KANT E O MONSTRO

*Fabiano Lemos**
fabianolemos@gmail.com

RESUMO *O artigo procura avaliar a consolidação e os desdobramentos da função heurística e simbólica ocupada pelo* Ungeheuer *[o* monstro *ou o* monstruoso*] na filosofia kantiana, tendo em vista a emergência do horizonte da racionalidade moderna. Uma reconfiguração dessas imagens do Monstro e da Monstruosidade parece ter lugar no momento mesmo em que a filosofia moderna procurou pensar sua identidade e seus limites. O pensamento de Kant, que ocupa – de fato ou de direito – um lugar central nessa ruptura, apresentaria de modo exemplar, embora não evidente, o percurso dessa transformação.*

Palavras-chave *Kant,* Ungeheuer*, filosofia moderna.*

ABSTRACT *This work intends to evaluate the origins and developments of the symbolic and heuristic function at stake in the term* Ungeheuer *[the* monster *or the* monstrous*] within Kant's philosophy, regarding the rising horizon of modern rationality. A reconfiguration of the Monster and Monstrous imagery seems to take place right at the moment when modern philosophy had to reflect upon its own identity and limits. Kant's thought, that occupies – de jure or de facto – a central place within this rupture could exemplarily, but not obviously, show the path of such transformation.*

Keywords *Kant,* Ungeheuer*, modern philosophy.*

* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UERJ. Artigo recebido em 31/01/2013 e aprovado em 15/06/2013.

'Tis said they eat each other.
Shakespeare, *Macbeth*, Ato II, Cena IV.

O monstro – τέρας [*téras*], *monstrum*, *das Ungeheuer*: eis um tema clássico. É verdade que os últimos cem anos não pararam de recriá-lo no horizonte simbólico, político e filosófico, especialmente a partir da Segunda Guerra. Ainda escutamos, apreensivos, as palavras de Heidegger em "Die Ursprung des Kunstwerkes" que, retrospectivamente, parecia pressagiar, ainda em 1935, os desmandos do *Führer*: nesse texto, o monstruoso estaria no fundo do que é insuspeito, à espreita e à espera de uma escuta redentora. É assim que a afirmação, em uma de suas passagens mais conhecidas, segundo a qual "aquilo que é familiar [*geheuer*] é, no fundo, monstruoso [*un-geheuer*]" se complementa poucas linhas abaixo quando se revela, enfim, que "a verdade [*Wahrheit*] é, em sua essência, não-verdade [*Un-Wahrheit*]" (HEIDEGGER, 1980, p. 40). As análises mais recentes de Foucault (1999), Derrida (2008) e Žižek (2009) sublinham os desdobramentos históricos, políticos e éticos da tese heideggeriana.[1] Mas esse *corpus monstrorum*, que fez, do estranho e do *impróprio*, o limite próximo e difícil do *próprio* pensamento, talvez pertença a uma dinastia mais antiga. Isso não significa afirmar, em contrapartida, que entre nós e a Górgona de Homero ou o *incubus* e o *succubus* de São Tomás[2] haja uma longa e contínua linha reta. A hipótese que gostaria de avaliar é a de que a economia da monstruosidade com a qual estamos ainda lidando – assim como todos os seus duplos: a Besta, o Estrangeiro, o Anormal – é constitutiva de uma ruptura epistemológica por meio da qual, desde o final

1 No extremo oposto dessas análises, em geral, as abordagens filosóficas do problema do Monstro parecem repousar na mesma intuição: a de que nosso fascínio contemporâneo com sua figura, ilustrada nos produtos da indústria cultural, teria uma origem duplamente articulada – na natureza humana mesma e em sua historicidade. É nesse sentido que as considerações iniciais e prefácios de obras como as de José Gil (2006), Roberto Romano (2003), das coletâneas "Monster Theory" (1996) e "Monsters and Philosophy" (2005), editadas, respectivamente, por Jeffrey Cohen e Charles Wolfe, apresentam uma espécie de antropologia como fundamento da racionalidade dos monstros. De minha parte, gostaria de dispor dessas duas dimensões horizontalmente, recorrendo a uma reconstrução histórico-conceitual, mesmo que ainda muito limitada, nos moldes da arqueologia de Foucault.

