

Horror Vacuï: temporalidades para além do tempo

Santiago Masi Elizalde

Mestrando na Universidade Federal do Paraná sob orientação do Prof. Dr. Marco Antonio Valentim, bolsista CAPES. Realizou iniciação científica com o título *Arte no Caosmos*, baseado na obra de Félix Guattari, sob orientação do Prof. Dr. Walter Romero Menon Junior.
E-mail: santiagohiri@gmail.com

Resumo: Este artigo visa investigar, através do modelo entropológico de inspiração lévi-straussiana elaborado pelo filósofo Marco Antonio Valentim na obra *Extramundandade e Sobrenatureza* (filosofia quente-sociedade fria e filosofia fria-sociedade quente), os desafios lançados ao pensamento pela mitologia lovecraftiana. Interpretaremos para isso a obra *H.P. Lovecraft: a disjunção no Ser*, do filósofo argentino Fabián Ludueña Romandini, buscando posicionar a temporalidade no centro da análise entropológica. Contrastando a mitologia lovecraftiana com o pensamento das sociedades quentes, somos levados a sobrevoar as regiões da loucura, do sonho e do trabalho, para finalmente alcançar um dos nódulos temporais da modernidade, expresso na imagem do tempo como intuição interna do sujeito transcendental da filosofia kantiana. Depois de uma breve comparação entre a filosofia lovecraftiana e a filosofia kantiana, seguimos em direção à filosofia aceleracionista de Nick Land, contrapondo o cosmos lovecraftiano ao cosmos tecnocrático do expoente contemporâneo das sociedades quentes e suas tendências entrópicas. Finalmente, retomamos a interpretação entropológica da mitologia lovecraftiana analisando as preocupações referentes ao *horror vacuï* destacadas por Valentim na sua obra, apoiando-nos para isso no lugar outorgado às escolas filosóficas pelo filósofo argentino na sua obra sobre Lovecraft.

Palavras-Chave: H.P Lovecraft; Fabián Ludueña Romandini; Nick Land; Immanuel Kant; Entropologia.

I

No epílogo do livro *Extramundandidade e Sobrenatureza*, o filósofo brasileiro Marco Antonio Valentim elabora a proposta lévi-straussiana de uma entropologia, interpretando a relação entre filosofia e sociedade nos seguintes termos:

metafísica e termodinâmica articulam-se de modos politicamente divergentes para a constituição relacional de diferentes mundos. O frio, enquanto grandeza térmica negativa, diz-se simultaneamente de várias outras maneiras: (i) como espírito de um povo inimigo dos humanos (“Povo do Frio”); (ii) como estrutura de uma sociedade humana que recusa o poder coercitivo (“sociedade fria”); (iii) e, na extremidade oposta, como método de uma filosofia que procura impor ordem ao cosmos (“filosofia fria”) - o mesmo se passa inversamente com o quente (Valentim, 2018, p. 277).

Encontramos, portanto, duas tendências, uma fria e uma quente, que relacionam a filosofia e a termodinâmica de modo inversamente proporcional. Na medida em que a filosofia de uma sociedade aumenta de temperatura, a própria sociedade diminui de temperatura. Temos então um duplo filosofia quente - sociedade fria e outro filosofia fria - sociedade quente. Realça-se assim a importância da relação entre o pensamento filosófico contemporâneo e os paradigmas científico-tecnológicos que modelam a visão cosmológica frente à qual a sociedade industrial se organiza politicamente, seja para assumir estes paradigmas ou confrontá-los. Na matriz do estudo entropológico proposto por Lévi-Strauss vemos a importância concedida aos vetores político, cosmológico e tecnológico. Analisando as ações predatórias das

sociedades quentes industrializadas e suas filosofias frias reificantes, o antropólogo conclui:

