trajeto percorrido pelo filósofo argentino, o qual parte dos antigos mistérios da ilha de Samotracia, segundo Schelling

---

<sup>67</sup> “is the science which deals with all influences that improve the inborn qualities of a race; also with those that develop them to the utmost advantage” (Galton, 1904).

as raízes ctônicas da religião grega, e alcança o horizonte da ciência contemporânea, faz ressoar a sensação de vertigem lovecraftiana apontado por Houellebecq na sua obra. Ao longo deste livro, Romandini demarca o que parece ser o limite do pensamento ocidental, isto é, a fronteira antrópica por meio da qual o humano é colocado num lugar privilegiado em relação aos outros seres na estrutura mesma do cosmos. Preparava-se, assim, o campo de onde viria a florescer o livro de Romandini sobre Lovecraft.

Não seria exagero dizer que a cosmologia presente nos contos de Lovecraft marca uma revolução ao afirmar a contingência do humano, inspirando-se nas inovações teóricas físicas, matemáticas e filosóficas do final do século XIX e começo do século XX, sem, contudo, conceder-lhes um acesso privilegiado ou único à verdade. Como vimos, uma consequência do uso destas novas concepções é o fato de o universo lovecraftiano não outorgar ao ser humano nenhum privilégio e nenhuma necessidade<sup>68</sup>. Com estas questões em mente o filósofo argentino, na sua obra *H.P. Lovecraft: a disjunção no Ser*, afirma que os desafios lançados pelos escritos de Lovecraft nos levam a considerar “um cosmos *ac si humanitas non daretur* [como se não houvesse a humanidade]” (Romandini, 2013, p. 16).

Precisemos: se a mitologia freudiana, tal como a qualifica Foucault, olha para dentro dos sistemas representativos modernos desde o seu limite, a mitologia lovecraftiana se assenta no lado de fora destes sistemas, numa região cuja cartografia independe do humano enquanto tal e que teria como limite “esse mundo, no qual origem e destino se confundem até se tornarem idênticos”. Será esta região que Romandini, apontando para o universo lovecraftiano, conceituará como o *Outside* no livro *Para Além do Princípio Antrópico*:

Esse mundo, no qual origem e destino se confundem até se tornarem idênticos, gera a topologia do *Outside*, isto é, de um cosmos em que não há nenhuma vida que possa justificar a percepção do mundo ou dar um sentido à existência desse último a partir da necessidade da evolução rumo à vida (Romandini, 2012b, p. 54).

Desta maneira, a interpretação espectrológica do cosmos lovecraftiano excede o regime representativo das sociedades humanas, a sua mitologia faz da vida humana um acaso,

---

<sup>68</sup> No conhecido primeiro aforismo da obra *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, escrita em 1873, Friedrich Nietzsche, filósofo com o qual Lovecraft estava familiarizado, aponta a insuficiência do pensamento humano frente ao “sem-número de sistemas solares”. Para Nietzsche a descrição do conhecimento humano como momento mais soberbo e mentiroso da história natural não seria o suficiente para demonstrar “quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza” (Nietzsche, 1999, p. 53). A proposta de Lovecraft parece ser ainda mais radical, pois o que se arrisca nela é a concepção de um pensamento inumano que poderia habitar um corpo humano sem, contudo, pertencer-lhe. Esta proposta aponta na direção de uma possível quebra destas limitações do intelecto humano, na medida em que o pensamento que habita o ser humano não precisa ser, necessariamente, humano. Esta imagem lovecraftiana será explicitada assim que tratarmos o conto *The Shadow Out of Time*.

retirando dela qualquer vestígio de necessidade. Romandini delinea, sob a rubrica do *horror vacui*, o limiar da mitologia lovecraftiana, o “*outsideness* radical” onde a própria vida assume a imagem de uma mera contingência (Romandini, 2013, p. 56). Voltaremos a esta região exógena em momento oportuno, vale apontar, por ora, que à diferença com a mitologia freudiana, o que a espectrologia de Romandini encontra na mitologia lovecraftiana são as potências inumanas do cosmos, chegando ao ponto de Lovecraft qualificar a obra *A interpretação dos sonhos* como produtora de um mero “simbolismo pueril” (Romandini, 2013, p. 32). Romandini descreve como os componentes sobrenaturais da cosmologia lovecraftiana, ao invés de serem assimilados a moções pulsionais humanas, arrastam-nos à ominosidade do multiverso, manifestando as potências inumanas que o mito lovecraftiano experimenta como substrato:

Deste ponto de vista, a mitologia lovecraftiana é essencialmente inumana, para-humana, trans-humana, não guarda pela vida humana a menor consideração nem cosmológica, nem ética, nem sócio-política. O mito coincide perfeitamente com a aniquilação de toda mitologia (sacra ou profana) que tenda a exaltar ou mesmo só outorgar algum lugar preferencial ou marginal ao sujeito humano no devir da massa indômita de um universo transfinito. (Romandini, 2013, p. 16)

A mitologia lovecraftiana sufoca de antemão a instância sócio-política humana, deixando a esta apenas a garantia da sua inevitável aniquilação. Por outro lado, parece possível arrancar uma ética da diferença do universo infamiliar lovecraftiano, pois se o cosmos nem mesmo outorga “um lugar marginal ao sujeito humano”, resta ainda um trabalho de liturgia do *Outside*, o qual pode operar como instrumento de sabotagem das tendências gregárias da humanidade, a qual sob égide imperial executa o *télos* de exclusão, culminando na política eugênica da qual o próprio Lovecraft era partidário, e cujas origens remontam à politeia platônica como modelo cuja reiteração pode ser apreendido ao longo da história do ocidente. Lutamos contra o relógio. Seguindo a pista encontrada nos nossos comentários ao Turco de Benjamin, o automatismo é o perigo moderno através do qual a relação com o suprassensível é obstruída, de modo que podemos buscar nas características temporais do pensamento lovecraftiano, as armas para combater o metrônomo político da máquina de captura dos sonhos.

Na tentativa de adentrar a temporalidade do universo proposto pela mitologia lovecraftiana, o conto *The Shadow out Of Time* aparece como uma cifra que permite elucidar

esta inquietante noção cosmológica. Nessa que é a última das ditas “grandes obras”<sup>69</sup> de Lovecraft, deparamo-nos com o relato de Nathaniel Wingate Peaslee, um professor universitário que durante uma aula de economia passa pelo estranho sentimento de alguém tentando tomar conta dos seus pensamentos, em seguida começa a vislumbrar formas perturbadoras e, logo antes de perder a consciência, percebe-se em uma sala grotesca. O conto desdobra este acontecimento até descobrirmos a origem da experiência vivenciada pelo personagem. Esta decorre de uma troca de mentes, através da qual o economista passa a habitar o corpo de um dos membros da Grande Raça de Yith, também chamados simplesmente Yith, que viveram na terra mais de um bilhão de anos antes da humanidade. Essa raça alienígena tem a capacidade de projetar a sua consciência através do tempo e do espaço, passando a habitar o corpo de uma outra espécie e, em contraparte, a consciência que habitava aquele corpo é transferida para o corpo de um dos membros da grande raça. As memórias vividas por Nathaniel no corpo estranho são apagadas antes de ele voltar ao seu corpo humano, porém retornam pouco a pouco à consciência através de uma série de sonhos.

Para escapar das tendências éticas reificantes das filosofias do esclarecimento, seja as de um Beattie ou as de um Kant, devemos mergulhar de volta no sonho, atravessar o pesadelo e retomar a investigação acerca das regiões tradicionalmente associadas ao sobrenatural, onde a e relação entre os mundos escondidos sob o nome da loucura podem ser enlaçados mais uma vez às operações de orientação cosmológica que outrora levaram o nome de Arte. Pensar a verdade deste território antitético<sup>70</sup> demanda que retomemos a sugestão freudiana estabelecida no pequeno texto *Sobre o sentido antitético das palavras primitivas* (Freud, 2019a, p. 129-140), onde a natureza dos sonhos é assimilada à antiga escrita hieroglífica, isto é, a um tipo de inscrição cujos caracteres não representam univocamente o mundo, mas antes ganham sentidos a partir da malha na qual se encontram.

#### 4.III TIME IS OUT-OF-JOINT

Recorrendo ao diálogo platônico Fedro podemos assimilar dois tipos de loucura (μανία), uma advinda da doença humana (νοσημάτων ἀνθρωπίνων) e outra que muda radicalmente os hábitos através da inspiração divina (θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων

<sup>69</sup> Segundo o controverso autor francês Michel Houellebecq (2005) as “grandes obras” seriam: *The Call of Cthulhu* (1926), *The Colour out of Space* (1927), *The Dunwich Horror* (1928), *The Whisperer in the Shadows* (1930), *At the Mountains of Madness* (1931), *The Dreams in the Witch-House* (1932), *The Shadow over Innsmouth* (1932) e *The Shadow out of Time* (1934).

<sup>70</sup> Referimo-nos ao pequeno texto de Freud.

γγνομένην)<sup>71</sup>. Esta última é dividida em quatro, a profecia (μαντικήν), inspirada por Apolo, a mística (τελεστικήν), inspirada por Dionísio, a poética (ποιητικήν), inspirada pelas Musas, e a loucura amorosa (ἐρωτικήν μανίαν), inspirada por Afrodite e Eros<sup>72</sup>.

Os deuses, afirma Sócrates no segundo discurso do Fedro, “desejam a suprema ventura daqueles a quem foi concedida a graça da loucura” (Platão, 2000, p. 56; Phaedrus, 245b-c). Para demonstrar esta concepção, Sócrates recorre ao princípio da imortalidade de todas as almas (ψυχή πᾶσα ἀθάνατος), sustentando a imortalidade como característica daquilo que põe a si mesmo em movimento (αὐτὸ κινούν), afirmando que a alma, como princípio do movimento, não pode ter sido criada, pois todo princípio é incriado (ἀρχὴ δὲ ἀγένητον). As almas que habitam a terra são aquelas que não puderam se manter nos céus, e se revestiram com “a forma de um corpo terrestre, o qual começa a mover-se, por causa da força que a alma que está nele lhe transmite” (Platão, 2000, p. 59; Phaedrus, 256c). As almas que, contudo, conseguem alçar-se de volta à região supraceleste experimentam o pensamento divino:

o pensamento de um deus se alimenta de inteligência e de sabedoria puras, assim como o pensamento de todas as almas que se dedicam à procura do alimento que mais lhes convém quando, no decorrer do tempo, puderam aperceber-se da realidade, é nesse lugar que as almas encontram a possibilidade da contemplação das realidades verdadeiras (a qual é uma alimentação benfazeja), até que o movimento circular as faz retornar ao mesmo ponto. (Platão, 2000, p. 61; Phaedrus, 247b)

Este pensamento divino não está restrito aos deuses, mas também contempla o pensamento de todas as almas que se dedicam à procura do alimento que mais lhes convém, a contemplação das ideias verdadeiras. Na cosmologia exposta no diálogo, é a alma humana aquela que, entre todos os seres terrestres, mais se aproxima da divina. Como afirma Sócrates: “as almas que nunca contemplaram a verdade não podem assumir a forma humana” (Platão, 2000, p. 65; Phaedrus, 249b). Podemos, portanto, ressaltar no Fedro duas características referentes às experiências próprias às regiões do onírico, da mania e da arte: o antropocentrismo que outorga ao ser humano a semelhança ao divino, e a concepção periódica, circular da verdade. Mantenhamos estas duas noções em suspenso e voltemos à

<sup>71</sup> Na tradução de Josué Pinharanda Gomes lemos: “Mas a loucura, como sabes, comporta duas espécies, uma devida às doenças do corpo, outra proveniente de uma inspiração divina, que atira conosco para fora das regras rotineiras” (Platão, 2000, p. 99. Phaedrus, 265a, seguindo a referência de Stephanus). Optamos, contudo, a não assumir a necessidade de uma dimensão corporal da loucura, visto que o âmbito nocivo desta, no trecho em questão, se refere somente à loucura (μανίας) caracterizada como doença de origem humana (νοσημάτων ἀνθρωπίνων).

<sup>72</sup> “No que respeita ao delírio divino, dividimo-lo em quatro espécies, cada uma das quais provém de um deus determinado: o sopro divinatório de Apolo, a inspiração mística de Dionísio, a impressão poética das Musas e, enfim, a inspiração amorosa de Afrodite e de Eros.” (Platão, 2000, p. 100; Phaedrus, 265b).

interpretação da experiência do conto *The Shadow Out of Time*, mas agora analisando as inclinações positivistas contemporâneas.

A instrumentalização das teorias psicológicas por parte das sociedades industriais tende a construir um conceito reificado do humano, assimilando-o a uma máquina, tal como ocorria nas teorias localizacionistas frente às quais Freud desenvolve a sua teoria. Naquelas, o desvio anímico não é pensado desde a perspectiva da experiência da alma, mas sob a perspectiva da ordem social, de maneira que tal desvio é assimilado como um defeito que ameaça sabotar a organização vigente. A noção normatizante do “humano” da psicologia positivista obstrui desta maneira as características próprias de cada experiência<sup>73</sup>. O último Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, o DSM-5, por exemplo, enquadra sob o “transtorno dissociativo de identidade” experiências similares às que o personagem do conto lovecraftiano passa. Expomos a seguir um trecho da extensa descrição dos sintomas deste transtorno presente no DSM-5:

O transtorno dissociativo de identidade é caracterizado por a) presença de dois ou mais estados distintos de personalidade ou uma experiência de posse e b) episódios recorrentes de amnésia. A fragmentação da identidade pode variar entre culturas (p. ex., apresentações na forma de possessões) e circunstâncias. Assim, os indivíduos podem vivenciar descontinuidades na identidade e na memória que talvez não fiquem imediatamente evidentes aos outros ou estejam obscurecidas por tentativas de ocultar a disfunção. (Associação Brasileira de Psiquiatria, versão eletrônica para kindle, posição 13489)

---

<sup>73</sup> Atualmente no Brasil o trato dos ditos “transtornos mentais” tem sido efetuado nos Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), uma *solução importante*, embora ainda insuficiente, para os antigos manicômios e os horrores que estes cultivavam. Discutir a fundo o caso brasileiro excederia o intuito deste escrito, porém não podemos deixar de ressaltar a relação entre valores culturais e possíveis gatilhos para o transtorno mental listados pelo SUS, tais como: a entrada na escola (início dos estudos), a separação dos pais, conflitos familiares, dificuldades financeiras, divórcio e desemprego (<https://saude.gov.br/saude-de-a-z/saude-mental>). A perda de precisão e contextualização das experiências anímicas anômalas acabam, contudo, reduzidas a uma lista de sintomas. Vemos uma evidência disto no laudo para solicitação de medicamentos dos CAPS, onde o campo do diagnóstico é reduzido a um código e a um nome da doença, ambos estabelecidos pelo Código Internacional da Doença (CID-10) (<https://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/2016/julho/05/ANEXO-IV--05-07-2016.pdf>). O CID-10, por sua vez, contém uma lista extensa de classificações que buscam dar conta de experiências psíquicas tais como alucinações, distorções perceptivas e sentimentos intensos de medo ou êxtase, mas sua atual composição não aprofunda a importância das instâncias culturais, sociais e políticas nas quais estas experiências se inserem. Para uma investigação minuciosa acerca destas questões e suas implicações político-filosóficas, recomendamos o livro *Patologias do Social* (Dunker et al, 2018) do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise da USP (LATESFIP). Agradecemos as informações passadas por Thiago Kornelis Rebelo Borg, médico clínico geral do CAPSi Boa Vista.

A caracterização destas experiências como transtornos evoca a existência de um estado anímico “normal” do qual estas se diferenciariam, de maneira que o componente sobrenatural, extranatural, é reportado como um desvio da norma que demanda algum tipo de trato para ser reinserido no que é tido como o funcionamento convencional do animal humano. Esta “reorientação convencionalista” da divisão entre o normal e patológico por parte da psiquiatria permite “um salto para além das fronteiras da medicina, a saber, para a indústria do bem-estar, numa bem-sucedida *joint venture* acadêmico-empresarial” (Dunker et al, 2018, p. 40). Esta tendência a suprimir aquilo que excede a ordem cultivada é própria do pensamento cronometrado das sociedades industriais e engendra as práticas coercitivas características da sociedade esclarecedora. Assim, perde-se de vista o âmbito da loucura que no *Fedro* encontrávamos sob a égide da inspiração divina, restringindo a experiência delirante do pensamento ao campo do nocivo, caracterizando toda *manía* como doença.