2 Embora compreensivelmente desatualizada, uma das reconstruções históricas mais utilizadas na abordagem contemporânea da figura do monstro no pensamento ocidental, é a de Ernest Martin, "Histoire des monstres depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours", publicado em 1880. É esse livro a fonte de muitas observações feitas por Foucault (1999) e Canguilhem (1993). Sobre as Górgonas na literatura da Grécia antiga, cf. Vernant (2007), especialmente pp. 1484-1491; e sobre os *incubus* e *succubus* de São Tomás, cf. Van der Lugt (2001), p. 195.

do século XVIII, a racionalidade teve de se confrontar com um Outro, ou um Avesso, com o qual mantém relações insólitas.

Essa ruptura parece se instaurar, portanto, justamente na obra de Kant, aquela com a qual a modernidade procurou refletir sobre sua identidade.[3] É toda uma nova dinâmica de forças, todo um novo mapa de fronteiras conceituais e ideológicas que se desenha nessa obra. Não mais a visualidade aberrante do Erro, e, portanto, do Mal, explícita o suficiente para permitir, ainda ao século XVII, que o Monstro pudesse ser iluminado e reconhecido pelos seus signos. As "formas bizarras e extraordinárias" das sereias e dos sátiros representados pela imaginação mais febril de um pintor, por mais confusas que sejam, lembra Descartes na "Primeira meditação", podem sempre reencontrar sua ordem no quadro da natureza mediante o exercício da razão. No fundo de seu hibridismo, resta sempre um resíduo da racionalidade do mundo: afinal, o pintor depende irremediavelmente das formas, ou ao menos das cores, pertencentes a uma *mathesis* cujos rastros o espírito tem de perseguir (cf. DESCARTES, 1996, p. 15). Em Kant, algo totalmente diferente se impõe. Ao longo de sua obra, o Monstro, o *Ungeheuer*, torna-se cada vez mais opaco e, ao mesmo tempo, mais próximo. Ele já não habita o domínio clássico do *erro*, da *confusão* e da *falta*, mas o do *dogmatismo*, do *inabordável* e do *excesso*.

1

O século XVI é o século dos monstros. A descoberta do Novo Mundo constituiu um alargamento não somente dos domínios territoriais da velha Europa, mas, mais fundamentalmente, de toda uma cosmografia que, forçada a rever os cânones de Aristóteles e Plínio, deparava-se, pela primeira vez em mais de um milênio, com "coisas sem nome" (cf. Findlen, 2006, pp. 448 e ss.). As fartas ilustrações dos relatos de viagem da época testemunham algo diverso daquilo que se via nos mapas medievais. Nesses, as representações de figuras monstruosas, desenhadas sempre no extremo – no mar do Norte, no leste da África –, assinalavam um limite indecifrável, oposto ao centro cristão: guardavam, portanto, as portas demoníacas do fim do mundo (cf. Mittman, 2006, pp. 45-59).[4] Os monstros que, a partir do século XVI, povoam os mapas de um oceano mais vasto, mas mais familiar, bem como de terras insólitas,

3 Não discutirei aqui o tema, tão vasto quanto equívoco, da função de Kant na autorreflexão da modernidade. Limito-me a enviar aos argumentos de Foucault (1994, pp. 562-578 e 679-688), e a meu artigo "Ressonâncias de um projeto filosófico: Foucault lê Kant" (2011).

