Viso: Cadernos de estética aplicada
Revista eletrônica de estética

ISSN 1981-4062

Nº M.PRES, out/2026

http://www.revistaviso.com.br/

CADERNOS DE ESTÉTICA APLICADA N°M.PRES

Exterioridade radical e irrepresentabilidade no gênero do horror

Walter Menon Junior

ORCID: 0000-0001-9792-2033

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
Belo Horizonte (MG)

RESUMO

Exterioridade radical e irrepresentabilidade no gênero do horror

O presente texto investiga a noção de exterioridade radical e de irrepresentabilidade (Rodrigo Duarte) no gênero do horror a partir de uma leitura filosófica da obra de H. P. Lovecraft, articulada sobretudo pelas teses ontológicas de Fabián Ludueña Romandini em diálogo com a concepção de contingência absoluta e hiper-caos de Quentin Meillassoux. Defende-se que a ficção lovecraftiana funciona como um laboratório de ontologia especulativa, no qual o horror cósmico emerge como experiência da disjunção do ser e da impossibilidade de reduzir o real a esquemas representacionais, correlacionistas ou antropocêntricos. Ao mesmo tempo, o texto problematiza criticamente os limites dessa ontologia ao recorrer à ideia de soberania cósmica, mostrando como essa noção pode deslizar para a alegoria e reproduzir hierarquias ideológicas ligadas ao racismo e à xenofobia presentes na obra de Lovecraft. Por fim, argumenta-se que a exterioridade radical, pensada como contingência absoluta, não conduz apenas ao horror, mas também fundamenta uma ética e uma política do engajamento, baseadas na memória, na espectralidade e na abertura ao porvir, nas quais a ficção aparece como a forma privilegiada de representar — ainda que de modo precário — o irrepresentável.

Palavras-chave

horror; ficção; exterioridade radical; contingência absoluta; irrepresentável

ABSTRACT

Radical Exteriority and Unrepresentability in the Horror Genre

This text investigates the notion of radical exteriority and unrepresentability (Rodrigo Duarte) in the horror genre through a philosophical reading of H. P. Lovecraft's work, articulated primarily by Fabián Ludueña Romandini's ontological theses in dialogue with Quentin Meillassoux's conception of absolute contingency and hyper-chaos. It argues that Lovecraftian fiction functions as a laboratory of speculative ontology, in which cosmic horror emerges as an experience of the disjunction of being and the impossibility of reducing reality to representational, correlational, or anthropocentric schemes. Simultaneously, the text critically problematizes the limits of this ontology when it resorts to the idea of cosmic sovereignty, showing how this notion can slip into allegory and reproduce ideological hierarchies linked to racism and xenophobia present in Lovecraft's work. Finally, it is argued that radical exteriority, conceived as absolute contingency, not only leads to horror, but also grounds an ethics and a politics of engagement, based on memory, spectrality, and openness to the future, in which fiction appears as the privileged form of representing—albeit precariously—the unrepresentable.

Keywords

horror; fiction; radical exteriority; absolute contingency; unrepresentable

MENON JUNIOR, Walter. “Exterioridade radical e irrepresentabilidade no gênero do horror”. Viso: Cadernos de estética aplicada, v. 20, n° M.PRES (Especial: Modos de presença), p. 223-241.

DOI: 10.22409/1981-4062/mpres/750

Aprovado: 16.07.2026. Publicado: 05.10.2026.

© 2026 Walter Menon Junior. Esse documento é distribuído nos termos da licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (CC-BY-NC), que permite, exceto para fins comerciais, copiar e redistribuir o material em qualquer formato ou meio, bem como remixá-lo, transformá-lo ou criar a partir dele, desde que seja dado o devido crédito e indicada a licença sob a qual ele foi originalmente publicado.

Licença: http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR

Accepted: 16.07.2026. Published: 05.10.2026.

© 2026 Walter Menon Junior. This document is distributed under the terms of a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (CC-BY-NC) which allows, except for commercial purposes, to copy and redistribute the material in any medium or format and to remix, transform, and build upon the material, provided the original work is properly cited and states its license.