Esta operação normatizante está atrelada a uma organização social que se encontra indissociável da experiência temporal que a atravessa. A importância do papel da concepção temporal de uma sociedade vem à tona quando nos atentamos à relação tecida pelas sociedades industriais entre sanidade mental e disponibilidade para o trabalho, descrita por Foucault numa palestra ministrada em Kyoto no ano de 1970:

Primeiramente, no que concerne ao trabalho, mesmo nos dias de hoje, o primeiro critério para determinar a loucura em um indivíduo consiste em mostrar que é um homem inapto ao trabalho. Freud disse com precisão: o louco (ele falava sobretudo das neuroses) era uma pessoa que não podia nem trabalhar nem amar. Eu retomarei o verbo “amar”. Porém, nessa ideia de Freud, há uma profunda verdade histórica. Na Europa, na Idade Média, a existência dos loucos era admitida. Às vezes, eles se excitavam, tornavam-se instáveis ou se mostravam preguiçosos, mas era lhes permitido vagar aqui e ali. Ora, a partir do século XVII, aproximadamente, constituiu-se a sociedade industrial e a existência de tais pessoas não foi mais tolerada. Em resposta às exigências da sociedade industrial, criaram-se, quase simultaneamente, na França e na Inglaterra, grandes estabelecimentos para interná-los. Não eram apenas os loucos que se colocavam neles; eram também os desempregados, os doentes, os velhos, todos que não podiam trabalhar. (Foucault, 1999b, p. 237)

Com estes apontamentos voltamos ao que parece ser um mecanismo essencial para o funcionamento das sociedades esclarecidas e a frieza anímica que as move, a saber, a organização da temporalidade voltada para a manutenção do paradigma industrial. Nesse sentido, devemos levar em conta como as sociedades que buscam reproduzir o modelo econômico esclarecido assumem uma concepção de progresso tecnológico que obstrui a possibilidade de re-arranjar o seu funcionamento, coagindo as práticas de interação com o

*Outside*, tratando-as como ameaça à sã razão e ao entendimento necessários para garantir a servidão do corpo humano ao trabalho.

Um vislumbre importante da marcha devastadora da cultura europeia dominante foi travado por Walter Benjamin nos seus últimos escritos antes de tirar a própria vida fugindo do nazismo. Seja na imagem do anjo da história que, impelido pela tempestade do progresso, não consegue juntar os escombros do passado, ou na referência à anulação do tempo expressa pelo disparo contra os relógios na revolução das Três Gloriosas de 1830, ou ainda na articulação do passado como meio de salvar os mortos, suas teses sobre o conceito de história são marcadas pelo encontro entre tempo e política. Como afirma o filósofo Michael Löwy na sua interpretação da tese XV:

A civilização industrial/capitalista é dominada, de maneira crescente desde o século XIX, pelo tempo do relógio de bolso ou de pulso, passível de uma medida exata e estritamente quantitativa. As páginas de *O Capital* são cheias de exemplos terríveis da tirania do relógio sobre a vida dos trabalhadores. Nas sociedades pré-capitalistas, o tempo era carregado de significados qualitativos, que foram progressivamente substituídos, durante o processo de industrialização, pelo tempo único do relógio de pulso. (Löwy, 2005, p. 125)

Embora não visemos realizar uma gênese da concepção temporal moderna, podemos analisar o que parece ser uma revolução da concepção de tempo na história da filosofia. Nos cursos realizados sobre Kant, no ano 1978 na Universidade de Vincennes, o filósofo Gilles Deleuze afirma que a concepção filosófica de tempo do filósofo de Königsberg expressava a evolução da noção de tempo trabalhada pelas ciências modernas<sup>74</sup>. Isto em mente, a análise do tempo trabalhado em Kant e a exposição desta efetuada por Deleuze podem nos ajudar a compreender a temporalidade própria das sociedades industriais modernas.

Segundo o filósofo francês a concepção filosófica do tempo pré-kantiana subordinava o tempo à mudança, ao movimento, ao curso do mundo. O tempo era pensado como se estivesse dobrado (*ployé*), tornado circular. O tempo cíclico e o tempo subordinado à mudança se unificavam, consolidando a ideia que, para Deleuze, atravessa toda a filosofia antiga: o tempo como imagem da eternidade. Podemos relembrar a experiência periódica da verdade que destacamos do diálogo do Fedro como uma imagem análoga a esta circularidade. Diferenciando-a desta noção antiga, o filósofo francês afirma que o tempo na filosofia

---

<sup>74</sup> “Évidemment, il ne s'agit pas de prendre Kant comme ça, ça ne se passe pas seulement dans sa tête, il y a une très longue évolution scientifique qui va trouver là son expression philosophique, mais elle avait déjà trouvé, sans doute avec Newton, une expression scientifique.” (Deleuze, 1978)

kantiana se desdobra, decola (*se déploie*), “perde sua forma cíclica”. O tempo tal como pensado por Immanuel Kant “devém linha reta pura” (Deleuze, 1978).

Na exposição metafísica acerca do conceito na seção segunda da estética transcendental, Kant expõe sua concepção do conceito de tempo, afirmando que este é “dado *a priori*”, que é uma “*representação* necessária que serve de fundamento a todas as intuições”, que “apenas nele é possível a *realidade* dos fenômenos” e que o próprio tempo “não pode ser suprimido”, pois é *condição universal* da possibilidade dos fenômenos (Kant, 2018, p. 79. B46)<sup>75</sup>. Entre as características elucidadas no começo da crítica será interessante destacar que o tempo, na filosofia kantiana, tem apenas uma dimensão, e devido a isso “tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos (Kant, 2018, p. 79. B47)”. No quinto item da exposição metafísica do conceito de tempo, Kant afirma:

5) A infinitude do tempo não significa senão que todas as grandezas determinadas do tempo só são possíveis por meio de limitações de um único tempo que lhes serve de fundamento. Por isso a representação originária do tempo tem de ser dada como ilimitada. Quando as partes mesmas, contudo, e qualquer grandeza de um objeto, só podem ser determinadamente representadas por meio de uma limitação, a representação completa não pode ser dada por meio de conceitos (pois estes contêm apenas representações parciais), mas uma intuição imediata tem antes de lhes servir de fundamento. (Kant, 2018, p. 80. B47-48)

Lembremos que para Kant o tempo é uma representação *a priori* por ser uma intuição interna, condição para a intuição de mudança, daí o desdobramento do tempo tal como elucidado por Deleuze. Que este passe a ser uma intuição interna significa que o tempo não mais determina os fenômenos externos, mas somente a forma de “intuir a nós mesmos e a nosso estado interno” (Kant, 2018, p. 81, B49). O conceito de modificação, e com este o conceito de movimento, “só são possíveis na representação do tempo e por meio dela” (Kant, 2018, p. 80, B48). Somente no tempo é possibilitada “uma ligação de predicados contraditoriamente contrapostos” em um mesmo e único objeto (KANT, 2018, p.80. B48-49). Para Kant esta intuição que relaciona as representações não tem nenhuma figura, e devido a isso buscamos “suprir esta falta por meio de analogias e representamos a sequência do tempo por meio de uma linha que prossegue ao infinito e na qual o diverso constitui uma série de apenas uma dimensão” (Kant, 2018, p. 81. B50).

Este tempo interiorizado, diz Deleuze, “não mais limita o mundo, mas o atravessa” (*il ne borne plus le monde, il le traverse*). A concepção linear do tempo produz uma cesura, uma

<sup>75</sup> Para a interpretação da Crítica da razão pura utilizamos a tradução da editora Vozes, que apresenta também a paginação da segunda edição da obra original de Kant, datada de 1787. Utilizaremos a paginação da editora brasileira seguida da paginação tradicional da segunda edição (B) em todas as referências.

abertura, que distribui um “antes e um depois não simétricos” (*avant et un après non symétriques*). Esta cesura, afirma Deleuze, pode chamar-se presente puro. Pois bem, investiguemos esta assimetria temporal entre o antes e o depois sondando as linhas da *antinomia da razão pura*, particularmente o *sistema das idéias cosmológicas*:

O tempo é em si mesmo uma série (e a condição formal de todas as séries) e, portanto, nele devem ser diferenciados a priori, em relação a um dado presente, os *antecedentibus* como condições (o passado) e os *consequentibus* (o futuro). Por conseguinte, a ideia transcendental da totalidade absoluta da série das condições para um dado condicionado só vale para todo o tempo passado. Segundo a ideia da razão, todo o tempo transcorrido, como condição do instante dado, é pensado necessariamente como dado. (Kant, 2018, p. 355. B438-439)

Para compreender as nuances deste trecho faz-se necessário recordar aquilo que Kant denomina síntese regressiva, isto é, aquela série que pelo lado das condições procede “daquela que é a mais próxima a um dado fenômeno até a condição mais remota” (Kant, 2018, p. 355. B438)<sup>76</sup>. Vemos que o passado, na filosofia kantiana, encontra-se a priori do lado das condições e o futuro, por sua vez, do lado das consequências, isto permite que refiramos ao passado a ideia transcendental da totalidade absoluta. O tempo decorrido, na visão Kantiana, já está *necessariamente* dado. O que a razão procura na síntese regressiva é o “incondicionado”, isto é, “uma espécie de completude na série das premissas que, conjuntamente, não pressupõem nenhuma outra” (Kant, 2018, p. 358. B444).

Para assimilar a perspectiva transcendental é necessário, como de praxe, distinguir entre a representação no entendimento puro e a sua aplicação aos fenômenos. Da “totalidade absoluta da série”, tal como ideia representada na imaginação mediante simples conceitos puros do entendimento, pode afirmar-se que para um condicionado dado é dada também a série total das condições subordinadas umas às outras. Temos, portanto, uma experiência de tempo que opera como condição *a priori* dos fenômenos, ordenando as intuições numa síntese operada pelo sujeito transcendental.

Desta maneira, em Kant, o tempo intuído é restrito à experiência da intuição interna do ser humano universal. Enquanto tal, o tempo condiciona a síntese sucessiva da aparição dos fenômenos, e, ao fazer isso, captura numa totalidade absoluta a série regressiva das condições dos fenômenos enquanto dado. O futuro, contudo, é uma porta que se mantém, de certa maneira, aberta, embora este seja restrito ao que se segue (*consequentibus*). O desenrolar do

<sup>76</sup> Considerando uma série em que o elemento que precede o elemento condicionado dado opera como condição deste, e é por sua vez condicionado pelo elemento que lhe precede podemos, à guisa de exemplo, pensar uma série < ..., ‘n’, ‘o’, ‘p’, ...> onde ‘p’ é condicionado por ‘o’, que por sua vez é condicionado por ‘n’... Neste exemplo uma síntese regressiva procederia do ‘p’ ao ‘o’, do ‘o’ ao ‘n’ e assim sucessivamente.

tempo, que o faz devir uma linha reta, é realizado pela interiorização deste na intuição humana. Esta interiorização passa a operar como a cesura de um presente puro, que por sua vez instaura a assimetria entre o passado, que fica do lado da síntese regressiva das condições, e o futuro, que não passa de um problema “arbitrário e não necessário da razão pura”, pois para uma “completa inteligibilidade daquilo que é dado no fenômeno, não necessitamos das consequências” (Kant, 2018, p. 355. B438).

Visto que aquilo que a razão busca é o incondicionado, Kant destaca duas concepções possíveis deste incondicionado. A primeira concepção exposta pelo filósofo alemão diz respeito a uma série *a parte priori*, que não tem começo nem limites. O regresso nessa série só pode ser “denominado infinito *potentialiter*”, infinito em potência. A segunda concepção exposta por Kant se apoia na distinção entre *mundo* e *natureza*, o primeiro significando o todo matemático dos fenômenos e a totalidade de sua síntese tanto no grande como no pequeno, tanto na sua progressão por meio da composição quanto na divisão, e o segundo trata do mesmo mundo, porém considerado como um todo dinâmico que tem em vista a unidade na existência dos fenômenos. Estas compõem, assim, as ideias cosmológicas que, embora não ultrapassem os fenômenos, “levam a síntese até um grau que ultrapassa toda experiência possível”, e desta maneira, são todas “transcendentes” (Kant, 2018, p. 360. B448).

Pois bem, num primeiro momento poderíamos contrastar a leitura acerca da mitologia lovecraftiana levada a cabo por Romandini com a filosofia crítica kantiana destacando um dos vetores essenciais desta última, apresentado no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, a saber, a aniquilação da filosofia metafísica especulativa e sua substituição pela crítica da razão humana universal, projeto que atingiria apenas o monopólio das escolas filosóficas, e de modo algum o interesse dos seres humanos (Kant, 2018, p. 37. BXXXII). A interpretação de Romandini acerca da mitologia lovecraftiana expõe uma série de disjunções nas convicções da universalidade do conhecimento humano, entre as quais podemos apontar o impacto que as matemáticas não euclidianas têm sobre o pensamento de Lovecraft, assim como a multidimensionalidade do espaço, traduzida pelo escritor de Providence na multidimensionalidade do tempo. Ao separar-se da crença numa universalidade da experiência humana, a cosmologia de Lovecraft entra em dissonância com o projeto esclarecido tanto de um Kant quanto de um Beattie.

A tensão entre a perspectiva kantiana e a lovecraftiana se intensifica na medida em que a universalidade visada pelo filósofo alemão encontra um modelo de comportamento no *ideal* humano. Pois mesmo os ideais se afastando da realidade ainda mais do que as ideias se afastam das categorias, ainda assim o humano ideal serve como “padrão de medida para

nossas ações”, pois “o comportamento desse ser humano divino em nós, com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nos melhoramos, muito embora não possamos jamais atingi-lo” acaba fornecendo “um indispensável padrão de medida da razão, que necessita de um conceito daquilo que é inteiramente completo em sua espécie para a partir dele avaliar e medir o grau e as carências do imperfeito” (Kant, B595-B598, p. 448-450). É na busca pela universalidade da filosofia prática e da moralidade que desta decorre que advém a indispensabilidade do modelo ideal e da projeção de uma unidade transcendente sobre as ideias cosmológicas, contrapostos à arbitrariedade da fantasia e das criaturas da imaginação:

Algo inteiramente diverso se passa com as criaturas da imaginação, sobre as quais ninguém pode fornecer uma explicação ou um conceito compreensível; elas são como monogramas, que são meros traços singulares, ainda que não determinados por uma regra que se pudesse indicar, e que, mais do que uma imagem determinada, constituem um esboço fluando em meio a diversas experiências, por assim dizer, tal como pintores e fisionomistas afirmar ter na mente e que são, segundo eles, como uma silhueta incomunicável de seus produtos ou julgamentos. Elas podem ser denominadas, ainda que apenas inapropriadamente, ideais da sensibilidade, já que devem ser o modelo inatingível de intuições empíricas possíveis e, apesar disso, não fornecem uma regra que possa ser explicada ou provada. (Kant, B598-B599, p. 450)

Nesse sentido, uma vez desviados da pressuposta universalidade da experiência humana não temos mais uma regra que possa servir de orientação para a constituição de uma filosofia prática, sendo então levados a orientar-nos por meio destes traços singulares. A interação com as criaturas da imaginação, nesse sentido, serve tanto de evidência da contingência das ações, quanto da multiplicidade de séries frente às quais, em contraparte à necessidade da totalidade advinda da razão, toda unidade se dissolve num campo de intuições sensíveis desprovidas de determinações *a priori* da experiência humana.

Seguindo Romandini, podemos então afirmar que a composição cosmológica lovecraftiana tem consequências diretas na experiência temporal e espacial do sujeito, pois esta escorre para fora da modulação das categorias do espaço e do tempo como condições apriorísticas. O lugar do sujeito se efetua “em uma a-temporalidade que não é uma condição apriorística”, pois frente à transfinitude do multiverso abre-se “a possibilidade real de que uma posição de sujeito viva, ao mesmo tempo ou sucessivamente (isso se torna indistinto), em várias temporalidades”. A temporalidade se tumultua num confluxo que mistura o passado e o futuro no agora, “a posição do sujeito encontra seu lócus mais propício na imensidão de um tempo que se esgota a si mesmo até confluir na eternidade de um ocaso” (Romandini, 2013, p. 45).