Desde que começou a respirar e a alimentar-se, até à invenção dos engenhos atômicos e termonucleares, passando pela descoberta do fogo - e salvo quando se reproduz - o homem nada mais fez do que alegremente dissociar bilhões de estruturas para reduzi-las a um estado em que já não são capazes de integração. Sem dúvida, ele construiu cidades e cultivou os campos; mas, pensando bem, esses objetos são, igualmente, máquinas destinadas a produzir inércia num ritmo e numa proporção infinitamente mais elevada que a quantidade de organização que implicam. Quanto às criações do espírito humano, seu sentido só existe com relação a ele, e confundir-se-ão com a desordem desde que ele desapareça. A tal ponto que a civilização, tomada em conjunto, pode ser descrita como um mecanismo prodigiosamente complexo em que estaríamos tentados a ver a possibilidade que tem o nosso universo de sobreviver, se a sua função não fosse fabricar o que os físicos chamam entropia, isto é, a inércia. Cada palavra trocada, cada linha impressa, estabelecem uma comunicação entre dois interlocutores, imobilizando um nível que antes se caracterizava por uma diferença de informação, logo, por uma organização maior (Lévi-Strauss, 1996, p. 442-443).

Na visão de Lévi-Strauss, neste livro de 1955 que precede tanto suas *Mitológicas* quanto a coletânea *Antropologia Estrutural*, o avanço das sociedades-quentes é tomado como inevitável. Lembremos que a própria noção de entropia, tal como elaborada ao longo do século XIX pela termodinâmica, se encontra indissociável da noção de tempo, desde a concepção escatológica industrial até o modelo elaborado pela filósofa

Isabelle Stengers e pelo químico ganhador do nobel Ilya Prigogine¹. Problematizando a abordagem temporal da previsão lévi-straussiana, notamos uma perspectiva que se assenta sobre a tendência imobilizadora e homogeneizante da comunicação, cuja expressão é uma imagem do futuro que acaba sendo submetida à inevitabilidade do “progresso” civilizacional. Veremos de que maneira esta perspectiva é associada a uma concepção do cosmos característica de um pensamento frio e de baixa volatilidade, que ao pensar os fenômenos que poderiam exceder a univocidade temporal o faz tratando estes fenômenos como algo a ser ordenado e domesticado, subjugando toda anomalia a um processo escatológico homogeneizante.

No seu livro, Valentim segue com uma citação da obra de Lévi-Strauss, onde o antropólogo belga afirma que na noção de natureza das sociedades frias há sempre “um componente ‘sobrenatural’, e essa ‘sobrenatureza’ está tão incontestavelmente acima da cultura quanto à própria natureza está abaixo dela” (Lévi-Strauss, 2013, p. 354). Estes componentes sobrenaturais manifestam potências que excedem qualquer tentativa de universalizar a experiência de uma cultura e desta maneira perturbam a organização do cosmos visada pelas sociedades quentes. O trecho supracitado traz à tona a íntima relação entre o pensamento quente e a existência de um lócus que se encontra incontestavelmente acima da cultura. Esta região, enquanto inapreensível pela cultura, conserva um excedente de

¹ Sobre o assunto, ver o capítulo “O tempo reencontrado” da obra *Entre o Tempo e a Eternidade* (Stengers e Prigogine, 1992, p. 10).

imprevisibilidade capaz de fazer colapsar os sistemas de referência de uma sociedade².

Encontramos várias ocorrências que evocam a persistência de componentes sobrenaturais entre as fendas das sociedades quentes e seus projetos industriais esclarecedores. Seguindo o rastro da influência da psicanálise na obra de Lévi-Strauss, não é surpresa que encontremos nas teorias de Sigmund Freud uma abertura para esta região própria aos componentes sobrenaturais³. O ensaio *Das Unheimliche*, ponto de inflexão da literatura freudiana⁴, manifesta um dos momentos mais vertiginosos no que diz respeito à persistência de um fundo anímico que assola as sociedades quentes. O passado que estas creem superado vem à superfície, esquentando