License: http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Introdução

O interesse filosófico pela obra de Lovecraft vai além de um simples diálogo com seu universo ficcional e com o seu estilo de escrita. Muito além da influência da ficção lovecraftiana no pensamento de certos filósofos, como Quentin Meillassoux, Mark Fisher, Graham Harman, Reza Negarestani e Fabián Ludueña Romandini, para citar alguns, o próprio conteúdo conceitual, bem como sua elaboração na forma de narrativas, por vezes ficcionais, e o uso estilístico da catacrese por alguns desses filósofos são muito próximos aos de Lovecraft. Existe uma maneira de fazer filosofia que poderia ser chamada de lovecraftiana; ou seja, existe uma genuína linhagem filosófica em relação à obra de Lovecraft, que inclui o que passou a ser denominado *Weird Philosophy*, *Eerie Thought*, *Weird Realism*, *Haunt Philosophy* e assim por diante. No horizonte da filosofia contemporânea da América Latina, podemos situar este grupo recente na virada espectral.

Entre os herdeiros filosóficos de Lovecraft que buscam desenvolver uma filosofia do extraordinário, do bizarro e do estranho, Fabián Ludueña Romandini é um dos mais prolíficos e radicais. A tese ontológica que ele desenvolveu a partir da obra de Lovecraft, particularmente em seu livro *H. P. Lovecraft: A disjunção no ser*, por meio das categorias de Lovecraft, pressupõe, de saída, levar os mitos lovecraftianos a sério, ou seja, lê-los não metaforicamente, nem alegoricamente, mas como reflexão sobre a existência e sobre a exterioridade radical que a constitui.

Meu propósito neste texto é apresentar e discutir algumas das teses de Romandini extraídas de Lovecraft à luz de sua relação com a noção de contingência absoluta de Quentin Meillassoux. Parto de três considerações fundamentais: i) a centralidade da ontologia nesse pensamento; ii) a noção de exterioridade radical do filósofo argentino Fabián Ludueña Romandini, desenvolvida em seu ensaio sobre Lovecraft; iii) a noção de horror cósmico proposta por Lovecraft. Esta proporciona pensar o isolamento ontológico, algo que se pode entender como absoluto, cuja

definição não depende de qualquer relação, mas que é capaz de fundar, ainda que precariamente, todas as relações possíveis entre entes de todo tipo: lógicos, físicos, psicológicos, políticos, metafísicos. A ficção torna-se, nesse sentido, o campo por excelência do exercício de uma ontologia especulativa, na medida em que precisa pensar o irrepresentável. Tal ontologia extrapola os limites da representação visual da descrição, dos modelos, do uso de descrições sistemáticas e, até mesmo, de conceitos, enfim, de qualquer forma ou intenção que poderia legitimá-la como admissível para além da simples ficção. Pelo menos no que concerne ao uso da ficção, o projeto ontológico esboçado por Romandini é muito próximo, em sua proposta, ao pensamento de Vilém Flusser, para quem fazer ficção não se diferenciava de fazer filosofia. A meu ver, a ficção, algum tipo de ficção, melhor dizendo, pode ser entendida, até mesmo do ponto de vista da história da filosofia ocidental, como um estilo, método, ou procedimento filosófico.

I

Romandini, no seu ensaio seminal sobre Lovecraft, ultrapassa os limites da teoria literária para extrair uma tese ontológica que estaria contida na obra do inventor do gênero do horror cósmico. Romandini se propõe a pensar o inumano, o pós-humano, a dissolução do sujeito, mas também a repensar o lugar do transe, do sonho, da alucinação, do ritual e da invenção artística na filosofia, considerando-os como formas legítimas de trazer a filosofia de volta à sua tarefa mais original: a de uma ontologia especulativa. Nesse sentido, a ficção é o meio fundamental para a elaboração dessa ontologia. A especulação filosófica deve apropriar-se das possibilidades abertas pela ficção para representar o irrepresentável. Romandini trata de pensar os ditos "mitos lovecraftianos", não metaforicamente, nem alegoricamente, mas como um construto especulativo acerca da existência que se desdobra a partir do que denomina "exterioridade radical". Ele leva, portanto, ao extremo a leitura da obra de Lovecraft, no sentido conceitual e existencial, ao tomá-la como uma investigação do originário e do último, daquilo que

é anterior a toda organização da matéria e daquilo que está para além dela. Tal radicalização existencial só é possível com o redimensionamento da existência em uma escala cósmica, como a concebida por Lovecraft, ou seja, radicalmente externa. Assim, a existência referida não é a existência da qual o humano está simplesmente ausente, mas a existência *tout court*. Como afirma Romandini, em relação ao humano nos mitos de Lovecraft: "Sua inexistência, podemos deduzir, em nada mudaria a ordem do universo, assim como, *mutatis mutandis*, sua existência só pode ser atribuída ao acaso desprovido de qualquer significado".[1]