A transfinitude da cosmologia lovecraftiana apontada por Romandini incide no núcleo da divisão kantiana entre os dois tipos de incondicionado, multiplicando a existência de temporalidades para além da intuição interna de um sujeito humano, visto que o que se considera é a existência de “temporalidades para além do tempo” (Romandini, 2013, p. 27). O são entendimento deixa assim de ser a posição privilegiada através da qual se delimita a experiência da razão:

Considerando tudo isso, podemos dizer que o recurso de Lovecraft à “loucura” não é senão a cifra na qual se resume o ponto em que o sujeito clássico se dissolve para se abrir a uma autêntica subversão subjetiva, cujas consequências, em certo sentido, o escritor ainda não estava disposto a aceitar, a não ser pela via de um férreo pessimismo. O cosmos e o mais-de-cosmos que implica o atravessamento de todos os limites do espaço-tempo (objetiva ou transcendentalmente concebidos, tanto faz) situam o sujeito em uma posição inédita, onde não há mundo que possa constituir um a priori ou que, ao contrário, possa transformar a subjetividade em uma entidade objetivada. (Romandini, 2013, p. 51)

Nota-se uma retomada das tendências platônicas apontadas quando da nossa interpretação do Fedro. Lembremos que no diálogo platônico a loucura - não a nociva, mas a que encontramos sob a égide da inspiração divina - mantém uma relação estreita com a ascensão da alma para as regiões supra-celestes. A interpretação de Romandini ecoa esta acepção da loucura como transição entre “cosmos” e “mais-de-cosmos”. Embora sejam semelhantes, o encontro com a quebra das determinações vigentes entre as duas perspectivas acaba diferenciando-as, trazendo à tona os dois pontos que destacamos ao tratar do Fedro.

Como vimos, Platão outorga um lugar privilegiado ao ser humano no que diz respeito à verdade, visto que somente as almas que a contemplaram podem assumir a forma humana. Em Lovecraft, ao contrário, o cosmos transfinito priva o ser humano de qualquer privilégio, outorgando-lhe o mesmo estatuto que o de um ponto matemático<sup>77</sup>. A experiência da loucura, nesse sentido, não leva à assimilação de uma verdade periódica e circular, como ocorre no diálogo platônico em questão, mas antes expressa uma fenda que atravessa não somente o humano, como também a temporalidade e o próprio universo, que evidencia “um *princípio de disjunção* que se encontra no próprio Ser de uma impossível totalidade” (Romandini, 2013, p. 57).

Modula-se, nessa mescla de perspectivas, a inquietante região onde a necessidade de projeção da existência dos conceitos tidos como transcendentais, incluindo o Ser Supremo

---

<sup>77</sup> “(...) onde a teosofia buscava a entronização do homem e de suas potências, a filosofia de Lovecraft não encontra senão um sujeito que coincide meramente com um ponto matemático e, enquanto tal, adquire a plenitude de sua insignificância.” (Romandini, 2013, p. 26)

trabalhado no capítulo 2 desta dissertação, por Kant sobre o espaço do suprasensível se desfaz. Se a natureza kantiana se inclina em direção a *conceitos transcendentales da natureza* que levariam a síntese a um grau que ultrapassa toda experiência possível, o componente sobrenatural cobra sua precisão conceitual na medida em que aponta a subsistência da ameaça advinda do sentimento de infamiliaridade a toda unidade da experiência, seja do sujeito transcendental ou seja de uma humanidade universal caracterizada pelo governo da sã razão sobre as fantasias e as criaturas da imaginação.

O deslocamento do humano para o âmbito contingente do cosmos parece então impossível sem a concepção de uma temporalidade que se livre das amarras determinísticas. Na acepção lovecraftiana, esta “superação do antropocentrismo” é realizada localizando num tempo passado a Grande Raça de Yith, de maneira que quando ocorre a troca de mentes a temporalidade vivida pelo personagem principal se entrelaça com a estrangeira consolidando um momento intempestivo onde o agora, o passado e o futuro se confundem. Vemos como a noção de tempo que o conto manifesta entrelaça as múltiplas temporalidades umas às outras, desarmando qualquer possibilidade de afirmar tanto uma cosmogonia quanto uma escatologia, visto que nessa experiência passado e futuro se encontram estreitamente ligados num presente que os indetermina, uma radicalização da cesura kantiana que escapa até mesmo da divisão assimétrica entre passado e futuro. Encontramos assim o caráter antitético do espaço do sonho nesse território inaudito, pois o sonho na obra lovecraftiana constitui “uma espécie de domínio trans-espacial e trans-temporal em que todos os seres do cosmos podem coincidir em uma letargia comum” (Romandini, 2013, p. 36).

A temporalidade linear da modernidade marchava em direção ao progresso tecnológico, apoiando-se por um lado na superação de um passado necessariamente dado e por outro na universalização de um modelo (humano) de subjetividade, ou de um modelo de sociedade (como sugerido pelo Número Platônico). O tempo do relógio das sociedades industriais expressa o seu pensamento reificado através da imagem de uma experiência universal do tempo que instaura a imobilização de “um nível que antes se caracterizava por uma diferença de informação, logo, por uma organização maior” (Lévi-Strauss, 1996, p. 443), diferença de informação que para Löwy encontrava a sua expressão “nas sociedades pré-capitalistas, onde o tempo era carregado de significados qualitativos” (Löwy, 2005, p. 125)<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Não seria a importância concedida por Kant à pontualidade uma expressão do ethos da sua filosofia, que vimos propagar-se por toda a modernidade?

#### 4. IV NEOCHINA

Em maio de 1994, na universidade de Warwick, no Reino Unido, o filósofo Nick Land apresentava, sob o nome *Meltdown*, uma inovadora concepção cosmológica para os colegas do Centro de Pesquisa de Cultura Cibernética (*Cybernetic Culture Research Unit - CCRU*) que se nutria, entre outras influências, da disseminação dos computadores pessoais (os ditos PCs - Personal Computers), da emergência da *World Wide Web* (daí o “www” dos sites), de obras cyberpunk como o livro *Neuromancer* (que inspirou o filme *The Matrix*) e da cosmologia lovecraftiana. Devido à sua visceralidade e criatividade conceitual, os escritos dos anos 90 de Nick Land são tidos como um dos pilares do pensamento dito aceleracionista, atravessando pensadores como Ray Brassier, Reza Negarestani, Helen Hester e o falecido Mark Fisher.

No seu ensaio *Meltdown*, Nick Land apoiava-se na força do pensamento especulativo para tentar libertar-se das amarras *entrópicas*<sup>79</sup> que possibilitam as sociedades despóticas e categorias fascistas associadas ao antropocentrismo. Por um lado, era esse o escopo do ensaio de Nick Land ao separar os modos de experiência em 2 níveis:

Level-1 or world space is an anthropomorphically scaled, predominantly vision-configured, massively multi-slotted reality system that is obsolescing very rapidly.

Garbage time is running out.

Can what is playing you make it to level-2?

[ [ ] ] Meltdown has a place for you as a schizophrenic HIV+ transsexual chinese-latino stim-addicted LA hooker with implanted mirrorshades and a bad attitude. Blitzed on a polydrug mix of K-nova, synthetic serotonin, and female orgasm analogs, you have just iced three Turing cops with a highly cinematic 9mm automatic. (Land, 2013, p.295-296)<sup>80</sup>

Através da potência ficcional (por exemplo no uso dos policiais Turing, extraídos da obra *Neuromancer*), Nick Land tentava elaborar um campo de ação que pudesse esquivar as tendências antropomórficas determinísticas às quais o renascimento condenava as sociedades

<sup>79</sup> "É essa antropia que, com a necessidade incontornável pela qual o calor se transfere do quente ao frio e informação 'vira' energia, parece impelir à extinção em massa das espécies vivas, conduzindo, no limite, à aniquilação da própria espécie humana: 'A criatura que triunfa sobre o seu ambiente destrói-se a si mesma'. *Æntropia*." (Valentim, 2018, p. 268)

<sup>80</sup> “O nível 1, ou espaço-mundo, é um sistema de realidade antropomorficamente escalado, de configuração predominantemente visual, massivamente multi-fendido que obsolece rapidamente. // A prorrogação está acabando. // Pode o que te joga alcançar o nível 2? // O derretimento tem um lugar para você como transsexual chinesa-latina esquizofrênica testada HIV+ viciada em estímulos, com lentes-espelhadas implantadas e uma atitude má. Dopada em uma mistura polinarcótica de K-nova, serotonina sintética e análogos de orgasmos femininos, você acabou de rodar três polícias Turing com uma automática 9mm altamente cinematográfica” (tradução livre do autor).

esclarecidas. Contudo, o seu apoio na suposta inevitabilidade da singularidade tecnocapitalista acabou por congelar essa possível deriva ficcional, submetendo a potência de reatividade turbulenta a uma continuação da *mathesis universalis* e sua tendência a maquinizar os mundos. Encontramos desta maneira uma estranha inversão da assimetria kantiana entre passado futuro, visto que na cosmologia nicklandiana é o futuro que opera como condição do presente, e o passado como consequência (*I'll be back*):

Modernity marks itself out as hot culture, captured by a spiralling involvement with entropy deviations camouflaging an invasion from the future, launched back out of terminated security against everything that inhibits the meltdown process. (Land, 2013, p. 445)<sup>81</sup>

A proposta de Nick Land se assentava sobre as tendências desreguladoras do avanço da cibernética, a ideia do aceleracionismo dos anos 90 era a de que o avanço tecnológico traria consigo mutações que seriam indomáveis pelas tendências conservadoras humanas, de maneira que a tecnologia instauraria um novo horizonte, ou antes, seria instaurada por ele. Na visão do filósofo, qualquer forma de resistência ao processo de derretimento (*meltdown*) implantado retroativamente desde o futuro será inibida de antemão.

Nessa cosmologia, “o sistema capitalista tornou-se absolutamente hegemônico”. Como afirmam Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, a “intuição básica dos aceleracionistas é que um certo mundo, que já acabou, deve acabar de acabar, de perfazer sua inexistência” (Danowski e Viveiros, 2014, p. 70-71). A subjugação do humano pelas máquinas como vetor de organização cósmica acaba por reificar o pensamento, pressagiando um final altamente entrópico, próprio das sociedades industriais quentes. Para Land as sociedades quentes tendem “à dissolução social”, pois “são inovativas e adaptativas” e “sempre descartam e reciclam as culturas frias”, as sociedades frias – identificadas, por exemplo, com as sociedades indígenas estudadas por Lévi-Strauss e Pierre Clastres no Brasil - e os seus “modelos primitivistas não tem nenhum uso subversivo” (Land, 2013, p. 445).

Desta maneira, o pensamento aceleracionista de Nick Land, ao priorizar a imagem de uma aniquilação inevitável, propaga em contrapartida uma noção temporal escatológica que arrasta consigo a marca da necessidade de certas determinações da experiência. Consequentemente, o que se anula não é somente a possibilidade de o humano fugir do seu destino, mas também a possibilidade de outros modos de existência alterarem este fim

---

<sup>81</sup> “A modernidade marca a si mesma como cultura quente, capturada por um envolvimento espiral com desvios entrópicos camuflando uma invasão vinda do futuro, lançada desde a segurança terminada contra tudo que inibe o processo de derretimento” (tradução livre do autor).

inevitável. A eliminação das diferenças através da instauração de um vetor homogeneizante é um dos perigos no qual tende a cair a filosofia ocidental nas suas tentativas de superar o antropocentrismo. Na obra *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro afirmam:

E quando a filosofia ocidental se auto-critica e se empenha em *atacar* o antropocentrismo, sua forma usual de negar o excepcionalismo humano é afirmar que somos, em um nível fundamental, animais, ou seres vivos, ou sistemas materiais *como todo o resto* - a redução ou eliminação 'materialista' é o método favorito de equiparação do humano ao mundo preexistente. (Danowski & Viveiros, 2014, p. 97)

Ao que tudo indica, portanto, o pensamento escatológico de Nick Land acaba manifestando uma temporalidade que difere da multiplicidade temporal da mitologia lovecraftiana. A temporalidade aceleracionista acaba por assumir uma modalidade enclausurante, congelando as possibilidades de intervenção política, visto que o processo tecnocrático aparece como inevitável. Não é por acaso que o ensaio que pressagia a aniquilação emerge sobre o nome *Meltdown*, que é definido no dicionário Merriam-Webster como um “derretimento acidental do núcleo de um reator nuclear”, ou “um colapso ou declínio desastroso ou rápido” ou “uma quebra do autocontrole (como na fadiga ou na superestimulação)”<sup>82</sup>. Desastre natural, fim entrópico e assubjetivação fundem-se no composto mítico-conceitual nicklandiano.

(...) os aceleracionistas professam um pós-humanismo 'frio' que constata a deshumanização assubjetivante do Homem pelo tecnocapitalismo desterritorializado, saudando uma 'infiltração tecnológica da agência humana' capaz de induzir mudanças na anatomia cerebral da espécie e finalmente dissolver a velha cultura antrópica e provinciana dentro de uma nova Natureza cósmica, austera e estéril, caótica e rarefeita, impessoal e elementar. (Danowski e Viveiros, 2014, p. 71)

Temos, portanto, sob a ótica dos aceleracionistas, uma humanidade efêmera, tal como pensada por Nick Land, onde o *humano* é apenas um momento dentro de uma história já delineada, que pressagia o advento da singularidade capitalista como modo de existência

<sup>82</sup> <https://www.merriam-webster.com/dictionary/meltdown> (visitado no dia 24/06/2020)

ubíquo. Este modo expressa uma filosofia na qual o destino do humano já está traçado e todos os modos de existência estão condenados ao processo de assubjetivação tecnocapitalista. A sociedade se volatiliza e assume o seu aspecto devorador na medida em que acelera o processo de derretimento (*meltdown*). Nessa perspectiva, a programática tecnocrática já cobrou vida própria e nos resta simplesmente assistir ao fim da raça humana. O que nos ensina o exemplo aceleracionista é que não basta superar o antropocentrismo para engendrar uma sociedade fria, antes, é necessário pensar a dimensão temporal e papel essencial que ocupa na determinação do pensamento. Dentro de uma concepção linear do tempo, tanto o futuro quanto o passado podem operar como a síntese de uma série totalizada que condiciona o presente, e subjuga a orientação da prática a uma determinação pré-estabelecida que impõe um *script* estabelecido de antemão pela inevitabilidade da univocidade de um dado tipo de racionalidade.

#### 4.V TEMPORALIDADES TRANSFINITAS

Diferente dos exemplos que sobrevoamos, a mitologia lovecraftiana, na exposição de Romandini, se instaura numa direção perpendicular à linha temporal do passado e o futuro, que não reproduz nem o modelo antigo nem o modelo moderno de tempo. Tomando a transfinitude como vetor organizativo, a experiência subjetiva naufraga o humano na experiência de um cosmos que o excede por todos os lados, que toma o humano como “modelização localizada, precária e vicária das potências que regem o universo infinito” (Romandini, 2013, p. 31). A infamiliaridade vertiginosa como vetor organizativo incide sobre a dualidade humano-inumano, fazendo eclodir oportunidades múltiplas e simultâneas de práticas litúrgicas do *Outside*, as quais abrem a possibilidade de experimentação cosmológica, fazendo com que múltiplos cosmos diferentes colidam e se atravessem.