4 Em uma sugestiva passagem, José Gil identifica esse limiar topográfico como um "lugar-limite" presente tanto nos confins das terras representadas nos mapas quanto na acentralidade recôndita dos gárgulas

mas cartografáveis, habitam, antes, um *começo* de mundo. Aves desprovidas de sangue, peixes que, em vez de cérebro, guardam pedras na cabeça, indígenas excessivamente pequenos ou grandes ou com os pés virados do avesso (cf. D'Escragnolle-Taunay, 1998, pp. 45, 49, 122), homens marinhos que assombram as águas doces e se alimentam de índios (Souza, 2010, p. 268): essa nova teratologia, que, no horizonte de um humanismo emergente, é tanto sua causa quanto seu efeito, assume, aos poucos, as formas de um *campo científico*.[5] Sua difícil e lenta, mas incontornável, desvinculação com a demonologia cristã lhe garantiu, se não uma cidadania de *direito*, ao menos uma de *fato*, na ordem gradualmente racionalizada do universo clássico.[6] É verdade que a posição que o monstro renascentista ocupa é constituída no signo da *distância*. Mas não é essa distância mesma que se coloniza nas navegações, de modo que a terra depende da codificação dos mares, da medição do tempo que eles demandam, da previsão dos ânimos que eles escondem? Ou seja: a distância que se abre é a da razão capaz de se estender, e não de um abismo impreciso, grande tormento dos medievais.

Nesse espaço recém-esquadrinhado, o monstro assume uma característica até então ausente em sua simbologia: a *transitividade*. Se sua paradoxal existência incorpora, na natureza mesma, a contradição de suas leis, essa confusão da *mathesis* é capaz de contaminar toda ordem à sua volta. O perigo fundamental do monstro entre os séculos XVI e XVIII reside nessa possibilidade do contágio do erro. O exemplo do monstro de Ravenna, cidade no norte da Itália, é particularmente esclarecedor sob esse aspecto. Em março de 1512, Luca Landucci, cidadão florentino, relata em seu diário:

> Ouviu-se falar que um monstro nasceu em Ravenna, cujo desenho nos foi enviado: tinha um chifre em sua cabeça, reto como uma espada, e ao invés de braços, tinha duas asas como um morcego e, à altura de seu peito, tinha, de um lado, um *fio* [marca em forma de *Y*], de outro, uma cruz, e abaixo, na cintura, duas serpentes, e era hermafrodita, e no joelho direito tinha um olho, e seu pé esquerdo era como o de uma águia. (citado em Daston e Park, 1998, p. 177)

das catedrais, das pinturas bestiais nas margens dos livros, nos interstícios entre imagens de santos (cf. Gil, 2006, p. 58).

5 É assim que a matriz de inteligibilidade dos fenômenos monstruosos do Novo Mundo apaga, muitas vezes, a fronteira entre o místico e o novo regime de observação das ciências naturais, alquimia e astrologia, sobretudo. Ainda no século XVI, por exemplo, o frei capuchinho Cláudio d'Abbeville, explica a riqueza de seres fantásticos nas terras do Maranhão em função das posições astrológicas: graças à influência do zodíaco, que naquele ponto "têm muito maior influência do que sobre outros de que se acham notavelmente afastados" (citado em D'Escragnolle-Taunay, 1998, p. 88).

6 Sobre as narrativas de viagens durante os descobrimentos e explorações dos séculos XVI e XVII, cf. Del Priori (2000) e Magasich-Airola e Beer (2000).

A mera descrição do monstro já bastaria para despertar o temor de seu ouvinte ou leitor. Mas aqui Landucci articula justamente a aberração com a ameaça de destruição da ordem que ele impunha ao seu entorno simplesmente porque a encarnava em si mesmo. Com isso, conta-nos Landucci, o monstro foi, no fundo, o grande responsável pela queda da cidade diante das tropas francesas e espanholas, apenas dezoito dias após seu nascimento. E completa: "É como se alguma desgraça sempre caísse sobre a cidade onde tais coisas nascem" (*idem*).