² Utilizamos o conceito “Sistemas de Referência” seguindo o texto *Raça e História* de Lévi-Strauss, publicado em 1952: “*dès notre naissance, l’entourage fait pénétrer en nous, par mille démarches conscientes et inconscientes, un système complexe de référence consistant en jugements de valeur, motivations, centres d’intérêt, y compris la vue réflexive que l’éducation nous impose du devenir historique de notre civilisation, sans laquelle celle-ci deviendrait impensable, ou apparaîtrait en contradiction avec les conduites réelles. Nous nous déplaçons littéralement avec ce système de références, et les réalités culturelles du dehors ne sont observables qu’à travers les déformations qu’il leur impose, quand il ne va pas jusqu’à nous mettre dans l’impossibilité d’en apercevoir quoi ce soit.*” (Lévi-Strauss, 1952, p. 43-44).

³ Sigmund Freud no texto *Tratamento Anímico* de 1890 já afirmava: “O leigo achará difícil entender que distúrbios patológicos do corpo e da alma possam ser eliminados por ‘meras’ palavras do médico. Ele achará que se lhe imputa acreditar em magia. E ele não está de todo enganado; as palavras de nossos discursos cotidianos nada mais são do que magia empalidecida.” (Freud, 2017, p. 19).

⁴ O psicanalista uspiano Christian Dunker afirma que 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, 2019, p. 199).

o pensamento frio, reificado, das sociedades quentes. Essa desestabilização, característica da experiência do infamiliar (*Unheimlich*), é associada pelo psicanalista ao momento em que as leis que acreditávamos reger o universo desabam frente a uma experiência que as excede (Freud, 2019, p. 93).

Levando em conta a persistência do “componente sobrenatural” neste saber com o qual Lévi-Strauss cultivou um diálogo, nós nos inclinamos a assumir a conotação da psicanálise como “mitologia freudiana”, porém de maneira alguma tomando o termo mitologia como pejorativo, ao contrário, seguimos a proposta 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). Para realizar a façanha cartográfica descrita por Foucault, o ensaio *Das Unheimliche* apoia-se no uso do conto de terror *O Homem da Areia*, de E.T.A. Hoffmann, associando a experiência inquietante da alma à persistência de um “componente sobrenatural” que resiste às tentativas modernas de enclausurá-lo. Assumindo a importância deste gesto do psicanalista e da realidade anímica da experiência literária⁵, vamos nos referir aos contos do escritor de Providence, Howard Phillips Lovecraft, para pôr em foco uma manifestação do inquietante que ecoa esta persistência. Devemos apontar que se por um lado a mitologia presente na obra lovecraftiana é uma continuação da tradição de contos de terror que

⁵ Na sua palestra *A Loucura e a Sociedade* Foucault afirma que as palavras da literatura, “à diferença das palavras da política ou das ciências”, assumem “uma posição marginal em relação à linguagem cotidiana”, descrição que ecoa aquela da posição ocupada pela psicanálise. A partir destes posicionamentos defendemos que cultivar o diálogo da filosofia com a literatura e a psicanálise permite que pensemos estas regiões marginais com maior propriedade (Foucault, 1999b, p. 239).

envolve não somente E.T.A. Hoffmann, mas também autores como Edgar Allan Poe, Mary Shelley e Horace Walpole, por outro lado rompe com ela ao deslocar a centralidade do ser humano no universo.

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. Uma consequência do uso destas novas concepções é o fato de o universo lovecraftiano não outorgar ao ser humano nenhum privilégio e nenhuma necessidade⁶. Com estas questões em mente o filósofo argentino Fabián Ludueña Romandini, 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 afirma 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

⁶ 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*.

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”, região que Romandini denomina o *outside*, cuja topologia demarca um cosmos onde não se poderia dar sentido à existência do mundo “a partir da necessidade da evolução rumo à vida” (Romandini, 2012, p. 54).