O fundamento de toda existência é, portanto, exterior à própria existência e é puramente contingente. Aqui reside o ponto de contato com o pensamento de Quentin Meillassoux acerca do absoluto contingente, tal como defendido em *Après la finitude* (2006), que tentarei explorar ao longo do texto. A despeito da complexidade do pensamento de Meillassoux, e para efeito do meu argumento, é possível afirmar que, grosso modo, a contingência seria necessária em absoluto, o que colocaria em questão o binômio sujeito/objeto, ou melhor, a correlação entre o pensamento e o mundo. Nada no mundo tem uma razão para ser como é, e nenhuma lei, física, lógica ou metafísica, pode, de fato, ser considerada uma lei no sentido forte do termo, isto é, permanecer estável e nos fornecer, nesse sentido, uma representação acabada por meio da qual podemos conhecer o mundo.

A relação entre o acaso da existência e o contingente aponta especificamente para um tipo de ontologia que estaria no extremo oposto ao que gostaria de chamar de ontologias do Uno, cuja presença se nota em suas diversas declinações, de esforços filosóficos contínuos para retomar certos postulados acerca da estabilidade, da fixação de propriedades, da ordem da natureza, da história e até mesmo da organização político-social. Mesmo quando se trata de pensar o múltiplo, as singularidades ou as diferenças radicais, algum tipo de princípio do Uno se faz sentir e talvez seja este o fantasma que habita o correlacionismo atacado por Meillassoux. Há algumas

tentativas de saída do correlacionismo e, portanto, do que estou chamando de ontologia do Uno: algumas mais bem-sucedidas, como a de Graham Harman, ou mesmo a de Alain Badiou; outras, menos bem-sucedidas, como a de Gilles Deleuze e dos pós-estruturalistas, tais como Foucault, Derrida e Lacan, entre outros.[2] Não interessa, no espaço deste texto, fazer a análise crítica dessas tentativas, mas simplesmente apontar para o que elas têm em comum: a aposta em uma certa descrição sistêmica e especulativa que dê cabo do problema de lidar com a multiplicidade, a singularidade, sem cairmos na redução à unidade, quer dizer, algum tipo de tentativa de conceitualização do Uno: metafísica, transcendental, lógica, fenomenológica ou estrutural. Aproximar Meillassoux de Romandini pode ser considerado uma estratégia teórica que tem a vantagem de abrir espaço para se pensar a necessidade da contingência como fundamento ontológico, a partir de uma abordagem na qual o problema do correlacionismo pode ser investigado levando-se em conta a experiência dos personagens de ficção da exterioridade radical.

II

A exterioridade radical é um termo, um nome que se refere ao que está fora de qualquer modo de existência e, por conseguinte, ao modo de existência que pressupõe a possibilidade de ser nomeado; é a maneira como nós, que estamos na existência e usamos nomes, podemos indicar o que não existe. Tal negatividade, completamente alheia ao humano e à vida, mas que a engendra, só pode ser representada de forma ficcional. Um mundo irrepresentável surge em fragmentos na ficção da experiência relatada, na maior parte dos contos e novelas, pelos personagens de Lovecraft. Cabe aqui a pergunta: o que é a existência? Certamente é o que pode ser nomeado, embora não necessariamente, mas não somente. Existência é o resíduo, o que sobra da disjunção contínua, sem começo nem fim, que determina a natureza contingencial do Ser, na qual o humano é apenas um acidente insignificante na escala cosmológica. Não haveria um Uno, o Ser, que seria a origem de toda disjunção, mas

ser é ser disjunto desde sempre. Tem-se a imagem de algo dinâmico e processual, mas seria errôneo acreditar que tal processo implica necessariamente um deslocamento em relação a um centro, a fragmentação de uma unidade, ou que essa imagem representaria o devir, ou mesmo qualquer transformação. A disjunção no ser é a pura contingência.