Finalmente, para compreender o tipo de relação com a política, a sociedade, ou a comunidade passível de consolidar-se através desta temporalidade, é necessário retomar a discussão que travamos com Kant e Beattie referente ao papel da filosofia. Se estes buscavam um fundo universal do ser humano sobre o qual assentar a filosofia, de maneira a pensá-la como advinda da humanidade em geral, para Romandini não há “autenticamente filosofia sem escolas, sem transmissibilidade, sem um *ethos* que dê sustentação à *theoria* e também permita acesso a ela” (Romandini, 2013, p. 6). O que se ativa com a perspectiva de Romandini é a possibilidade de reanimação das potências das escolas filosóficas. Como isto se acopla às

experiências da mitologia lovecraftiana? Faz-se necessário que compreendamos o que caracteriza, na visão de Romandini, tanto um filósofo quanto uma escola filosófica:

Qualquer um pode, obviamente, chamar a si mesmo de filósofo, ainda que histórica e conceitualmente seja uma denominação vazia de sentido. O filósofo existe, como *conditio sine qua non*, de forma binária (é necessário um mestre e um discípulo) e esta é a forma embrionária da escola, que é a única capaz, por variadas razões, de sustentar uma forma de vida filosófica. Tudo isto, certamente, não equivale a sustentar que o filósofo não possa fazer parte de uma fraternidade disseminada de ermitões ou de seres anômicos como o expoente cínico. Porém, a escola, que é também uma das formas por excelência da rejeição da *societas humana* e de seus rituais, sustenta-se em uma tradição textual, em uma ortopraxis que pode ligar indivíduos geográfica e temporalmente distantes. A escola não respeita as (ou, ao menos, não se guia pelas) leis de nenhuma polis, os usos de nenhuma comunidade humana (existente ou por vir) e é, por definição, associal. (Romandini, 2013, p. 6)

Na concepção do filósofo argentino, a escola filosófica pode, portanto, ligar indivíduos geográfica e temporalmente distantes, o que permite que esta consolide encontros entre pontos antes desconexos temporal e espacialmente. Se este tipo de laço consegue atravessar espaço e tempo, a escola o faz ao preço de ser “antitética em relação a toda forma de gregarismo societário”<sup>83</sup>. A sua independência com relação às leis da polis a situa numa região estranha com respeito às formas de organização humana, pois sua topologia é “irreduzível a qualquer forma social passada ou por vir, sua geometria escapa a tudo que a espécie humana pensou e viveu como forma de associatividade” (Romandini, 2013, p. 6). Nesse sentido, a interpretação dos desafios filosóficos da mitologia lovecraftiana realizada por Romandini evocam nada menos que o núcleo ético que permite fazer da filosofia um modo de existência. Vislumbra-se assim uma alternativa à iminente conversão da filosofia, momentos antes da sua aniquilação, “na ocupação periférica de um conjunto altamente treinado de funcionários de elite de algum gabinete dedicado à liturgia do passado” (Romandini, 2013, p. 5).

Vimos que a interpretação do cosmos lovecraftiano realizada por Romandini, ao contemplar uma sobrenatureza imprevisível, excede o domínio não somente da providência divina, mas também das grandes raças, *nem Deus nem Cthulhu*. Isto devido ao fato de que, através da existência de múltiplas temporalidades, o cosmos lovecraftiano também faz da “antropia, um regime termodinâmico cosmicamente contingente” (Valentim, 2018, p. 273). A

---

<sup>83</sup> A estranha posição das escolas frente à organização política humana pode despertar certos medos acerca das posições que a filosofia das sociedades quentes têm tomado, pois como afirma Marco Antonio Valentim no seu livro *Extramundandade e Sobrenatureza*, corre-se o risco de, “em nome do *horror vacui* lovecraftiano”, acabar neutralizando “a escolha política pela coexistência com outros povos e formas de vida na Terra” (Valentim, 2018, p. 270). Tentamos, na sequência, dialogar com esta perspectiva, apoiando-nos na dimensão ética e na peculiar posição topológica que a escola filosófica ocuparia nas sociedades quentes.

análise de Valentim, contudo, levanta a questão: não será o *horror vacui* de Lovecraft, segundo a interpretação de Romandini, uma extensão do pensamento reificado das sociedades esclarecidas que, embora se queira livre, “independente das condições materiais da experiência”, acabe inflamando o planeta com sua voz gelada?<sup>84</sup>

A ortopraxis filosófica responde a esta questão afirmando a necessidade do cultivo de uma ética que rompa com as determinações de experiência impostas pelas sociedades quentes. Embora os “fenômenos naturais” não sejam tratados exatamente como “acontecimentos sociais”, estes também não são vistos como passíveis de apreensão por uma cultura, pois são, no *gedankenexperiment* proposto por Romandini, “fenômenos absolutos”, liberados de sua ligação com o preceptor (Romandini, 2013, p. 57). Portanto, se o sujeito transcendental de Kant relaciona forçosamente todo o fenômeno à intuição interna temporal, as múltiplas temporalidades da mitologia lovecraftiana libertam o fenômeno das suas amarras transcendentais, situando-o numa instância absoluta, sobrenatural, por sabotar as leis transcendentais da síntese do incondicionado dinâmico.

Podemos afirmar, por um lado, que a interpretação de Romandini da mitologia lovecraftiana não nos dá uma proposta audaciosa sobre como realizar uma nova organização da sociedade humana em escala global, que modifique radicalmente a brutal expansão industrial das sociedades quentes e instaure um modelo capaz de reverter as convicções destrutivas do pensamento frio. Por outro lado, o cultivo ético da filosofia é convocado a libertar o pensamento, instaurando-se através e para além do *socius* numa matriz que insere as escolas filosóficas entre os fios do tecido social, consolidando espaços onde o pensamento possa alimentar-se do infamiliar. Reemergindo entre a fumaça negra das indústrias, injetando no pensamento a volatilidade que lhe é negada pelas sociedades quentes e suas visões temporais escravizantes, a filosofia talvez possa garantir o pouco de possível necessário para que não sufoquemos.

---

<sup>84</sup> “De um lado, um pensamento que se quer absolutamente frio - neutro do ponto de vista termológico, porque ‘livre’, independente das condições materiais da experiência -, mas que, com sua ‘voz gelada’, está a ponto de inflamar o planeta: ‘a mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão’; de outro, um pensamento de ‘ardente desrazão’, que, por interpretar ‘fenômenos naturais’ como ‘acontecimentos sociais’, sobrenaturais, se torna virtualmente capaz de esfriá-lo” (Valentim, 2018, p. 278).

## 5. O URRO POÉTICO

### 5.1 A SOBREVIVÊNCIA DO DEMONÍACO

Em 2017, antes da publicação do terceiro volume da Comunidade dos Espectros, um outro escrito emerge na obra de Romandini. Assim como as obras *Para Além do Princípio Antrópico* e *H.P. Lovecraft: A Disjunção no Ser*, o livro *A Ascensão de Atlas – Glosas Sobre Aby Warburg* constitui um satélite do políptico romandiniano. Nesse comentário, o filósofo glosa a vida-obra de Aby Warburg, retomando a importância outorgada a este pensador no seu pensamento, cuja influência sobre *A Comunidade dos Espectros* já fora anunciada por Romandini no início do seu percurso – na obra *Antropotecnia* – onde afirmava investigar a teologia como objeto da *Kulturwissenschaft*, ciência desenvolvida por Warburg e aproximada por Romandini à demonologia, cobrindo com uma atmosfera estranha e inquietante a obra do historiador da arte, aproximando o leitor novamente da *Stimmung* do Infamiliar.

Recordar o nome próprio de Warburg, afirma o filósofo argentino Fabián Ludueña Romandini, “faz as vezes de um ato de política dos saberes e, provavelmente, de política *tout court*”. Sobreviveria sob o nome do filólogo alemão um mundo no qual “as viravoltas da vida informavam todo ato de criação intelectual” (Romandini, 2017, p. 7). No livro do filósofo argentino cruzam-se em enclave o aspecto filosófico e o aspecto filológico, pois, se por um lado a interpretação de uma obra demanda um posicionamento político, por outro, também demanda que nos atenhamos às determinações próprias do objeto investigado.

A loucura de Warburg ocupa, nessa direção, um lugar nodular na interpretação de Romandini. Para este, a internação do filólogo na clínica Bellevue, em Kreuzlingen, marca o ápice de uma latência que atravessaria toda a obra do historiador. Warburg teria transformado “a própria loucura na matriz metodológica que organiza a totalidade de seu trabalho de pesquisa” (Romandini, 2017, p. 15). Buscaremos a seguir elucidar duas instâncias que permitem tal posicionamento: primeiro, ressaltar um traço de continuidade entre os vários momentos da obra de Warburg, segundo, compreender de que maneira a loucura pode ser pensada quando associada ao pensamento simbólico. Com estes dois pontos percorridos será possível esboçar o *locus* privilegiado concedido pelo filósofo argentino ao colapso psíquico do filólogo.

A primeira instância, que entrelaça os vários momentos da obra de Warburg, inspira-se, por exemplo, na palestra ministrada por este em 1927, sob o título *De Arsenal ao Laboratório*, onde descreve vários momentos do que parece ser uma mesma ciência: a *ciência*

*sem nome*, a *Kulturwissenschaft* ou, como prefere chamá-la Romandini, a *demonologia*. Na palestra em questão, Warburg se refere aos vários momentos da sua pesquisa, seja entre os Índios Pueblo “nos altiplanos do Novo México”, seja seguindo o percurso da *Sphaera Barbarica* descrito pelo seu amigo Franz Boll ou seja na elaboração do seu monumental *Atlas Mnemosyne*, cada um destes momentos culminam no desenvolvimento de uma “ciência de orientação em forma de imagens”.

A obra warburguiana permitiria, por meio da atenção concedida às fórmulas de páthos, às suas sobrevivências e aos seus deslocamentos, conceber uma “nova história da arte científico-cultural”, cujo traço destoante seria a queda dos limites temporais e espaciais. Embora Warburg afirme que tal ciência encontrou o seu foco no “período de 2000 a.C. a 1650 d.C.” e na região do mediterrâneo (Warburg, 2018, p. 48), por outro lado sabemos que, o seu projeto *Atlas Mnemosyne* – uma cartografia do pensamento ocidental feita pela disposição em placas das imagens que compuseram as experiências de orientação cosmológica dos povos, com uma presença massiva de conteúdo advindo deste período demarcado por Warburg – não somente também mobiliza imagens que lhe eram contemporâneas, como o Zeppelin na placa de Marte que serve ao *Atlas* de abertura, mas ademais, como sugerirá Romandini, aponta na direção de “um número ilimitado de outras imagens”, não presentes nas placas e contudo associadas às imagens do Atlas “segundo propriedades estritas de implicação recíproca” (Romandini, 2017, p. 33-34). Isto é, as imagens do Atlas não se fechariam numa totalidade absoluta, mas antes manteriam uma certa abertura que aproximaria o contemplador ao olhar filológico tão caro a Warburg, realçando as repetições dos gestos pateticamente intensificados que atravessariam a história universal.

As elaborações propostas por Romandini, contudo, não se esgotam nas considerações acerca do Atlas, ou da Ciência warburguiana, antes, nos levam ao encontro com a temporalidade impura que constitui e é expressa pela noção de *sobrevivência*, ou *vida póstuma*, a *Nachleben*. Buscando as consequências que a matriz warburguiana teria para a filosofia, Romandini delinea uma nova concepção temporal que não se submete a uma temporalidade linear, ao contrário, “o desafio consiste em superar essa concepção da temporalidade” lançando mão “de uma visão de tempos superpostos ou coextensivos; uma espécie de topologia das dobras temporais”. Assim a sobrevivência das *Pathosformel* warburguianas apontaria na direção de “regras que governam regimes de simultaneidade temporal” (Romandini, 2017, p. 33), apreensíveis justamente na medida em que captamos a ressonância de outras temporalidades nos gestos patéticos que se expressam tanto na antiguidade e no renascimento, quanto nos altiplanos do Novo México, ou nos registros

ominosos das representações pictográficas da Salpetriere de Charcot, como pesquisado por Didi-Huberman na sua obra *A invenção da Histeria*, à qual retornaremos adiante.

Se tal interpretação ainda se aproxima de outras vertentes filosóficas que vinculam a problemática da sobrevivência à imagem dialética benjaminiana, como é o caso da leitura de Didi-Huberman, o ponto divergente da leitura de Romandini diz respeito à ênfase dada por este ao vínculo entre a ciência warburguiana e o âmbito cosmológico que ela manifesta. Para compreender as elaborações do filósofo argentino é necessário lembrar como a partir do encontro com os Índios Pueblo, Warburg passa a considerar a “obra de arte como produto estilístico de um entrelace com a dinâmica da vida”, isto permite posicionar a obra de arte não apenas como espelho da história, mas também como “instrumento de orientação no cosmos celeste” (Warburg, 2018, p. 41).

Certas considerações elaboradas por Warburg, na palestra ministrada no Sanatório Bellevue em 1923, acerca da perspectiva dos índios de Santo Ildefonso, servem para iluminar tal ponto de vista. A descrição da dança mascarada dos homens ditos primitivos como subordinação perante uma criatura demoníaca alheia pode, segundo Warburg, ser pensada como uma característica dos comportamentos e pensamentos simbólicos, de modo que a interação com estas criaturas sobrenaturais por meio de práticas ritualísticas serviria de meio para orientar-se na vastidão desconhecida do cosmos. Como um vínculo entre as criaturas demoníacas da natureza e o ser humano, o símbolo pensado por Warburg constituiria o instrumento de orientação dos projetos gregários humanos, localizado a meio caminho entre a magia e o logos, habilitando um vínculo entre o humano e as forças inumanas do cosmos.

O alcance cosmológico da obra torna-se mais evidente frente às considerações warburguianas acerca da *Sphaera Barbarica*, ministradas em 1913, onde o filólogo não deixou de assinalar a proximidade entre a astrologia e a psicologia de orientação espiritual, afirmando que “ao perscrutar o céu, o que está em jogo é a mais abrangente das empresas de orientação anímica relativa ao universo” (Warburg, 2015, p. 290). Localizado entre o *princípio causador mitológico* e o *calculável*, entre o pensamento mágico e o logos, Warburg encontra no pensamento simbólico da astrologia não um exagero da astronomia, mas antes “o homem observante na luta pelo espaço de reflexão” (WARBURG, 2015, p.291). O tensionamento entre esses dois polos, a *veneração cultural* na prática mágica e a *determinação objetiva* da envergadura dos seres brilhantes da abóbada celeste manifesta uma “vinculação imaginária entre o ser humano e cosmos natural” por parte da religiosidade pagã, evidenciando seu estatuto de cosmologia aplicada.

Warburg traça, assim, uma estreita correlação entre a psicologia espiritual, enquanto empresa de orientação anímica relativa ao universo, e o estudo da astrologia antiga. Com estas considerações a interpretação de Romandini acerca da correlação entre a loucura warburguiana, acontecimento propriamente anímico ou psíquico, e a sua obra, o estudo da astrologia antiga e da sobrevivência destes gestos no renascimento, encontra respaldo nas próprias elaborações de Warburg, visto que a luta pelo espaço de reflexão que encontrava nos antigos lhe serviu de orientação na sua luta contra a loucura. Estendendo a interpretação nessa direção, podemos seguir a sugestão de Romandini, segundo o qual a ciência warburguiana pode ser pensada como uma demonologia à altura da era tecnológica.

## 5.II DESCENSUS AD INFEROS

*It is not the Writer, but the authority of the  
Church, that maketh a Book Canonical*  
Thomas Hobbes,  
Leviathan (1651), part III, chap. 33, 204

Conhecemos a história segundo a qual os demônios são os anjos que se revoltaram contra Deus e acabaram sendo lançados “desde o céu empíreo, última esfera acessível às criaturas, até a esfera baixa dos ares sombrios que cercam a terra” (Boureau, 2016 p. 116). Romandini expõe na sua obra *Antropotecnia* a história da queda dos anjos tal como aparece no apócrifo *Livro de Enoque*. Após levar a cabo um juramento, os anjos dissidentes se voltam contra Deus, descem à terra, engravidam mulheres – de onde virão os gigantes a serem afogados na enchente – e transmitem aos humanos uma série de conhecimentos ocultos, antes pertencentes somente à soberania divina: “Além da metalurgia, da guerra e da cosmética, os anjos também ensinaram aos homens as artes da feitiçaria e a astrologia divinatória” (Romandini, 2012a, p. 105).