Desta maneira, o cosmos lovecraftiano excede o regime representativo das sociedades humanas, a sua mitologia faz da vida humana um acaso, retirando dela qualquer vestígio de necessidade. Romandini delinea, sob a rubrica do *horror vacui*, o limiar do cosmos lovecraftiano, um “*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 se expressa na mitologia lovecraftiana são as potências inumanas do cosmos, chegando ao ponto de Lovecraft qualificar a obra *A interpretação dos sonhos* do psicanalista como mero “simbolismo pueril” (Romandini, 2013, p. 32). Romandini descreve de que maneira os componentes sobrenaturais da cosmologia lovecraftiana, ao invés de serem pensados como 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).

Se a mitologia lovecraftiana não contempla uma instância sócio-política humana, pode ainda travar, desde o fora, algum tipo de relação com a política? Como mapear, no retrato de uma sociedade, as consequências do pensamento lovecraftiano, com sua proposta de um cosmos que nem mesmo outorga “um lugar marginal ao sujeito humano”? Buscaremos trazer à tona alguns casos em que a temporalidade presente num pensamento expressa as tendências entropológicas de uma sociedade, para finalmente vislumbrar as características temporais do pensamento lovecraftiano.

II

Na tentativa de decodificar o universo proposto pela mitologia lovecraftiana, o conto *The Shadow out Of Time* aparece como uma cifra que permite elucidar esta inquietante noção cosmológica. Nesta que é a última das ditas “grandes obras”⁷ 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

⁷ 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).

conto desdobra este acontecimento até o momento quando descobrimos que a experiência vivenciada pelo personagem 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.

Como apontamos no início do texto, o componente sobrenatural é de suma importância para um pensamento volátil e quente. Na tentativa de escapar às tendências reificantes das filosofias do esclarecimento, as regiões tradicionalmente associadas ao sobrenatural, tais como o sonho, a loucura e a arte, são reencontradas. Pensar filosoficamente a verdade destes territórios antitéticos⁸ demanda o cultivo da atenção conceitual, sem, contudo, subtrair-lhes a importância. Assumindo a perspectiva de Foucault encontramos nestes tópicos o tipo de saber que margeia o regime representativo, guiando-o em direção àquilo que o excede. Passemos a uma breve exposição de alguns tratamentos dados a este tipo de experiências, para que possamos, por contraste, delinear o pensamento que habita a mitologia lovecraftiana.

Recorrendo ao diálogo platônico *Fedro* podemos assimilar dois tipos de loucura ($\muανια$), uma advinda da doença humana ($νοσημάτων ἀνθρωπίνων$)

⁸ Referimo-nos ao pequeno texto de Freud *Sobre o sentido antitético das palavras primitivas* (Freud, 2019, p. 129-140).

e outra que muda radicalmente os hábitos através da inspiração divina (θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην)⁹. Esta última é dividida em quatro, a profecia (μαντικὴν), inspirada por Apolo, a mística (τελεστικὴν), inspirada por Dionísio, a poética (ποιητικὴν), inspirada pelas Musas, e a loucura amorosa (ἐρωτικὴν μανίαν), inspirada por Afrodite e Eros¹⁰. 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 (ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος), sustentando a imortalidade como característica daquilo que põe a si mesmo em movimento (αὐτὸ κινεῖν), 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:

⁹ 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 a tira 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).

¹⁰ “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).

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 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. 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

experiência¹¹. 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 possessão 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

¹¹ 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://portalquivos.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.

obscurecidas por tentativas de ocultar a disfunção. (Associação Brasileira de Psiquiatria, versão eletrônica para *kindle*, posição 13489).

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 frio e engendra as práticas coercitivas características de uma sociedade quente. Assim, perde-se de vista o âmbito da loucura que no *Fedro* encontrávamos sob a égide da inspiração divina contemplando somente o âmbito nocivo, doente, da *manía*.