Para se obter alguma ideia, embora sempre vaga, da disjunção do ser, uma boa estratégia é examinarmos a ideia de horror cósmico, o sentimento mais básico que nos caracteriza segundo Lovecraft, que pode ser compreendido, na chave de leitura proposta por Romandini, como a experiência da exterioridade radical. O núcleo da natureza humana, segundo Lovecraft, é o medo do desconhecido, enraizado na essência da espécie, do qual até mesmo a racionalidade científica não consegue se desembaraçar. Esse horror é despertado pela incapacidade de se representar a presença de forças cósmicas cegas e caóticas no escopo de uma relação icônica ou mesmo indicial, segundo alguns termos de Charles Sanders Peirce.[3] A relação de iconicidade, bem como a indicial, pressupõe uma cadeia de causalidade entre o referente e a referência, ou melhor, entre o signo e o significante. Pela representação ficcional da exterioridade radical, pela representação do irrepresentável, para usar uma terminologia cara a Rodrigo Duarte, o desconhecido passa a ser entendido como um modo de existência do não existente. Assim, o sentimento da presença da exterioridade radical, o horror cósmico, pode encontrar um mínimo de sentido nas fórmulas do irrepresentável: o que não podemos conhecer, o mistério, no sentido místico, o que nos escapa, o indizível, o onírico e assim por diante.

Os signos indiciais ou icônicos que apontam para a exterioridade radical são transferidos para o mundo ficcional, e personagens dos contos e novelas de Lovecraft têm de lidar com eles. É como se a obra de Lovecraft fosse, toda ela, um grande experimento de pensamento, com liberdade suficiente para construir mundos nos quais surgem as mais diversas situações nas quais são colocadas à prova as várias formas de correlacionismo: relações entre humanos e não humanos, entre

vida e não vida, entre existência e não existência. Lovecraft cria uma cosmologia que vai além dos mitos antropomórficos, apresentando uma pós-mitologia ou arqueomitologia que explora a pré-existência e pós-existência, ignorando o humano como referência central. Este é deslocado do seu lugar de polo constitutivo do correlacionismo, ao ser, por exemplo, pensado ou sonhado por outros seres alienígenas. Ele se torna um ponto de passagem, insignificante nessa cosmologia, da disjunção no ser, na qual se produz uma perturbação típica do horror cósmico: todos os índices da exterioridade radical também são índices de alucinações, comportamentos mórbidos, delírios oníricos e assim por diante.

O sonho, a ficção na ficção, é visto como um meio de comunicação com entidades extracósmicas e como uma forma de revelar uma hierarquia cósmica. Os sonhos são passagens para além da ordem natural e da estabilidade ontológica. O sonho é, por excelência, o lugar da experiência da disjunção do Ser em uma subjetividade mista, não humana. Monstruosa na perspectiva humana, pois extrapola toda a possibilidade de representá-la. Romandini, com toda razão, verifica que Lovecraft não renuncia a representar a subjetividade, embora esta extrapole até mesmo a temporalidade e o espaço. A subjetividade em Lovecraft é pré-histórica e pós-histórica, não limitada ao humano nem ao orgânico. É uma individuação geradora de não-identidade entrópica, na qual o sujeito é uma "desmultiplicação" sem limites espaciais ou temporais.

III

Na mitologia de Lovecraft, o caos cósmico, a disjunção do ser, que engendra o cosmo, é soberano e universal, representado por entidades como o "deus insano" que dorme, sustentado por forças irracionais e cegas. Esse caos é visto como a fonte última de toda organização, inclusive da política humana, cuja versão mais acabada seria a da soberania, que estaria inexoravelmente submetida à soberania do caos. Assim, a política, na dimensão humana, nada mais seria do que uma manifestação precária e

efêmera de uma hierarquia indeterminada, governada por forças extracósmicas.

Minha hipótese crítica a essa visão é que tal cosmologia, ao se basear em hierarquias míticas e concepções de poder excepcionais, ao recorrer à noção de soberania, reflete, em última instância, a perda de sua força especulativa e deságua na mera alegoria. Ideias xenófobas e racistas presentes na obra de Lovecraft confundem-se com a sua ontologia, transformando-a em uma metáfora simples de concepções raciais biológicas. A exterioridade radical, fonte do horror cósmico e da ideia de soberania cósmica, nada mais seria do que uma imagem alegórica, de concepções eugênicas abraçadas por Lovecraft, segundo as quais certos corpos, notadamente não brancos, em oposição ao ideal de branquitude associado aos europeus nórdicos, nada mais seriam do que uma massa amorfa indiferenciada, portanto irrepresentável. Transcrevo a passagem citada por Michel Houellebecq em sua obra *H.P. Lovecraft: Contra o mundo, contra a vida*, de uma carta enviada por Lovecraft a seu amigo Belknap acerca de sua experiência na região de imigrantes de Nova York no final dos anos 20:

> As coisas orgânicas que assombram esta terrível fossa não podem, mesmo torturando a imaginação, ser chamadas de humanas. Eram esboços monstruosos e nebulosos do pitecantropo e da ameba, frouxamente modelados em algum lodo fedorento e viscoso resultante da corrupção da terra, rastejando e se infiltrando pelas ruas imundas, entrando e saindo de janelas e portas, não lembravam nada além de vermes invasores ou coisas desagradáveis das profundezas do mar, escorrendo, vazando e fluindo pelas fendas escancaradas dessas casas horríveis, e pensei em uma linha de tonéis ciclópicos insalubres, cheios de vil ignomínia, transbordando, prestes a derramar para inundar o mundo inteiro em um cataclismo leproso de podridão meio líquida. A partir desse pesadelo de infecção doentia, não pude tirar a memória de nenhum rosto vivo. O grotesco individual se perdeu nessa devastação coletiva; que deixou na retina apenas os largos e fantasmagóricos

> lineamentos da mórbida alma da desintegração e da decadência [...]. [4]

A imagem é muito clara e amplamente usada, em sua obra, com variações, para descrever as impressões, reações e sentimentos de personagens diante do irrepresentável. No entanto, a passagem acima revela a origem psicológica e ideológica dessas imagens, dos seres e dos mundos extra-humanos. Extra-humanos, em última instância, na ficção de Lovecraft, só podem se manifestar, ser representados nos delírios, alucinações e sonhos dos personagens loucos e dos degenerados racialmente. A amorfia caótica produzida pelo sentimento de horror experimentado por Lovecraft em meio a uma multidão de imigrantes em um bairro pobre de Nova York, no começo do século XX, pode ser entendida como a imagem original a partir da qual todas as demais que compõem sua obra são derivadas. Isso não significa uma redução da obra à vida do autor, mas sim a constatação de que o horror cósmico, apenas essa noção, não se distingue claramente do sentimento do mundo que o aflige: o medo da diferença, do outro. Por ser estrutural, poder-se-ia dizer que toda a obra de Lovecraft não passa de uma metáfora ou alegoria da sua xenofobia e de suas ideias eugênicas. Todavia, não defendo essa posição, mas não há como deixar de admitir que ela é uma possibilidade concreta.

IV

Tal amálgama, entre a vida e os sentimentos de Lovecraft e a exploração especulativa que possibilita, quero crer, não invalida a tese de fundo proposta por Romandini de uma ontologia caótica que se encontraria na obra do escritor, mas coloca em seu devido lugar a tese da soberania cósmica. Primeiro, porque esta não passa de uma projeção da experiência pessoal do autor no mundo por ele criado. Segundo, porque Romandini, em um movimento que contraria a própria ideia de exterioridade radical, acaba por aceitar a ideia de uma hierarquia cósmica. Nesse sentido, um modelo de poder político é projetado no cosmo caótico de Lovecraft. Onde, por definição, deveria haver a impossibilidade de qualquer redução ideológica ou dogmática

na ontologia de Romandini, ela fracassa ao adotar a ideia de soberania cósmica. Assim propõe o filósofo argentino:

> Tomemos, por exemplo, uma divisa clássica na definição do poder soberano da mesma época em que Lovecraft escreve suas ficções. Em 1922, o jurista Carl Schmitt enunciava: "É soberano quem decide sobre o estado de exceção". Na obra do escritor, a soberania é um conceito absolutamente impossível de ser circunscrito ao espaço humano. As Grandes Raças não só exerceram o poder no passado, como também o exercem no presente. Deste ponto de vista, todo poder humano é temporariamente delegado enquanto as poderosas raças cósmicas não assumem novamente o controle para promover o aniquilamento definitivo do planeta.[5]

Ao negar justamente a soberania humana frente às forças cósmicas, acaba-se não por negar esse modelo político *per se*, como deseja Romandini, mas por indentificá-lo como intrínseco à hierarquia cósmica do mito lovecraftiano: no qual se fala de "raças" pré-humanas alienígenas, estando umas sob o domínio das outras, até o ser mais elevado, o deus cego Azathoth, alcunhado de o caos supremo, que aparece pela primeira vez no conto *The Dream-Quest of Unknown Kadath* (1927). Como afirma Meillassoux:

> [...] não há maneira legítima de demonstrar que um determinado ser deva existir incondicionalmente. Podemos acrescentar, de passagem, que a rejeição do dogmatismo é a condição mínima para qualquer crítica às ideologias, na medida em que uma ideologia não é identificável com qualquer representação enganosa, mas com qualquer forma de pseudorracionalidade destinada a estabelecer que o que de fato existe deve necessariamente existir. A crítica de ideologias, que essencialmente consiste sempre em demonstrar que uma situação social apresentada como inevitável é na verdade contingente, alinha-se com a crítica da metafísica, entendida como a produção ilusória de entidades necessárias.[6]

A essa altura, é interessante comparar a imagem amórfica da multidão de Lovecraft, em que o humano desaparece para dar lugar ao fundamento da existência, o acaso, a contingência, o caótico, com a do hiper-caos[7] concebida por Quentin Meillassoux em *Après la finitude*. Considere-se o trecho seguinte:

> Se olharmos através da fenda assim aberta para o absoluto, descobriremos um poder bastante ameaçador — algo abafado, capaz de destruir coisas como mundos; capaz de gerar monstros de ilógica; também capaz de nunca agir; capaz, certamente, de produzir todos os sonhos, mas também todos os pesadelos; capaz de mudanças frenéticas e desordenadas, ou, inversamente, capaz de produzir um universo imóvel até seus menores cantos. Como uma nuvem carregando as tempestades mais ferozes, clareiras mais estranhas. Por ora, uma calma perturbadora. Uma Onipotência igual à do Deus cartesiano. Capaz de todas as coisas, até mesmo do inconcebível. Mas uma Onipotência desregulada e cega. Extraída das demais perfeições divinas e tornada autônoma. Um poder sem bondade ou sabedoria, incapaz de garantir a veracidade do pensamento diante de suas ideias distintas.[8]

Verifica-se o mesmo poder de evocar uma imagem em que as coisas desabam sob o peso da sua negação. Há como o eco de uma imagem sobre a outra. Todavia, se a imagem de Lovecraft é resultado da capacidade de descrever seu abalo psicológico, produzido por sua xenofobia e racismo, tal como seus personagens reagem diante dos monstros cósmicos, o mesmo já não se pode dizer daquela que Meillassoux lança mão para ilustrar o que seria vislumbrar, através da fenda aberta no corpo do correlacionismo, o *Grand-dehors*, para usar sua expressão. O *Grand-dehors* seria outro nome para a exterioridade radical. Enquanto a primeira pode dar margem à interpretação de uma hierarquia cósmica em Lovecraft, a segunda enfatiza a impossibilidade de dizer qualquer coisa a seu respeito. Se há deus ou deuses, eles, como na mitologia lovecraftiana, são anantropomórficos, isto é, radicalmente exteriores a qualquer possibilidade de representação conceitual. Resta apenas a

representação ficcional. Talvez ela seja essa fenda de que Meillassoux fala.

V

Assim, se, de um lado, a exterioridade radical é fonte de todo o horror cósmico que nos caracteriza como espécie, de outro, é fonte de toda possibilidade de ação livre que nasce da ideia de contingência absoluta e de hiper-caos. Há um engajamento que caminha à frente de qualquer gesto livre, não porque seja determinado por qualquer lei ou porque nasça de uma fonte remota, de uma herança ancestral que jamais se deixou tocar, mas que define o agora. É a responsabilidade do encontro com a alteridade radical que é soprada nos nossos ouvidos pelas vozes fantasmagóricas das aparições, nas visões e nos delírios, isto é, pela polifonia dos sujeitos múltiplos, como nos contos de Lovecraft, mas agora como farol na escuridão de um futuro aterrador, ao nos guiar, de certa maneira, para a interrupção na própria tessitura do porvir.

Essa ausência de horizonte nos ronda e nos aterroriza. Os fantasmas, ou, como se prefere chamá-los, os espectros, com os quais aprendemos a lidar por meio da ficção, nos assombram fora dela, clamando pela nossa derrota. Um movimento contrário a essa destinação macabra segue dela, no entanto, pela própria necessidade contingente de toda afirmação e nos faz aconchegar os espectros, acalentá-los. São nossos companheiros de viagem, e o horizonte retoma sua linha demarcadora, que nos separa da exterioridade radical. A memória ganha em importância: ela nos precede nas rochas e nas árvores, no planeta e nas estrelas que nos precederam e nos ultrapassarão quando já não houver mais vida. A memória humana depende da extra-humana. A minha memória individual depende de todas as outras e delas é constituída.