No ensaio *Supernatural Horror in Literature*, Lovecraft traça uma linha de continuidade desde os arcaicos rituais que se propagavam entre as sociedades humanas até a literatura de terror. Lovecraft segue o movimento de um sentimento que se desloca dos tempos imemoráveis até os seus próprios contos, onde busca suscitar esse mesmo sentimento, cuja sobrevivência desde os rituais arcaicos encontrou uma das suas figurações sob o termo “medo transcendental (*transcendental fear*)”, defendido pelo escritor de Providence.

O ensaio de Lovecraft *Supernatural Horror in Literature*, publicado pela primeira vez na única edição da revista *The Recluse* em 1927, foi revisitado pelo autor uma série de vezes, de modo a vir à superfície, no que diz respeito à versão completa e revisada, somente

postumamente. O escritor de Providence nele destaca como, sendo “uma forma conectada de maneira tão próxima com uma emoção primitiva (*primal emotion*), o conto de horror é tão antigo quanto o pensamento e a fala dos humanos”. Encontramos o sentimento de horror, o terror cósmico (*cosmic terror*) ou medo transcendental, como um “ingrediente do folclore mais antigo de todas as raças, cristalizado nas baladas, crônicas e escrituras sagradas mais arcaicas” (Lovecraft, 2008, p. 1044). Assim, seguindo o rastro da “magia cerimonial, com seus rituais de evocação de demônios e espectros (*rituals for evocation of daemons and spectres*)” Lovecraft chega ao Livro de Enoque<sup>85</sup>.

O livro apócrifo, excluído do cânone bíblico judaico-cristão, é tomado por Lovecraft como um dos mais notáveis precursores da literatura de terror no ocidente, sobre o qual teriam sido “baseados sistemas e tradições duradouros, cujos ecos se estendem obscuramente até o nosso tempo” (Lovecraft, 2008, p. 1044). É um traço de suma importância o fato de tal livro ter sido, em um dado momento, esconjurado e censurado, como tentativa de conter uma dada figuração do universo que trazia consigo uma fenda no divino, uma desordem sob o céu. Ao ser anatemizado, o Livro de Enoque pôde passar a ocupar um lugar propriamente infamiliar. Como misterioso resto arcaico de um passado que se cria superado, o livro de Enoque sobrevive, não somente na sua concretude fragmentária, mas também como uma declinação do medo transcendental (*transcendental fear*) evocado nos ritos, por meio dos quais era suscitado este estranho sentimento.

Os vários fragmentos que compõem o livro foram compilados sob a pseudepigrafia de Enoque, sétimo na linhagem de Adão, da qual Noé seria o décimo. Este personagem bíblico é vinculado aos mistérios e à iniciação (*μυσταγωγία*), por ser descrito no Antigo Testamento como aquele que não somente “andou com Deus”, mas também, ao invés de morrer, como acontece com os outros personagens da linhagem de Adão do livro V de Gênesis, diz-se que “não estava mais, porquanto Deus para si o tomou” (AT, Gênesis 5). Na Epístola de Judas, Enoque é mencionado como aquele que profetizou acerca da chegada do Senhor com milhares de anjos, para condenar aquelas almas que “lançam a espuma dos seus vícios como as ondas agitadas do mar, vagueiam como estrelas errantes que desaparecem depois nas trevas infinitas” (AT, Judas, 14), essas que “são eternas descontentes, sempre insatisfeitas, deixando-se constantemente arrastar pelas paixões carnis” (AT, Judas, 16)<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> “Fragments like the Book of Enoch and the Claviculae of Solomon well illustrate the power of the weird over the ancient Eastern mind, and upon such things were based enduring systems and traditions whose echoes extend obscurely even to the present time.” (Lovecraft, 2008, p. 1044)

<sup>86</sup> Também menciona “os anjos que não conservaram seu domicílio, mas que abandonaram o lugar que lhes correspondia”, afirmando sobre estes que “Deus os aprisionou em jaulas eternas, no fundo das tenebras, até que

Podemos, de antemão, delinear duas silhuetas ominosas que rondam o personagem Enoque, e reaparecem no seu livro, por um lado encontramos, na Epístola de Judas, estas tendências escatológicas, e por outro lado, no Livro de Gênesis a estranha ausência da morte, substituída por um deslocamento entre planos cosmológicos. Tanto num caso quanto noutra, algo de sinistro anima o texto quando do aparecimento do personagem de Enoque, posicionando-o num local estranho, com acesso a uma temporalidade futura:

Enoque, um homem justo, cujos olhos foram abertos por Deus, viu a visão do sagrado nos céus.  
E os anjos me mostraram, e deles ouvi tudo, e deles compreendi enquanto eu via, mas não para esta geração, e sim para uma geração remota e por vir.  
(Enoque, Capítulo 1, verse 2-3)<sup>87</sup>

Os mensageiros de Deus, os anjos, fazem assim o papel de mediação entre o mundo humano e a visão do sagrado. Desde a perspectiva celeste, tal como compartilhada pelas criaturas cosmológicas, Enoque se depara com o imutável no mundo, com o cíclico tempo da antiguidade, e repassa a mensagem para os leitores da sua escritura:

Observem tudo o que acontece no céu, como não mudam suas órbitas, as luminárias que estão no céu, como todas se levantam e se põem em ordem cada uma em sua estação, e não transgridem a ordem designada. Vede a terra, e prestai atenção às coisas que nela acontecem do princípio ao fim, como são firmes, como nenhuma das coisas na terra muda, mas todas as obras de Deus vos parecem. Contemple o verão e o inverno, como toda a terra está cheia de água, e sobre ela jazem nuvens, orvalho e chuva. (Enoque, Capítulo 2)

Após manter uma descrição do mundo humano visto desde essa região celeste, mencionando as sombras nas quais os interlocutores do livro se escondiam do sol nos dias de ardente calor, vemos um gesto que desloca a atmosfera para o âmbito do pecado. Escrito em segunda pessoa, o texto passa a tomar o interlocutor como um transgressor deste ordenamento divino:

Observai como as árvores se cobrem de folhas verdes e dão frutos; portanto, prestai atenção e sabei a respeito de todas as Suas obras, e reconhecei como Aquele que vive para sempre as fez assim. E todas as Suas obras continuam assim de ano em ano para sempre, e todas as tarefas que elas realizam para Ele, e suas tarefas não mudam, mas como Deus ordenou, assim é feito. E eis como o mar e os rios da mesma maneira realizam e não mudam suas tarefas a partir de Seus mandamentos.

---

chegue o dia do Juízo”. Os ímpios são caracterizados na epístola como aqueles que “no seu delírio aviltam seus corpos, desprezam o que vem do Senhor e blasfemam contra os anjos” (AT, Judas, 8). Trata-se enfim, dos “homens que causam divisões, homens terrenos que não tem o Espírito Santo” (AT, Judas, 19).

<sup>87</sup> Traduzimos as citações do Livro de Enoque desde o inglês, seguindo o texto disponível no site [https://www.ccel.org/c/charles/otpseudepig/enoch/ENOCH\\_1.HTM](https://www.ccel.org/c/charles/otpseudepig/enoch/ENOCH_1.HTM), acesso 14/01/2023.

Mas vós não tendes sido firmes,  
 nem tendes cumprido os mandamentos do Senhor,  
 Mas vós vos desviastes e proferistes palavras orgulhosas e duras  
 Com suas bocas impuras contra Sua grandeza.  
 Vós de coração duro, não encontrareis paz.

Portanto, executareis vossos dias,  
 E os anos de sua vida perecerão,  
 E os anos de sua destruição serão multiplicados em eterna execução,  
 E não tereis misericórdia.  
 (Enoque, Cap.5, 1-5)

Esta virada, levando o leitor do universo estável e pio para as regiões ímpias da transgressão e do pecado, opera como germe infamiliar dos traços estilísticos que virão a compor a literatura fantástica de horror, lançando mão do sentimento de infamiliaridade para orientar a visão cosmológica do interlocutor da escritura. Tal ressonância pode ser examinada seguindo duas direções opostas. Numa primeira direção, visando aproximar o Livro de Enoque à tradição da literatura de terror, podemos extrair, do mesmo ensaio em que Lovecraft menciona o livro pseudo-epígrafo de Enoque, uma pedra de toque que permitiria a aproximação ou o distanciamento de um dado texto a esta tradição:

O teste do verdadeiramente estranho (weird) é simplesmente este - se no leitor é, ou não, excitado um profundo sentimento de temor (dread) e de contato com esferas e poderes desconhecidos; uma súpil atitude de escuta fascinada (awed listening), como se pelas batidas de asas negras ou pelo arranhar de formatos e entidades do fora (outside shapes and entities), nas orlas mais distantes do universo conhecido (known universe's utmost rim). E, claro, quanto mais completa e unificadamente uma história transmitir esta atmosfera, tanto melhor é enquanto obra de arte num dado meio. (Lovecraft, 2008, p.1044).

Suscitar o temor, evidenciar a presença de forças e esferas desconhecidas, conceder atenção às fronteiras do universo com o qual estamos familiarizados, tais são os traços constitutivos da escrita de horror cósmico para o escritor de Providence. Mas, podemos também, inverter a questão, tomando o Livro de Enoque não como uma declinação possível da literatura de horror, mas antes a escrita lovecraftiana como declinação da linhagem escritural ao qual o Livro de Enoque pertence. Nessa segunda direção, o Livro de Enoque mostra-se como uma das manifestações do pensamento simbólico, tal como elaborado por Aby Warburg, fazendo as vezes de antigo instrumento de orientação cosmológica, revelando o sentimento de infamiliaridade como uma das características fundacionais da demonologia judaico-cristã.

Na leitura de Warburg, a interação do humano com as forças cosmológicas faz transbordar naquele expressões pateticamente intensivas, nutrindo os cultos e as obras por

meio das quais a humanidade se orienta no cosmos. Este encontro sobrevive tanto nos manuais astrológicos pagãos quanto na apropriação teológica renascentista dos gestos que povoam estes manuais e tratados<sup>88</sup>, tanto nos ritos das sociedades não industrializadas quanto nas manifestações corpóreas condenadas às instituições de confinamento do ocidente. Qualquer estudo realizado no Ocidente que toma estes manuais, gestos, ritos e manifestações como objeto, se por um lado há de manter o seu traço apolíneo e racional enquanto ciência ou enquanto produção artística, por outro lado tem como campo de forças originário a sobrevivência da região que a Teologia Católica tentou conter e frente à qual desenvolveu a sua demonologia.

Mais próximo de Warburg, o psicanalista Sigmund Freud também havia mobilizado o demoníaco como região de estudo e objeto da análise, de maneira que as aproximações entre os dois pensadores trazem consigo o demoníaco como um ponto de contato. O rastro que os une poderia ser seguido, como nos ensina Didi-Huberman, até a concepção demoníaca de Goethe, que pôde afirmar, segundo as recordações de seu amigo e poeta Johann Peter Eckermann, como “(...) na poesia, especialmente naquilo que é inconsciente, frente ao qual a razão e o entendimento não dão cabo, e que portanto produz efeitos que ultrapassam qualquer concepção, há sempre algo de demônico” (Eckermann, 1906 apud Rambu, 2012).

O demoníaco e o espaço entre o Eu e o mundo servem como substrato para a criação artística e, seguindo estas pistas, coincidem um com o outro na obra warburguiana. Esta assume, conseqüentemente, o espaço de reflexão onde se trava a luta entre o cosmos e o caos, entre Apolo e o Dionísio, cuja investigação se encontra, seja em um polo ou outro, sempre sob a égide das imagens pagãs, relegadas pela tradição cristã medieval ao âmbito da idolatria demoníaca<sup>89</sup>.

Se a nomenclatura da ciência até então sem nome proposta por Romandini parece ir nessa direção, o que sobrevém nesse gesto do filósofo argentino, e na sua obra em geral, é instabilizar qualquer dogmatismo que possa diminuir a potência que um dado objeto tem para nos fazer pensar. Nesse sentido, temos de ler a concessão de um outro nome à ciência warburguiana como uma direção que afirma a peculiaridade das investigações de Aby Warburg. Realça, assim, as possibilidades que se abrem quando se investiga um objeto cuja

<sup>88</sup> A esse respeito, ver o doutorado de Romandini, *Homo oeconomicus, Marsilio Ficino, la teologia y los misterioso paganos*. Cujas epígrafe, de Aby Warburg, reproduzimos a seguir: “Desde o fim da antiguidade, as divindades antigas não tem cessado jamais, em tanto que demônios cósmicos, de formar parte das forças religiosas da Europa cristã”. (Romandini, 2006, p. 13)

<sup>89</sup> Mesmo no caso do texto *A última vontade de Francesco Sassetti* vemos como a questão do túmulo de Sassetti, para Warburg, revolve ao redor da reconciliação entre "o páthos dos demônios do sarcófago com a visão do mundo tradicional e medieval" (Warburg, 2013, p. 190). A reconciliação se dá na medida em que o aspecto demoníaco, excluído ao longo da tradição, é afirmado como polo frente ao qual o apolíneo se constitui.

essência se encontra fragmentada, seja a obra de Warburg, seja a história das imagens ou as antigas escrituras, somos inclinados a posicionar-nos e afirmar uma interpretação que herda os problemas colocados pela tradição, mas que não teme repensá-los.

Antes de ser uma nomenclatura a ser universalizada, o gesto de Romandini inspira outros a arriscarem interpretações filológicas, com todos os perigos que tais interpretações suscitam, seja o dos embates por parte de acadêmicos reacionários, como o conflito entre Williamowitz e Nietzsche, ou seja o perigo do colapso psíquico do qual tanto o último quanto Warburg foram acometidos. O filólogo das *pathosformel*, contudo, pôde, por meio de um esforço psíquico raramente igualado, combater os demônios que o assombravam usando como instrumento esta ciência, independente o nome que lhe concedemos, à qual seu fantasma nos aponta.

### 5.III *Città Dolente*

*Pensar é sempre seguir a linha de fuga do vôo da bruxa.*

Deleuze e Guattari

A investigação acerca do *Unheimliche* desenvolvida por Freud emerge nos contornos delineados pelo um traço de época apontado por Georges Didi-Huberman na obra *A Imagem Sobrevivente*. Trata-se, desde a segunda metade do século XIX até o começo do século XX, “de uma época em que as ciências humanas procediam a uma crítica interna do positivismo”, crítica esta que daria luz à psicanálise e à antropologia histórica (Didi-Huberman, 2013, p. 246). O mergulho nas zonas obscuras, relegadas ao fora da racionalidade esclarecedora, marca o *Unheimliche* como um caminho por meio do qual se chega na contraparte ominosa do estudo estético, um território cuja malha começa pouco a pouco a ser assimilada como muito mais complexa do que o mero negativo da episteme esclarecida.

Para voltar ao aspecto infamiliar das epistemes da virada do século, em cuja atmosfera desenvolve-se a ciência psicanalítica, devemos recordar como Freud, antes de publicar o seu primeiro livro e elaborar seus métodos, viajou e estabeleceu-se em Paris durante o ano 1886, onde sob orientação de Jean Martin Charcot participou dos estudos com pacientes histéricas na clínica de Salpêtrière, edifício cuja imagem passada hoje nos chega como um “pesadelo em Paris”, uma “espécie de inferno feminino”, espécie de “*città dolorosa* que encerrava 4 mil mulheres incuráveis ou loucas” (Didi-Huberman, 2015, p. 15).

A monografia de 1891 trabalhada na nossa introdução, onde Freud lançava seu primeiro escrito em contraparte à apreensão fisiologista da parafasia, se encontra no interstício entre a estadia de Freud em Paris (1886) e a publicação dos *Estudos sobre a histeria* junto a Josef Breuer (1895). A troca iniciada entre Freud e Breuer em 1883<sup>90</sup> estabeleceria a íntima relação entre a histeria e a linguagem, graças ao tratamento da paciente com o pseudônimo de *Anna O.* por parte de Breuer, que acabou dando origem ao termo “*talking cure*”, cunhado por essa paciente. Frente a essa encruzilhada teórica levantam-se duas questões: qual seria a relação entre os ataques histéricos, tais quais capturados nas fotografias e desenhos da Salpêtrière<sup>91</sup>, e a *sobrevivência* da linguagem patética, inspirada, delineada por Rousseau e por Herder? Qual a potência dessa linguagem que se encontrava para Freud duplamente encurralada, por um lado atrás do discurso maculado pela escritura esclarecida e por outro silenciada atrás das grades do hospício, privada de *fala*?