III

Esta operação normatizante, e agora tocamos um dos pontos chaves do nosso escrito, 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, nesta 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 nos aproximamos do que parece ser um mecanismo essencial para o funcionamento das sociedades quentes e a frieza anímica que as move, a saber, a manutenção de uma experiência temporal voltada à manutenção do paradigma industrial. As sociedades que buscam reproduzir o modelo econômico moderno assumem uma concepção de progresso tecnológico que obstrui a possibilidade de re-arranjar o seu funcionamento em prol de uma valorização da vida. Uma apreensão importante da marcha devastadora da cultura europeia dominante foi efetuada 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 seja possível realizar neste pequeno ensaio uma gênese da concepção temporal moderna, podemos analisar o que parece ser um marco 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 modernas¹². 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

¹² “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).

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 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)¹³. 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

¹³ 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.

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 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 *antecedentia* 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)¹⁴. 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 refirmos 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 se

¹⁴ 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.

afirmar 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. O tempo intuído é, portanto, 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 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 conseqüências” (Kant, 2018, p. 355, B438).

Finalmente, 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 nesta 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 proposta lovecraftiana com a 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, 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 kantiano.

Segundo Romandini, 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 de ser a posição que 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 conseqüências, 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).

Notamos uma retomada das tendências platônicas que apontamos no início do texto através do *Fedro*. Lembremos que no diálogo 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, é

importante que diferenciemos estas perspectivas, 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 matemático¹⁵. A experiência da loucura, neste 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).

Vejamos de que maneira esta fenda infecta os territórios filosóficos até alcançar o sujeito kantiano e a sua relação estreita com a temporalidade. Modula-se, nesta mescla de perspectivas, uma inquietante região onde a existência dos conceitos tidos como transcendentais por Kant se desfaz. Se a natureza kantiana era regida pelos *conceitos transcendentais da natureza* que levavam a síntese a um grau que ultrapassa toda experiência possível, o componente sobrenatural cobra sua precisão conceitual na medida em que excede a suposta transcendência da síntese do incondicionado dinâmico. Encontramos a ressonância do onírico neste território inaudito no qual o sujeito é situado, pois o sonho na obra lovecraftiana constitui “uma espécie de domínio trans-

¹⁵ “[...] 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).

espacial e trans-temporal em que todos os seres do cosmos podem coincidir em uma letargia comum” (Romandini, 2013, p. 36).

O deslocamento do humano para o âmbito contingente do cosmos parece, num primeiro momento, 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 nesta 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.

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, instaurando assim a homogeneização prevista por Lévi-Strauss. No seu correlato entropológico, o tempo do relógio das sociedades industriais expressa o pensamento frio das sociedades quentes 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). Esta diferença de informação encontrava a sua expressão “nas sociedades pré-capitalistas,

onde o tempo era carregado de significados qualitativos” (Löwy, 2005, p.125)¹⁶. No prelúdio aos avanços tecnológicos do século XXI a filosofia contemporânea, sob a rubrica do aceleracionismo, buscou realizar uma cartografia destas potências tecnológicas e da nova imagem de mundo que paira sobre nós, voltemo-nos à sua descrição.

IV

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. 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, devido à sua visceralidade e criatividade conceitual.

No seu ensaio *Meltdown*, Nick Land apoia-se na força do pensamento especulativo para tentar libertar-se das amarras *antrópicas*¹⁷ que possibilitam as

¹⁶ Não seria a importância concedida por Kant à pontualidade uma expressão do ethos da sua filosofia, que vimos propagar-se por toda a modernidade?

¹⁷ "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

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 booker 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)¹⁸.

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 quentes. Contudo, o seu apoio na suposta inevitabilidade da singularidade tecnocapitalista acabou por

criatura que triunfa sobre o seu ambiente destrói-se a si mesma". *Æntropia*" (Valentim, 2018, p. 268).

¹⁸ "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 transexual 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).

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 (podemos apontar o filme *The Terminator* como uma possível inspiração deste tipo de temporalidade):

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)¹⁹.