A memória vive em dívida com o que vem de fora, com a exterioridade radical. Ela não sela no cofre do presente aquilo que toca, nem ergue barreiras contra aquilo que se aproxima com o passo da diferença absoluta. É incapaz de domar o tempo

por vir ou de moldá-lo à sombra projetada no agora pelo passado, pois o que advém é como uma voz sobrenatural da memória que irrompe sempre do horizonte futuro. É o que se consegue representar do irrepresentável. Este é, segundo a expressão de Rodrigo Duarte, "uma espécie de turbilhão desmesurado".[9] Este turbilhão, sobretudo do ponto de vista dos sentidos, só pode ser expresso pela música dionisíaca e, em sua essência, consiste na dor e na contradição originárias, segundo Nietzsche, na *Origem da tragédia.* Embora o interesse de Duarte resida na categorização estética, a fórmula sonora do irrepresentável pode ser considerada a expressão da memória desta dor da contradição. Penso, talvez, no *Grito* de Munch, como parente figurativo desse som primário, dessa memória arcaica que é, sobretudo, a exigência de uma ação. Também na cosmologia, mais especificamente na mitologia lovecraftiana, encontramos ecos desse som primevo, na medida em que o deus cego que governa o cosmo conhecido dorme embalado pelos outros deuses que dançam e executam uma música que o mantém dormindo. Os espectros e os monstros cósmicos se manifestam por meio do chamado, do clamor à ação. É nessa ação primordial que reside a possibilidade da política, justamente o oposto da concepção da soberania cósmica ou de qualquer outro modelo ou forma de governo. Essa espécie de som originário, grito cósmico, é a matéria da qual a memória é tecida.

A política, que depende dessa memória em litígio constante, sem dúvida, deve ser estabilizada a cada discurso. É no discurso, na fala, que se dá a ação política por excelência, que dispara todos os engajamentos, em sua forma performativa, de promessa e de comprometimento. Por meio dela, os espectros falam, a memória nos recorda, a história acontece. Já os estoicos sabiam disso quando elaboraram a ideia de incorporais.[10] Os significados ou proposições expressos pela fala ou pelo pensamento são da ordem dos dizíveis [*lekta*]. Na afirmação "É dia", por exemplo, as ondas sonoras constituem um corpo, mas o significado [*lékton*] é incorpóreo. *Lekta* é aquilo que pode ser verdadeiro ou falso e é sensível às mudanças de contexto. Os estoicos eram, em certo sentido, teóricos *proto-indexicais*:

reconheciam que o significado não é fixo no próprio signo, mas emerge da interação entre o signo, o pensamento e o contexto. Os termos indexicais, como “eu”, “aqui”, “agora” e “hoje”, mudam de referente a cada enunciado, a depender de quem enuncia e do contexto em que se enuncia. Indexicais, como um tipo de incorpóreo, não existem [*einai*] como os corpos [*soma*], mas subsistem [*huphestanai*]. Portanto, os incorpóreos devem ser fixados, ainda que temporariamente e para determinadas finalidades comunicacionais. Os indexicais devem poder estabilizar os contextos de memória para que se tornem eventos históricos e inscrevam o presente na matéria. Sem isso, torna-se impossível a tomada de decisão e a ação, no seu sentido político, isto é, a ação fruto da decisão do coletivo, com vistas ao seu bem.

Vale aqui evocar a imagem do anjo na gravura de Klee, interpretada por Walter Benjamin[11], que reforça o caráter central da passagem, do tempo ou da história que passa e na qual a memória é central. Talvez ela seja o próprio anjo ou o anjo nesta imagem, na sua imagem pensada por Klee e por ele marcada sobre o papel. A memória é o *frame* por onde passa o tempo, pura passagem. A história se faz na medida dos colapsos dos incorporais, dos substratos de sentido, uns sobre os outros. Ela reafirma as ruínas, recontextualizando-as. Nessa reafirmação é que se constrói, a cada gesto de engajamento, de luta por um futuro, a expressão da dor na memória coletiva, desde sempre narrada nas histórias dos povos originários.

Se o destino do devir é a ruína, os escombros podem e devem ser tomados em sua facticidade. Isso constitui a condição para todo engajamento efetivo no âmbito político. A política não floresce no terreno árido dos partidos, das instituições, das leis, das filiações herdadas de acordo com as leis, mas nas alianças precárias com as ruínas, cuja única determinação é estar aberta ao que os espectros, os incorporais, nos têm a dizer, mensageiros da exterioridade radical.