O discurso escritural dos civilizados, essa grafia esclarecida que extrai da representação a sua lei, como vimos será interrogado pela psicanálise e pela antropologia desde a perspectiva daquilo que margeia e define os seus sistemas de representação clássicos - desde o seu limiar, portanto. O *traço de época* destacado por Didi-Huberman aponta para uma dobra do esclarecimento sobre o componente sobrenatural tomado ao longo da constituição dos saberes da assim chamada modernidade europeia como arcaico e primitivo. Trata-se de uma “tentativa racional de compreender o trabalho obscuro e soberano de uma instância” que passava “desde a ‘vontade’ segundo Schopenhauer e da ‘vontade de poder’ segundo Nietzsche até o ‘inconsciente’ da psicanálise” (Didi-Huberman, 2013, p. 245).

Sobre o que, contudo, teria sido tecido esse véu representativo que vemos desmanchar-se frente aos nossos olhos? O que foi ocultado e soterrado e agora vem à tona? A análise da infamiliaridade permite-nos fazer emergir a estranheza frente ao quadro de representações da episteme esclarecida, através do qual a complexidade do mundo foi subjugada a uma repetição cristalizada: a representação cobrindo o mundo representado, mundo este que nunca parou de subjugar e consumir, mesmo enquanto solta seus últimos bramidos moribundos.

---

<sup>90</sup> Partindo do caso de Anna O. afirmará Jacques Lacan no seu discurso *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, de 1953: “A ambigüidade da revelação histórica do passado não decorre tanto da vacilação de seu conteúdo entre o imaginário e o real, pois ele se situa em ambos. Tampouco se trata de que ela seja mentirosa. É que ela nos apresenta o nascimento da verdade na *fala* e, através disso, esbarramos na realidade do que não é nem verdadeiro nem falso. Pelo menos, isso é o que há de mais perturbador em seu problema.” (Lacan, 1998, p. 257, grifo nosso)

<sup>91</sup> A análise destas imagens ocupou a primeira obra de Didi-Huberman, *Invenção da histeria* (2015), à qual pretendemos recorrer para analisar, desde uma perspectiva contemporânea, os primórdios da ciência psicanalítica.

Adentrando nas paredes da antiga fábrica de pólvora que viria a ser o maior asilo da França, a Salpêtrière, poderiam ouvir-se os gritos femininos dos corpos ali aprisionados, misturavam-se indigentes, mendigas, epiléticas, assassinas e loucas. Em 1873 a Salpêtrière era habitada por “4.383 pessoas, dentre elas 580 empregadas, 87 ‘em repouso’, 2.780 ‘administradas’, 853 ‘alienadas’ e 103 crianças” (Didi-Huberman, 2015, p. 33). Nesse espaço infamiliar Jean-Martin Charcot viria a emergir no século XVIII como o pai da psiquiatria, o qual, segundo Freud, seria “um Adão diante de quem Deus teria feito desfilar as entidades nosológicas, a fim de que ele lhes desse nomes” (Didi-Huberman, 2015, p. 40). Como, contudo, foram parar aí, nessa infernal prisão francesa, estes corpos auráticos, visionários e extáticos? Em nome do que os gestos antes outorgados às mênades divinas passaram a ser enclausurados e encurralados como criminosos?

A obra *O Calibã e a Bruxa* de Silvia Federici desenha a paisagem sobre a qual este modo de pensamento que aceita somente a si mesmo como real, e o resto como terreno a ser capturado e destituído da sua singularidade, pinta o seu horroroso quadro. A pesquisa de Federici analisa o processo de transição entre o regime punitivo e o regime disciplinar, mantendo o foco no deslocamento operado sobre o corpo da mulher na virada do sistema feudal para o capitalismo.

Para a autora, “uma análise da acumulação primitiva e da transição para o capitalismo” seria capaz de expor os grilhões dos corpos no regime de trabalho vigente. Desdobrando-se sobre a acumulação primitiva através de um enfoque feminista, Federici busca elaborar uma linha para sabotar o “círculo vicioso, do qual só podemos escapar supondo uma acumulação ‘primitiva’ (...) prévia à acumulação capitalista” (Marx, 2017, p. 785), propondo “documentar as condições sociais e históricas nas quais o corpo se tornou elemento central e esfera da atividade definitiva para a constituição da feminilidade” (Federici, 2017, p. 34).

Sob a ótica do Calibã e a Bruxa, a instauração do regime esclarecido se deu através da caça às mulheres e da subjugação do seu corpo e das várias formas de conhecimento que essas possuíam. Além da exploração das colônias, da escravização e do genocídio de populações nativas, a autora estabelece a importância, colocada por ela em primeiro plano, da destruição do poder das mulheres, que, tanto na Europa como na América, foi alcançada por meio da “execução de centenas de milhares de “bruxas” no começo da Era Moderna (Federici, 2017, p. 26). Tomando essa perspectiva, Federici critica Foucault devido à “omissão da caça às bruxas e do discurso sobre a demonologia na sua análise sobre o disciplinamento do corpo” (Federici, 2017, p. 35).

Seguindo a autora, a identificação por parte do esclarecimento entre o sobrenatural às regiões e a ameaça da ordem vigente coincidiriam com a emergência da demonologia e da caça às bruxas, encontrando na subjugação do corpo feminino à condição de máquina reprodutora da mão de obra necessária para o funcionamento das novas máquinas infernais - como as de tear e os moinhos - a condição da sua expansão mundial. A tirania contra o corpo feminino, assim, revela-se como um processo de subjugação e domesticação de um modo de organização comunitário, no mais das vezes matriarcal<sup>92</sup>. O patriarcado protestante buscou propagar a sua tirânica racionalidade por meio da destruição do aspecto mágico do corpo:

O substrato mágico formava parte de uma concepção animista da natureza que não admitia nenhuma separação entre a matéria e o espírito, e deste modo imaginava o cosmos como um organismo vivo, povoado de forças ocultas, onde cada elemento estava em relação “favorável” com o resto.

(...)

Por outro lado, a magia se apoiava em uma concepção qualitativa do espaço e do tempo que impedia a normalização do processo de trabalho. Como podiam os novos empresários impor hábitos repetitivos a um proletariado ancorado na crença de que há dias de sorte e dias sem sorte, ou seja, dias nos quais se pode viajar e outros nos quais não se deve sair de casa, dias bons para se casar e outros nos quais qualquer iniciativa deve ser prudentemente evitada? Uma concepção do cosmos que atribuía poderes especiais ao indivíduo – o olhar magnético, o poder de tornar-se invisível, de abandonar o corpo, de submeter a vontade dos outros por meio de encantos mágicos – era igualmente incompatível com a disciplina do trabalho capitalista. (Federici, 2017, p. 257-259)

Concentraram-se na figura da bruxa a expressão dos mundos que o esclarecimento subjugava, mundos reencontrados pela psicanálise quando do mergulho de Freud na Salpêtrière, “a meca do grande encarceramento” (Didi-Huberman, 2015, p. 33). Se a definição das mulheres como seres demoníacos serviu de prerrogativa para “as práticas atrozes e

---

<sup>92</sup> “A definição das mulheres como seres demoníacos e as práticas atrozes e humilhantes a que muitas delas foram submetidas deixaram marcas indeléveis em sua psique coletiva e em seu senso de possibilidades. De todos os pontos de vista — social, econômico, cultural, político —, a caça às bruxas foi um momento decisivo na vida das mulheres; foi o equivalente à derrota histórica a que alude Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884) como causa do desmoronamento do mundo matriarcal, visto que a caça às bruxas destruiu todo um universo de práticas femininas, de relações coletivas e de sistemas de conhecimento que haviam sido a base do poder das mulheres na Europa pré-capitalista, assim como a condição necessária para sua resistência na luta contra o feudalismo.” (Federici, 2017, p. 203)

humilhantes a que muitas delas foram submetidas”, deixando “marcas indeléveis em sua psique coletiva e em seu senso de possibilidades” (Federici, 2017, p. 203), torna-se compreensível o reencontro por parte de um saber que visou no demoníaco e no soterrado pela consciência esclarecida a fonte de um outro tipo de práticas psíquicas.

A teoria psicanalítica, cuja origem remonta às infamias das Salpêtrière, encontra-se marcada por um laço de compromisso com o esclarecimento e com sua tentativa de domesticar os espaços obscuros da psique. Se, contudo, ela pôde tomar outros rumos e servir de instrumento para confrontar a coerção e à tirania do poder patriarcal, colonizador e eugenista do ocidente, isto se deve à infecção infamiliar através da qual, padecendo, a psiquiatria deu luz ao saber psicanalítico.

## Conclusão - A ignorância do perigo

Procuramos, ao longo destas páginas, primeiro desdobrar o infamiliar, para então torcê-lo sobre si mesmo, explorando as várias regiões, ou *tópos*, por onde este disjunta a experiência humana, levando-a para uma região onde tem de fazer frente à constituição transobjetiva das potências cosmológicas. Para concluir nossa pesquisa, será necessário um último esforço, um último mergulho nas regiões infamiliars do sonho, das psicopatologias e do pensamento animista. A primazia da imaginação sobre a lógica sintática da linguagem ocidental no sonho servirá de arco para lançarmos a flecha desta pesquisa a quem decidir toma-la. Voltemos, então, ao texto de 1913 *O interesse da psicanálise*, vemos como ao tratar acerca da relação entre a psicanálise e as ciências da linguagem, Freud escreve:

Se considerarmos que os meios de representação do sonho são principalmente imagens, e não palavras, acharemos ainda mais adequado comparar o sonho a um sistema de escrita do que a uma linguagem. De fato, a interpretação de um sonho é inteiramente análoga à decifração de uma velha escrita pictográfica como os hieróglifos egípcios. Nos dois casos há elementos que não se destinam à interpretação ou à leitura, que devem apenas, na qualidade de determinativos, assegurar a compreensão de outros elementos. A polissemia de vários elementos do sonho tem sua contrapartida nesses velhos sistemas de escrita, e do mesmo modo a omissão de várias relações, que num e noutro caso têm de ser acrescentadas a partir do contexto. Se tal concepção da representação onírica não teve ainda maior desenvolvimento, isto se deve à circunstância, facilmente compreensível, de que ao psicanalista faltam inteiramente os pontos de vista e os conhecimentos com que um estudioso da linguagem abordaria um tema como o dos sonhos. (Freud, 2012, p. 345)

Decifração de uma velha escrita, uma *filologia-onírica*<sup>93</sup>. Freud aponta aqui a fertilidade da aproximação entre as ciências da linguagem e os estudos psicopatológicos que marcará as epistemologias estruturalistas e pós-estruturalistas do século XX. Se por um lado a linguagem do sonho e as psicopatologias falam para Freud como uma escrita antiga, por outro lado não deixamos de encontrar lapsos entre a própria escrita moderna, esclarecida, lapsos por onde o patológico se insinua e *toma a palavra*, tal como acontece com a linhagem das escrituras infamiliars, cuja sobrevivência encontramos na literatura gótica e nas outras obras ímpias que viriam a ser censuradas pelos poderes ocidentais.

---

<sup>93</sup> Sobre o uso contemporâneo do termo “filologia” remetemos ao escrito *Programa para uma revista*, de Giorgio Agamben, onde lemos: “A abolição da defasagem entre coisa a transmitir e ato da transmissão, entre escritura e autoridade é, de fato, desde o início, a função da filologia. E dado que esta abolição é considerada desde sempre o caráter essencial do mito, a filologia pode ser definida, sob esta perspectiva, como uma <<mitologia crítica>>” (Agamben, 2005, p. 165). Outras acepções do termo, como as de Barbara Cassin, Didi-Huberman e Walter Benjamin também foram levadas em conta ao longo da nossa pesquisa.

## I. NOSSAS NOITES, SINISTRA AVENTURA

*Mas o outro transforma-se em fera, em pássaro, em  
serpente de longo corpo: os de cima chamam-no Ícelo, o  
mortal Fobétor o nomeia.*

Ovídio, Metamorfoses, XI, 639-640

Devemos assumir, a essa altura, o papel central da imaginação tanto para a emergência do sentimento de infamiliaridade quanto para constituição da realidade onírica. Quando Freud destaca a primazia das imagens sobre as palavras no sonho, e prefere seguir a escrita do que a linguagem como modelo da hermenêutica onírica, fica sugerida, como que nas entrelinhas, a potência do ato interpretativo frente ao caldo de imagens que compõem o sonho. A divisão entre as imagens simbólicas e aquelas que operam como determinativos dessas imagens tornadas símbolos constituem um momento essencial do processo interpretativo.

Devemos conceder, portanto, que há uma margem de articulação da faculdade imaginativa através da qual uma imagem devém símbolo. Segundo as recentes investigações do filósofo argentino German Prósperi, a imaginação trabalharia entre duas regiões divergentes, relacionando-as por meio das imagens, “essas enigmáticas e inclassificáveis entidades” (Prosperi, 2020). Nessa direção, seria possível desenvolver uma hermenêutica-onírica mais próxima da experiência estética do infamiliar. Segundo o filósofo, na medida em que a imaginação opera as costuras entre regiões divergentes, “o corpo com a alma, a sensibilidade com o intelecto – as intuições, dirá Kant, com os conceitos – ela funciona de maneira simbólica”. Isto ocorre devido ao símbolo funcionar “como nexos entre dois elementos heterogêneos: um visível e um invisível, um sensível e um inteligível, um material e um espiritual, etc.” (Prosperi, 2020).

Em contraparte ao *symbolon*, contudo, encontraríamos um tipo de operação imaginativa cuja natureza não seria “conjuntiva ou aglutinante”, mas sim “disjuntiva ou separativa”, a qual Prósperi chama, seguindo em parte a sugestão de Agamben, de *diabolon*. Assim, a função diabólica acaba diferenciando-se da função simbólica na medida em que

separa o que deveria ter permanecido amarrado, na medida em que introduz um intervalo ou uma pausa entre dois elementos constitutivos do humano (e, em termos metafísicos, da realidade em geral), a imaginação diabólica – e se entende perfeitamente porque o *Diabolos* tem sido aperreado pela onto-teologia e identificado com o Mal em quanto tal – abisma a psique desde o Fora, abrindo-a a um domínio irredutível às regiões reconhecidas pela metafísica;

dito de outro modo: confronta a psique com *phobos* primitivo que lhe deu origem. (Prosperi, 2020)

Se a hermenêutica freudiana se atinha ao pensamento simbólico como *modus operandi* próprio à interpretação dos sonhos e das psicopatologias que atravessavam a virada para o século XX, o pensamento diabólico, pelo contrário, serviria como instrumento de dissociação entre regiões metafísicas, psíquicas ou mitológicas. O sentimento de infamiliaridade, nesse sentido, se aproximaria da imaginação diabólica na medida em que fende as condições vigentes da experiência, posicionando o indivíduo frente à natureza disjuntiva do cosmos e à contingência das determinações da realidade.