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, era instaurada por ele. Na visão do filósofo, qualquer forma de resistência ao processo de derretimento (*meltown*) implantado retroativamente desde o futuro será inibida de antemão.

Nesta 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 &

¹⁹ “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).

Viveiros, 2014, p. 70-71). A subjugação do humano pelas máquinas como vetor de organização cósmica acaba por congelar o pensamento, pressagiando um final altamente entrópico, próprio das sociedades 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 e os “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 uma noção temporal escatológica que arrasta consigo a marca da necessidade. 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 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 é 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)”²⁰. 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 & 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 ubíquo. Este modo expressa uma filosofia fria, na qual o destino do humano já está traçado e todos os modos de existência estão condenados ao processo de assubjetivação tecnocapitalista. A sociedade esquentada, portanto, na medida em que acelera o processo de derretimento (*meltdown*). Nesta perspectiva, a programática tecnocrática já cobrou vida própria e nos resta simplesmente assistir ao fim da

²⁰ Disponível em: <<https://www.merriam-webster.com/dictionary/meltdown>>. Acessado no dia 24 de jun. de 2020.

raça humana. O que nos ensina o exemplo aceleracionista é que não basta superar o antropocentrismo para engendrar uma sociedade fria, pois a dimensão temporal ocupa um papel essencial na determinação do tipo de pensamento que consolida a sociedade. 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.

V

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 estranheza radical como vetor organizativo incide sobre a dualidade humano-inumano, fazendo eclodir oportunidades múltiplas e simultâneas de relação política, sem restringir a possibilidade de experimentação cosmológica, mas ao contrário, 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 referente ao papel da filosofia. Se este buscava um fundo universal do ser humano sobre o qual assentar a filosofia, 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 provocação 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 desconexos historicamente. 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”²¹. 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). Neste 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 análise de Valentim, contudo, levanta a questão: não será o *horror vacui* de Romandini uma extensão do pensamento frio que, embora se queira livre,

²¹ 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 *Extramundandidade 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.

“independente das condições materiais da experiência”, acabe inflamando o planeta com sua voz gelada?²². A ortopraxis filosófica responde a esta questão afirmando a necessidade do cultivo de um *ethos* que rompa com as determinações materiais 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 exceder 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

²² “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).

matriz que insere as escolas filosóficas entre os fios do tecido social, consolidando espaços onde o pensamento possa alimentar-se do exógeno. 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 vindoura talvez possa garantir o pouco de possível necessário para que não sufoquemos.

Referências

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PSIQUIATRIA. 2015. **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.

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

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

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

FREUD, Sigmund. 2017. **Fundamentos da clínica psicanalítica**. Trad. Cláudia Dornbusch. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____. 2019. **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, 2019.

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

FOUCAULT, 1978. **História da Loucura na Idade Clássica**. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva S. A, 1978.

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

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

HOUELLEBECQ, M. 2005. **H. P. Lovecraft: Against the World, Against Life**. San Francisco: Believer Books (Division of McSweeney's Books), 2005.

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

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

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996. **Tristes Trópicos**. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. 2013. **Antropologia Estrutural 2**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. 1987 [1952]. **Race et histoire**. Paris: UNESCO, 1952 (reedição Folio-essais, 1987).

LOVECRAFT, Howard Phillips. 2012. **The Cthulhu MEGAPACK™**. Cabin John (United States): Wildside Press, 2012.

LÖWY, Michael. 2005. **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.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. 2013. **H.P. Lovecraft: a disjunção no Ser**. Trad. Alexandre Nodari. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2013.

_____. 2012. **Para além do princípio antrópico: por uma filosofia do Outside**. Trad. Leonardo D'Avila. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.

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

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

PLATÃO. 2000. **Fedro**. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

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

VALENTIM, Marco Antonio. 2018. **Extramundandade e Sobrenatureza. Ensaios de ontologia fundamental**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.