A superação da metafísica, portanto, obedece a um certo sentido de dialética que urge, mais especificamente, na

plasticidade do que aparece, isto é, dos fenômenos, que interrompem e desagregam toda tentativa de concepções substancialistas: de gênero, espécie, sociedade, política e assim por diante. Torna-se impraticável uma metafísica sem incorporais e esses sem a plasticidade que os caracteriza. Nesse sentido, o engajamento é cósmico, é ancestral, cíclico e circular. No sentido de que ao retornar a dor e a miséria, as catástrofes, os massacres, os genocídios, se retoma a luta por posições afirmativas que só podem realizar-se na negatividade: nós dizemos não à dor, à miséria, aos genocídios, e assim por diante, porque, de fato, ao se traduzir a negatividade em ação, nos encontramos no engajamento, apuramos a escuta, os sentidos aos quais se desvela, no fenômeno, o evento, em outras palavras, a espectralidade da memória.

Ela traz tanto a promessa da transformação quanto a lâmina afiada da supressão brutal que desce sobre nossos sentidos ao contemplarmos o anjo da história, para retomar a célebre interpretação da imagem de Klee por Walter Benjamin, que, em minha memória, ecoa aquele outro anjo conhecido das *Elegias de Duíno*[12] de Rilke: “Pois que é o Belo, senão o grau Terrível que ainda suportamos e que admiramos, porque, impassível, desdenha destruir-nos? Todo Anjo é terrível”. Talvez, para Rilke, o anjo seja uma intensidade que ultrapassa toda medida. Ele é a presença dessa plenitude radical de uma exterioridade que, ao mesmo tempo, fascina e destrói, como olhar diretamente para o sol.

Referências bibliográficas

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história: edição crítica*. Tradução de Adalberto Müller. São Paulo: Alameda Editorial, 2020.

BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo.* Tradução de Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

DUARTE, Rodrigo. “Modos de presença nas manifestações estéticas contemporâneas”. In: DUARTE, Rodrigo; ROCHA, Rízzia (orgs.). *Modos de presença nos fenômenos estéticos.* Belo Horizonte: Relicário, 2023, p. 9-21.

HOUELLEBECQ, Michel. *H. P. Lovecraft. Contre le monde, contre la vie*. Paris: Éditions du Rocher, 2005.

MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. Tradução de [inserir nome]. São Paulo: Perspectiva, 2020.

RILKE, Rainer Maria. *Élégies de Duino. Sonnets à Orphée*. Tradução de Jean-Pierre Lefebvre e Maurice Regnaut. Edição bilíngue. Paris: Gallimard, 1994.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. *H. P. Lovecraft. A disjunção no ser.* Tradução de Alexandre Nodari. Desterro: Cultura e Barbárie, 2013.

Walter Menon Junior é professor do Departamento de Filosofia da UFMG.

*Este texto é o resultado da participação no Congresso de Estética da ABRE, realizado na Universidade de Santa Catarina em 2025.

[1] ROMANDINI, 2013, p. 26.

[2] Gilles Deleuze desenvolve uma aritmética do n-1, da diferença. Mas é um procedimento, algo que deve estar sujeito à multiplicidade para que aconteça. Em Badiou, ao contrário do que se defende de maneira errada, o (∅) não é um fundamento formal, lógico ou matemático do Ser, mas sim o próprio ser; ser é ser sem unidade. Já Derrida, Foucault e mesmo Lacan acabam por emprestar teses, embora reformuladas, de Heidegger, Nietzsche, Freud e da lógica, que, ao desatarem o nó estruturalista com a ontologia, acabam por deslocar a estrutura para as regras que garantem a imanência do sujeito.

[3] PEIRCE, 2020.

[4] LOVECRAFT apud HOUELLEBECQ, 2005, p. 140-141.

[5] ROMANDINI, 2013, p. 30.

[6] MEILLASSOUX, 2006, p. 46.

[7] MEILLASSOUX, 2006, p. 87.

[8] MEILLASSOUX, 2006, p. 87-88.

[9] DUARTE, 2023, p. 14.

[10] BRÉHIER, 2012, p. 35.

[11] BENJAMIN, 2020.

[12]RILKE, 1994, p. 36.