Se a manifestação do pensamento simbólico atinge o seu ápice nos sonhos, o pensamento diabólico também encontra o seu lar no espaço onírico, nos pesadelos. Isto porque, o medo sentido nos sonhos advém de “um outro mundo que tem sido a condição de possibilidade do ‘nosso’ mundo”:

El horror que se siente en sueños difiere por naturaleza (*in kind*) del miedo humano. ¿Por qué? Porque el miedo que actualiza el joven en sus pesadillas, para decirlo en un lenguaje kantiano, no es un miedo empírico sino trascendental: no es el *phobos* que experimenta o puede llegar a experimentar un ser humano, sino el *phobos* que ha dado como resultado al ser humano. (Prosperi, 2020)

Figura 7: O Pesadelo



Fonte: John Henry Fuseli, 1781 (Creative Commons)

Podemos nesse sentido afirmar que a forma suprema da infamiliaridade não é o horror tal como experimentado na vigília, mas antes o horror primordial experimentado nos pesadelos. A experiência do pesadelo passa a ocupar o lugar exemplar para o sentimento de infamiliaridade na medida em que coloca o humano frente a frente com isto que Didi-Huberman chamará de “uma temível, soberana e inominável *coisa*”. Para Warburg essa coisa adviria de “de uma região dos monstros proféticos (*Regionder wahrsagenden Monstra*)”, a qual deve ser atravessada para orientar-se cosmologicamente - *per monstra ad Astra* repetirá Warburg uma e outra vez. Segundo a hermenêutica warburguiana torna-se necessário, portanto, atravessar a “infamiliar duplicidade (*Unheimliche Doppelheit*)” que subsiste sob os sedimentos culturais vigentes: o caos frente à lógica, o horror frente à beleza, as coerções pulsionais frente à liberdade (Didi-Huberman, 2013, p. 254-255). O pesadelo, nesse sentido, constitui o encontro com o exterior recalcado, o *Monstrum* warburguiano:

Ter um pesadelo é abismar-se na fratura ou ferida aberta pela função disjuntiva da imaginação. Este *trauma* – termo grego que significa ferida ou laceração – designa tanto uma fratura topológica quanto uma pausa cronológica, é tanto um *écart* quanto um *délai*. Os *daimones*, os *eidola*, os *angeloi*, os *theoi*... em suma, todas aquelas entidades que foram identificadas com as figuras ou os fantasmas oníricos e que não pertencem ao dormir (*hypnos*), mas ao sonhar (*onar* ou *enypnion*), designam as “encarnações” imaginárias do *Monstrum*. Os *oneiroi*, nesse sentido, são os ‘mil filhos

(*natorummille*)' do Caos, isto é, os emissários fantasmáticos do Fora extra-humano. (Prosperi, 2020)

## II. DA FORJA ÀS ESTRELAS

Entre o som emergente das máquinas infernais de Londres, e o canto dos pássaros nos subúrbios da capital de Albão, o século XVIII viu nascer um dos gênios poéticos mais avassaladores do Ocidente, encarnado em William Blake. Poeta, pintor, entalhador, visionário, místico, mitólogo, Blake viveu nas fronteiras entre os mundos, costurando através da sua obra uma malha onde viriam a colidir o céu e o inferno, a inocência e a experiência, o campo e a cidade, a arte e o ofício.

William Blake não somente recusou uma formação acadêmica nas Belas Artes, como também foi outorgado com a benção de não ir para a escola. Esta dádiva permitiu-lhe esquivar-se da disciplina inglesa e alimentar seu gênio com as gravuras das pinturas do renascimento italiano, com as flores dos campos e com o ímpeto de um pensamento liberto. Ao decidir seguir o ofício de entalhador ao invés do então formalista caminho das belas artes, incorporou o trabalho braçal na sua vida. Para este profeta moderno, o que sustentava a sua produção artística nunca foi a sua arte, mas sim seu ofício, permitindo uma autonomia de gosto e estilo que seria ao todo escassa para quem decidisse alinhar-se às fileiras das grandes academias<sup>94</sup>. Como afirma a poeta e pesquisadora Kathleen Raine:

Em que situação melhor poderia um profeta auto-eleito da Inglaterra, cujo papel especial na nossa imaginação histórica foi ler o signo dos tempos, ter se encontrado, do que entre os mundos dos artistas e os mundos dos artesãos, entre as cidades e os campos, e, historicamente, entre a Inglaterra rural do século XVII e a Inglaterra industrializada do dezenove? Blake era um profeta não somente por inspiração, mas por conhecimento direto, e experiência pessoal, dos conhecimentos mais significantes da história social do seu país, e do seu século. (Raine, 1951, p. 12)

Fora o aspecto geográfico, a própria dimensão psíquica de William Blake era assolada por visões espectrais de artistas e familiares já levados pela morte. Conta-se como, quando o seu irmão, Robert faleceu, Blake pôde ver a sua alma subindo aos céus e desde então esta passou a visitá-lo e auxiliá-lo na produção das suas gravuras iluminadas. A própria fronteira entre a vigília e o sonho era trespassada no campo da experiência de Blake, daí a existência, experimentada de primeira mão pelo visionário, de percepções que não aquelas “limitadas

<sup>94</sup> Contudo, essa escolha não impediu que o visionário entrasse em contato com notórios artistas da época, como os pintor Henry Fuseli e Sir Joshua Reynolds, o escultor Flaxman e a novelista gótica Lady Caroline Lamb (Raine, 1951).

pelos órgãos da percepção (*bounded by the organs of perception*)” (Blake, 1988, p. 2). Mesmo assim, a sua mitologia não é, devido à presença destas visões que num primeiro momento tentariam ser reduzidas pela psicanálise a projeções narcísicas, afastada do território político habitado por Blake, antes pelo contrário, os novos deuses gerados em Blake, alimentam-se da história da terra na qual florescem:

Eles são indubitavelmente ingleses; deuses e deusas, mas contudo pertencem ao mundo moderno, incluem o racionalismo de Bacon, Newton e Locke, a Revolução Industrial e estão enraizados, além disso, na tradição do cristianismo. (Raine, 1951, p. 16-17)

Radicalmente submerso nas novíssimas imagens da indústria e do racionalismo assim como em sobreviventes imagens antigas, o cosmos de Blake, segundo Raine, pode agora ser interpretado na sua profundidade graças aos avanços da psicologia do século XX, pois esta faria as vezes de chave para o mundo complexo e intempestivo da mitologia blakeana. Por outro lado, como escreve Bataille no seu ensaio *William Blake* (cuja primeira versão publicada levava o título *William Blake ou la vérité du mal*), a mitologia nutrida pelo poeta inglês – povoada pelas Quatro Zoas, pelas viagens infernais, por espectros e por revoluções –, mesmo sendo uma terra frutífera para o desenvolvimento das teorias psicanalíticas, ainda tem algo de próprio:

(...) a leitura de Blake abria a esperança de uma irreduzibilidade do mundo a quadros fechados, em que, de antemão, tudo está decidido, em que não subsistem nem busca, nem agitação, nem despertar, em que devemos seguir o caminho, dormir e misturar nosso ronco ao universal barulho de relógio do sono. (Bataille, 2017, p. 83)

Segundo Bataille, falando particularmente da tendência em associar e interpretar a obra de Blake através da psicologia jungiana, “a tentativa de esclarecer Blake à luz de Jung nos informa mais sobre a teoria de Jung do que sobre as intenções de Blake” (Bataille, 2017, p. 83). Afinal, qualquer tentativa de apreender Blake no nível da consciência científica deve confrontar-se com os momentos de caos, “no sentido de uma violência poética, e não de uma ordem calculada” (Bataille, 2017, p. 84). A ordem da experiência, se concedermos ter na razão um dos seus pilares fundacionais, está condicionada pela variedade de experiências (sensíveis ou suprassensíveis) que venhamos a ter, pois “a razão ou a proporção (*ratio*) de tudo que já conhecemos não é a mesma que será quando conhecermos mais” (Blake, 1988, p. 2).

Bataille, contudo, fala de um despertar ao qual Blake estaria vinculado, um agito e uma busca que se contrapõe à mecanicidade sugerida pelo “universal barulho de relógio do sono”. Não se trata de um despertar da vigília, não quando quem escreve o faz desde o *mal*. Se há um despertar em Blake ele certamente não é ordenado, mas antes diz respeito ao caos do espírito, já que este “não pode ser resposta à providência do universo, mas *despertar* na noite, onde só a poesia, ansiosa e desencadeada responde” (Bataille, 2017, p. 84).

Assim, quando Bataille destaca a inadequação das leituras psicologizantes da escrita de Blake, ele o faz afirmando sobre estas como “é justamente por serem razoáveis – e mesmo racionais – que se situam fora, aquém da emoção informe que Blake quis traduzir” (Bataille, 2017, p. 82). A aposta de Blake em alcançar o informe é, tanto no nível do estilo, quanto no nível das imagens, tanto na particularidade do seu ofício quanto na sua complexa experiência subjetiva, poética. *A cisterna contém, a fonte transborda*, isto significa que em Blake a poesia se mescla com a mitologia visando não conhecer, mas criar as emoções através das quais a razão é condicionada, operando diabolicamente a relação entre o plano da vigília e o plano profético da experiência visionária.

Se, como afirma Prospero, “na medida em que torna opaca a relação entre o significante e o significado, na medida em que pausa e parodia a clausura, sempre fendida, sempre fictícia, do signo-símbolo”, toda literatura é essencialmente diabólica, a obra de Blake é diabólica na medida em que entrelaça o gesto poético com o gesto mitológico, colocando-se frente à frente com os profetas da antiguidade, desenvolvendo uma cosmologia que faz as vezes de disjunção com toda teologia vigente, rompendo com os deuses antigos e instaurando através da sua criação um plano mitológico disjunto daqueles que o precederam.

À guisa de exemplo<sup>95</sup>, vimos como as tendências deístas de uma realidade passível de ser apreendida racionalmente graças à identificação com um ordenamento divino perpassa o século XVIII. A figura popular do demiurgo imprimindo as formas geométricas sobre a matéria caótica do universo se encontrava propagada no tempo de Blake, instaurada por figuras como Johannes Kepler, para quem “a geometria existia antes da criação das coisas. Ela é eterna como o espírito de Deus, é o próprio Deus e lhe deu os protótipos para a criação do mundo” (Kepler apud. Roob, 2021, p. 503). A imagem abaixo, Deus como Arquiteto do Mundo, desenha a imagem de um Deus imprimindo sobre a massa disforme da materialidade as formas da lua, do sol e da terra, por meio de um compasso. Datada como pertencente ao

---

<sup>95</sup> A comparação entre os quadros foi expandida a partir da análise contida no vídeo <https://www.youtube.com/watch?v=Wp6YrKO4tWg>.

século XIII, a imagem desvela uma ocorrência da apreensão de uma realidade racional instaurada por Deus e apreendida através do intelecto e razão humanos.

Figura 8: Deus como Geômetra



Fonte: Anônimo, 1220-1230 (Creative Commons)

Ora, para Blake a racionalidade se encontrava submetida ao conhecimento das regiões desconhecidas do mundo, alcançáveis pelos atos poéticos e proféticos. Assim, embora ainda exista uma entidade demiúrgica no panteão blakeano, ela é deformada em relação à concepção vigente. Para o profeta herético, a primazia da razão teria um efeito narcísico que reduz o infinito a uma imagem de si mesmo, pois “aquele que vê o infinito em todas as coisas vê Deus. Aquele que vê a Razão vê somente a si mesmo” (Blake, 1988, p. 3). Ao representar a imagem do Demiurgo, portanto, Blake opera uma disjunção em relação à tradição simbólica, desvelando o fundo diabólico do cosmos.

Figura 9: Ancient of Days



Fonte: William Blake, 1794 (Creative Commons)

Vemos como, nessa imagem que constitui a capa da impressão iluminada *Europe a Prophecy*, Blake retoma o motivo do Demiurgo geômetra, mas num gesto propriamente herético o envolve em nuvens espessas, encurralando-o num círculo – símbolo da perfeição geométrica tornado prisão. Cego e contorcido, o Deus demiurgo projeta as formas geométricas de uma realidade racional cuja contingência e tirania Blake criticaria ao longo da sua obra.

Procurando expressar o contato com as experiências passíveis de modificar as determinações racionais vigentes, Blake não deixa de traçar linhas entre a poesia e a religião, direcionando-se em última instância às forças cósmicas frente às quais o gênio poético cria. Como aponta Bataille, para Blake “nada há na religião que não esteja na poesia, nada há que

não ligue o poeta à humanidade, a humanidade ao universo” (Bataille, 2017, p. 80). A religião, desta maneira, não é pensada por Blake como revelação de um ordenamento transcendente ao qual se acede através de certas práticas e escrituras, mas antes trata da verdade poética da experiência religiosa, a poesia de Blake, esta que para Bataille “nega e destrói o limite das coisas”, tem por outro lado “a virtude de nos devolver à sua ausência de limite” (Bataille, 2017, p. 80). Assim, torna-se necessário concordar com Bataille quando este afirma a religião como um “efeito do gênio poético”, visto que a própria experiência do universo para Blake se dá entre o encontro dos gênios poéticos que o habitam:

1º Princípio: Que o Gênio Poético é o verdadeiro Humano e que o corpo ou forma externa do Humano deriva do Gênio Poético. Assim como as formas de todas as coisas são derivadas dos seus Gênios, chamado pelos Antigos de Anjo & Espírito & Demônio. (Blake, 1988, p. 1)

Este primeiro princípio, extraído da impressão iluminada *All Religions are One*, busca nas regiões tenebrosas da alma a fonte inconstante da forma. Como vimos, Prosperi identifica os anjos e os daimones com os fantasmas pertencentes aos sonhos, encarnações imaginais do *Monstrum*. Blake encontrava, portanto, no substrato poético da verdade uma procissão espectral fazendo as vezes de desvio do curso da inércia engendrada pela determinação narcísica do cosmos. “O humano deriva do Gênio Poético”. A primazia do Gênio coloca o humano como uma mera forma contingente, e a mente humana será considerada por Blake como a fábrica dos grilhões da polis humana: “In every cry of every man, / in every infants cry of fear / In every voice in every ban / The mind forged manacles I hear”<sup>96</sup>.

Devolver ao mundo a sua força poética é apreender as determinações racionais como contingentes, como momentos dentro de um jogo profundo travado entre anjos, espíritos e demônios, no qual o sentimento de horror serve de abertura para a experiência do cosmos: “O horror de seus poemas mitológicos está ali para liberar, não para achatar: ele se abre para o grande movimento do universo” (Bataille, 2017, p. 91).

Contudo, o horror em Blake não é o traço principal da sua força poética, mas antes um dos vários sentimentos suscitados pelas suas escrituras e quadros, o encontro com a obra de Blake, nesse sentido, acaba nos aproximando dos apontamentos levantados por Mark Fisher na sua obra *The Weird and the Eerie*. Sobre o *Das Unheimliche* de Freud, o filósofo inglês vai perguntar o que aconteceria se todo “o drama do ensaio consistisse nas tentativas de Freud de

---

<sup>96</sup> Este trecho é extraído do poema London, contido nas Canções da Experiência. Em tradução livre: "No choro de cada gente, / no das crianças, em sua pavora / em cada voz e na censura / os grilhões ouço forjar a mente" (Blake, 1988, p. 27).

conter os fenômenos que explora dentro do recinto do infamiliar (*unheimlich*)?', isto é, e se um vasto campo de situações nas quais se interage com o fora não se submeter ao sentimento de infamiliaridade? Dando ênfase aos conceitos do estranho e do misterioso, que vão orientar o livro, Fisher escreve:

O dobramento do estranho (*weird*) e o misterioso (*erie*) no infamiliar (*unheimlich*) é sintomático de uma retirada secularizada do fora (*outside*). A predileção pelo infamiliar é comensurável à compulsão em direção a um certo tipo de crítica, a qual opera processando o fora através das fendas e impasses do dentro. O estranho e o misterioso fazem a jogada contrária: eles permitem que vejamos o dentro desde a perspectiva do fora. (Fisher, 2016, p. 10)

É o movimento que buscamos levar a cabo nessa dissertação, deslocar o olhar dos cercos impostos pela política que fazem do vislumbre fora uma experiência infamiliar a ser temida para uma perspectiva que modifica a atmosfera do infamiliar na medida em que se coloca fora e apreende a tirania do dentro. Segundo Fisher, o misterioso e o estranho apontam na direção de um fascínio pelo fora e o infamiliar, por sua vez, seria um sintoma de um afastamento por parte do pensamento secularizado em relação a esse fora. Acreditamos alcançar, com a crítica de Fisher e a obra de Blake, o horizonte para o qual Romandini apontava no esolho onde menciona o ensaio de Freud afirmando que “é necessário pensar o *Unheimliche* como um sentimento de percepção que pode se dissolver com o acesso apropriado à dimensão espectral” (Romandini, 2018, p. 139).

Damos assim um último passo para abandonar a fronteira entre o familiar e o infamiliar, adentrando a região através da qual torna-se possível não somente ler a cifra das criaturas cosmológicas que nortearam e norteiam as determinações da política humana, mas também elaborar novas configurações imagéticas que permitam confrontar a subjugação de um dado mundo por outro. Tomando como instrumento a imaginação mitológica, a experiência do sentimento de infamiliaridade dissolve-se no ar abrindo espaço para um tipo de pensamento por meio do qual possamos re-imaginar os mundos relegados à exterioridade pela episteme esclarecida, por meio do qual possamos, enfim, sonhar para além do medo.

## REFERÊNCIAS

ADAM, James. The nuptial number of Plato. LONDON: C. J. Clay and Sons, Cambridge University Press Warehouse. 1891.

ADORNO, Theodor. *Kant's Critique of Pure Reason*. Trad. Rodney Livingstone. California: Polity Press, 2001.

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014.

ASATRIAN, Garnik. *Wörter und Sachen - 100: The Words and the Things in: Iran & the Caucasus*, Vol. 13, No. 1 (2009), pp. 209-211; Published by: Brill.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PSIQUIATRIA. *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos mentais*. Trad. Maria Inês Corrêa Nascimento, Paulo Henrique Machado, Regina Machado Garcez, Régis Pizzato e Sandra Maria Mallmann da Rosa. Porto Alegre: Artmed, 2015. e-PUB

BARTON, George A. On the Babylonian Origin of Plato's Nuptial Number. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 29, 1908, pp. 210-219

BATAILLE, Georges. *A literatura e o mal*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BEATTIE, James. *Dissertation Moral and Critical*. London: 1783.  
 \_\_\_\_\_ *An Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism*. Sexta edição. Edinburgh: 1805.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Org. Michael Löwy. Trad. Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Org. Willi Bolle. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

BIRMAN, Joel. *Freud & a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BLAKE, William. *The Complete Poetry & Prose of William Blake*. New York: Anchor Books, 1988.

BRASSIER, Ray. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. Basingstok: Palgrave Macmillan 2007.

BOUREAU, Alain. Satã herético: o Nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330). Trad. Igor Salomão Teixeira. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

BURLESON, Donald R. *HP Lovecraft: Disturbing the Universe*. Lexington: University Press of Kentucky, 1990.

CASSIN, Barbara. Dicionário dos intraduzíveis : um vocabulário das filosofias : volume um : línguas. Coord. Barbara Cassin. Org. Fernando Santoro, Luisa Buarque. -- 1.ed. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2018.

\_\_\_\_\_ *Vocabulaire Européen des Philosophies*, Paris, Seuil – Le Robert, 2004.

CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. Tradução de Idelber Avelar (coord.). *Sopro*, 91, 2013 [2009], pp. 2-22. Disponível em: <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/n91s.pdf>.

CLERY, E.J. *The Genesis of Gothic Fiction*. In: *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*, p.21-39. Org: HOGLE, Jerrold E. New York: Cambridge University Press, 2002.

COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy. Vol 5, Modern Philosophy: The British Philosophers from Hobbes to Hume*. Image Books, Doubleday. New York: 1994.

DANOWSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

DELEUZE, Gilles. Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2, vol.4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012 (2ª edição).

\_\_\_\_\_ Nietzsche e a Filosofia. Portugal: Rés-Editora, 2001.

\_\_\_\_\_ O que é o ato de criação?, Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995). Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p.332-343.

\_\_\_\_\_ *Post-Scriptum* sobre as sociedades de controle, Conversações: 1972-1990. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 219-226.

\_\_\_\_\_ *Sur Kant*. Realizado em Vincennes no dia 21/03/1978. Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/59>

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011 (2ª edição).

\_\_\_\_\_ O que é a filosofia? Trad. de Bento Jr. & Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DERRIDA, Jacques. Gramatologia. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.

DIDI-HUBERMAN, Georges. A imagem sobrevivente : história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

\_\_\_\_\_ Invenção da histeria : Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

DOMICIANO, João Felipe Guimarães de Macedo Sales. O mito e sua estrutura: contribuições da antropologia lévi-straussiana para a formalização da clínica psicanalítica. São Paulo, 2014.

DONALDSON, J.W. On Plato's Number. In: Philological Society, vol.1, n°8, april 7, 1843. p.81-90.

DUNKER, Christian; SAFATLE, Vladimir & JUNIOR, Nelson da Silva (Orgs). Patologias do social: Arqueologias do sofrimento psíquico. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

ECKERMANN, Johan Peter. *Conversations of Goethe by Johan Peter Eckermann*. Trad. John Oxenford. London: George Bell & Sons, 1906, Ter., Mar. 8., 1831. *The Demonism of Creation in Goethe's Philosophy*, de Nicolae Râmbu. 2012.

FISHER, Mark. *The weird and the eerie*. London: Repeater Books, 2016.

FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa: mulheres corpo e acumulação primitiva. Trad. coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

\_\_\_\_\_. História da Loucura na Idade Clássica. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: EDITORA PERSPECTIVA S. A, 1978.

\_\_\_\_\_. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999b.

FRAZER, James George. *Balder the Beautiful*. London: Macmillan, 1923.

\_\_\_\_\_. *Totemism and Exogamy*. London: Macmilan, 1910.

FREUD, Sigmund. Arte, literatura e os artistas. Trad. Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017a.

\_\_\_\_\_. Fundamentos da clínica psicanalítica. Trad. Claudia Dornbusch. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017b.

\_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke. Vierter Band. Zur Psychopathologie des Alltagsleben*. London: Imago Publishing, 1941.

\_\_\_\_\_. O infamiliar / *Das Unheimliche* / Sigmund Freud ; seguido de O homem da Areia / E. T. A. Hoffman. Trad. Ernani Chaves, Pedro Heliodoro Tavares [O Homem da Areia; tradução Romero Freitas]. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019a.

\_\_\_\_\_. Obras completas, volume 4 : a interpretação dos sonhos (1900). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019b.

\_\_\_\_\_. Obras completas, volume 8: O delírio e os sonhos na Gradiva, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos). Trad. Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2015 (Versão Eletrônica).

\_\_\_\_\_. Obras completas, volume 11 : Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. Obras completas, volume 12 : Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

\_\_\_\_\_. Obras completas, volume 13 : conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

\_\_\_\_\_. Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b

\_\_\_\_\_. Sobre a concepção das afasias : um estudo crítico. Trad. Emiliano de Brito Rossi. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. Totem e tabu : algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2013.

GALTON, F. Eugenics: Its Definition, Scope, and Aims. *American Journal of Sociology*, vol.10, nº1, 1904, 1–6.

GARCIA, Yuri. *The Call of Lovecraft: devoção e apropriação do Cthulhu Mythos na cultura popular e midiática*, Ano X, 2017, n. 19, p.190-201.

GIBSON, William. *Neuromancer*. New York: Ace Science Fiction, 1984.

GONÇALVES, Pedro Augusto Pereira. *Crítica da Razão Racista: A colonialidade do pensamento racial de Kant*. Dissertação. Curitiba, UFPR, 2018.

GROB, Robin; FLEISCHMANN, Pauline N. & RÖSSLER, Wolfgang. *Learning to navigate – how desert ants calibrate their compass systems*. *Neuroforum*, 25(2), 109-120. 2019.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1992.

HARMAN, Graham. *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*. Zero Books, 2011.

HATCH, Ronald Barry. *Horace Walpole and the new taste for gothic*. University of British Columbia, 1964.

HEGEL, G.W.Friedrich. *Lecciones sobre la história de la filosofía - Tomo tercero*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económico, 1955.

HENNE, Helmut. *JACOB GRIMM AND WILHELM GRIMM AT WORK ON THEIR DICTIONARY* in: *The Grimm brothers and the Germanic past*. Ed. Elmer H. Antonsen, James W. Marchand e Ladislav Zgusta. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company Amsterdam, 1990.

HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Stuttgart: RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK, 2011.

HOBSBAWN, Eric J. *A Era das Revoluções*. Trad. Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

HOFFMANN, E.T.A. *O reflexo perdido e outros contos insensatos*. Trad. Maria Aparecida Barbosa. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.

\_\_\_\_\_. *O Pequeno Zacarias chamado Cinábrio*. Trad. Karin Volobuef. São Paulo: Hedra, 2009.

HOUELLEBECQ, M. H. P. *Lovecraft: contra o mundo, contra a vida*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges, Alexandre Barbosa de Souza. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2020.

JENTSCH, Ernst. *Zur Psychologie des Unheimlichen*. in: *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift* 8.22 (25 Ago. 1906): 195-98 e 8.23 (1 Set. 1906): 203-05.

JOSHI, S.T. *I am Providence : the life and times of H.P. Lovecraft*. New York: Hippocampus Press, 2013.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

\_\_\_\_\_. *Que significa orientar-se no pensamento?*. in: *Textos Seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. 46-62.

\_\_\_\_\_. *Was heißt: sich im Denken orientieren?* Immanuel Kants Werke. Band IV. Schriften von 1783–1788. Herausgegeben von Dr. Artur Buchenau und Dr. Ernst Cassirer. Berlin: Bruno Cassirer 1913. S. 349–366 und 545–548 (Lesarten).

KAYAS, Georges J. Le « Nombre géométrique » de Platon. Essai d'interprétation. In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, n°31, décembre 1972. p. 431-468.

KUTRIEH, Marcia G. *The Cosmology of H. P. Lovecraft*. *Bulletin of the Faculty of Humanities and Social Sciences*, 1985, No. 8, p.37-49.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. RJ: Jorge Zahar Editor Ltda, 1988.

LAND, Nick. *Fanged Noumena*. United States: Sequence Press, 2013.

\_\_\_\_\_. *Making It with Death: Remarks on Thanatos and Desiring Production*. *British Journal of Phenomenology*, vol. 24, no. 1, 1993.

LEBHARDT, Fleur. *The desert ant's celestial compass system*. Dissertação. Humboldt-Universität zu Berlin, Lebenswissenschaftliche Fakultät. 2015.

LEVI, St. Armand Barton. *H. P. Lovecraft: New England Decadent*. In: *Caliban*, n°12, 1975. *Le roman américain contemporain*. pp. 127-155.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. Trad. Maria do Carmo Pandolfo. RJ: EDIÇÕES TEMPO BRASILEIRO LTDA, 1993.

\_\_\_\_\_. *Race et histoire*. Paris: UNESCO, 1952 (reedição Folio-essais, 1987).

\_\_\_\_\_. *Totemismo Hoje*. Trad. Malcolm Bruce Corrie. Rio de Janeiro: EDITORA VOZES LTDA, 1975.

\_\_\_\_\_. *Tristes Trópicos*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LOVECRAFT, Howard Phillips. *Notes on Writing Weird Fiction*. Primeira publicação: *Amateur Correspondent*, 2, No. 1 (May–June 1937), 7–10. Acesso: 02/08/2020. Disponível no link: <https://www.hplovecraft.com/writings/texts/essays/nwwf.aspx>

\_\_\_\_\_ O Chamado de Cthulhu. Trad: KA-AK-KIM. 2017. Acesso: 02/08/2020.  
Disponível no link: <http://www.overmundo.com.br/banco/o-chamado-de-cthulhu-de-lovecraft-trad-de-ka-ak-kim>

\_\_\_\_\_ Selected Letters 2.68. Para Frank Belknap Long, Jr., 21 ago 1926.  
Disponível em:

[https://archive.org/stream/LovecraftH.P.SelectedLettersIIArkhamHouse1968/Lovecraft%2C%20H.%20P.%20-%20Selected%20Letters%20II%20%28Arkham%20House%2C%201968%29\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/LovecraftH.P.SelectedLettersIIArkhamHouse1968/Lovecraft%2C%20H.%20P.%20-%20Selected%20Letters%20II%20%28Arkham%20House%2C%201968%29_djvu.txt)

\_\_\_\_\_ The Complete Fiction. New York: Barnes & Noble, 2008.

\_\_\_\_\_ The Cthulhu MEGAPACK™. Cabin John (United States): Wildside Press, 2012.

LÖWY, Michael. Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". Trad. de Wanda Nogueira Caldeira Brant. [Trad. das teses, Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller]. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. O 18 de brumário de Luís Bonaparte. Trad. e notas Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_ O Capital: Crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

McDERMID, Douglas. James Beattie (1735—1803), The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/james-beattie/>. Acesso: 16/03/2020.

NEGARESTANI, Reza. *Cyclonopedia: complicity with anonymous materials*. Melbourne (Australia): re.press, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. Obras Incompletas. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

PLATÃO. A República. Tradução: Maria H. da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_ Fedro. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

\_\_\_\_\_ The Republic of Plato. Edited with notes, commentary and appendices by J. Adam. 2.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. 2v.

PRADO JUNIOR, Bento. A retórica de Rousseau e outros ensaios. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

POE, Edgar Allan. *Maelzel's Chess-Player* (reimpressão), in: *The Works of the Late Edgar Allan Poe — Vol IV: Pym & Miscellanies* (1856). Disponível no site:

<https://www.eapoe.org/works/essays/maelzelb.htm>

\_\_\_\_\_ The Collected Tales and Poems of Edgar Allan Poe. Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2009.

RAINE, Kathleen. William Blake. London: Longmans, Green & Co. LTD, 1951.

RANKIN, H. D. Plato's Eugenic ΕΥΦΗΜΙΑ and ΑΠΙΟΘΕΣΙΣ in Republic, Book V. In: *Hermes*, 93. Bd., H. 4 (1965), p. 407-420

ROOB, Alexander. *The Hermetic Museum - Alchemy & Mysticism*. Trad. Shaun Whiteside. Bosnia-Herzegovina: TASCHEN, 2021.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas. In: Rousseau. Trad. Lourdes Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1997. p. 257-332.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. *A ascensão de Atlas. Glosas sobre Aby Warburg*. Trad. Felipe Augusto Vicari de Carli. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie, 2017.

\_\_\_\_\_. *A comunidade dos espectros. I. Antropotecnia*. Trad. Alexandre Nodari e Leonardo D'Ávila de Oliveira. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Arcana Imperii. Tratado metafísico-político. A comunidade dos espectros III*. Trad. Leonardo D'Ávila de Oliveira. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie, 2020a.

\_\_\_\_\_. *H.P. Lovecraft: a disjunção no Ser*. Trad. Alexandre Nodari. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2013.

\_\_\_\_\_. *Para além do princípio antrópico: por uma filosofia do Outside*. Trad. Leonardo D'Ávila. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012b.

\_\_\_\_\_. *Princípios de espectrologia. A comunidade dos espectros II*. Trad. Leonardo D'Ávila e Marco Antonio Valentim. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie, 2018.

\_\_\_\_\_. *Summa Cosmologiae. Breve tratado (político) de inmortalidad. La comunidad de los espectros IV*. Suipacha, Pcia. de Buenos Aires: Miño y Dávila, 2020b.

SAFFREY, Henri-Dominique. Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσὶτω. Une inscription légendaire. In: *Revue des Études Grecques*, tome 81, fascicule 384-385, Janvier-juin 1968. p. 67-87.

SPITZER, Leo. *Classical and Christian Ideas of World Harmony*. Baltimore: The Jones Hopkins Press, 1963.

STENGERS, Isabelle & PRIGOGINE, Ilya. *Entre el tiempo y la eternidad*. Trad. Javier García Sanz. Buenos Aires, Argentina: Alianza Editorial, S. A, 1992.

TODOROV, Tzvetan. *Introdução à literatura fantástica*. Trad. Maria Clara Correa Castello. São Paulo: Perspectiva 2017.

TURNER, James. *Philology : the forgotten origins of the modern humanities*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandidade e Sobrenatureza. Ensaio de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

\_\_\_\_\_. *Antropologia & Xenologia*, in *Dossiê Realismo Especulativo – revistas.ufrj.br/index.php/eco\_pos*, v. 21, n. 2, 2018. DOI: 10.29146/eco-pos.v21i2.20499

WARBURG, Aby. *Histórias de fantasma para gente grande: escritos, esboços e conferências*. Trad. Lenin Bicudo Bárbara. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. *A presença do Antigo*. Org. e Trad. Cássio Fernandes. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

\_\_\_\_\_. *A renovação da Antiguidade pagã: contribuições científico-culturais para a história do Renascimento europeu*. Trad. Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

WOLFF, Robert P. *Journal of the History of Ideas* Vol. 21, No. 1 (Jan. - Mar., 1960), pp. 117-123 (7 pgs).