É em função dessa propriedade da transitividade que se deixa explicar o poder da imaginação na produção de monstros até o final do século XVIII. Um médico da Academia Real da Prússia, em 1756, relata que uma cadela, que fora perseguida por um galo durante seus passeios, ainda enquanto estava grávida, acabou por dar à luz um filhote cuja cabeça deformada lembrava a de um galo-da-índia (Canguilhem, 1993, p. 225). Um século antes, já Malebranche alertava para esse perigo em potencial em nossa própria espécie: seu exemplo é o de uma mulher que, testemunhando a execução de um criminoso, impressionada pela força da imagem, traz ao mundo uma criança louca e com o corpo deformado – quebrado exatamente nos mesmos lugares em que o criminoso tinha seus membros rompidos (Malebranche, 1991, p. 205). O interessante aqui é que a transitividade tenha permitido a Malebranche explicar a monstruosidade no interior mesmo da ordem. O modo como o monstro é produzido atesta, assim, "os elos invisíveis através dos quais o autor da natureza une todas as suas obras" (*ibidem*, p. 201).[7] Se Deus não deve corrigir as leis do mundo "mesmo que elas, às vezes, produzam alguns monstros" (citado em Alquié, 1974, p. 280), é porque elas garantem que a monstruosidade possa ser mantida, ao mesmo tempo, distante e iluminada, e que ela possa ser rastreada a qualquer momento na longa cadeia da *mathesis*.

É justamente esse modelo clássico do Monstro que encontramos ainda, de passagem, em um dos textos de Kant de seu período pré-crítico, seus "Träume eines Geisterseher, erläutert durch Träume der Metaphysik", de 1766. O livro, evidentemente, tem suas peculiaridades, especialmente porque trata de analisar e criticar as visões místicas relatadas pelo teólogo e cientista natural

7 Outros exemplos dados por Malebranche repetem essa ideia: o das mulheres que têm filhos com marcas no rosto porque se defrontam com pessoas com essa característica (Malebranche, 1991, p. 206) e o curioso caso da mulher que, de tanto olhar para um quadro de São Pio durante a festa de sua canonização, acabou por parir uma criança que "parecia perfeitamente a representação desse santo", "tendo o rosto de um velho [...], seus braços estando cruzados sobre o peito, os olhos virados para o céu, quase não tinha testa. Ele tinha uma espécie de mitra invertida sobre seus ombros com muitas marcas redondas em volta, no lugar onde as mitras são cobertas de jóias" (*Ibidem*, p. 207).

Emanuel Swedenborg e as doutrinas que elas veiculariam. Assim, um leitor acostumado à aspereza estilística de textos como o da primeira "Crítica", talvez estranhe o modo como uma rara ironia e um certo diletantismo retórico se conjugam em uma escrita povoada de imagens, e que, portanto, se apresenta, como o título apenas permite adivinhar, sob o registro da *visualidade*. Esse registro é extremamente significativo e como que duplica, em um nível mais fundamental, a abordagem de Kant acerca do Monstro. Na segunda parte do livro, após condenar as elucubrações místicas de Swedenborg – que, por um motivo desconhecido, é denominado *Schwendenberg* –, Kant o repreende, também, por guardar em seu gabinete de curiosidades naturais não apenas espécimes de animais com "forma natural [*natürlicher Form*]", mas "abortos [*Missgeburten*]", fetos deformados. Isso porque, retomando a prudência exigida por Malebranche, ele teme que uma mulher grávida possa, diante do monstro, sofrer uma profunda "impressão [*Eindruck*]" (Ak II, p. 366).[8] Esse breve alerta não é, no entanto, gratuito, embora seja um pouco deslocado. A desordem e a desarmonia do monstro podem ser lidas aqui como duplos daquelas apresentadas pelo própria imaginação do místico. Em um trecho acentuadamente irônico – Kant identifica Swedenborg como seu "herói" –, o "maravilhoso acordo [*wundersame Übereinkunft*] com as mais refinadas especulações que a razão pode produzir" promove no visionário um "jogo da imaginação" que é responsável pela produção de imagens que cruzam os limites entre o natural e o sobrenatural – por exemplo, quando ele enxerga a figura da Sagrada Família nos veios de um pedaço de mármore (Ak II, pp. 359-360). Nesse sentido, o "jogo da imaginação" se opõe ao "jogo da natureza", mas apenas na medida em que compartilha com ele a mesma desordem, a mesma desarmonia, o mesmo enigma do erro que cabe à razão decifrar. Entre o Místico e o Monstro o que Kant ainda enxerga é o grande embaralhamento da ordem da natureza que havia emergido no espaço clássico.

Isso se confirma em outros textos do período. A oposição cartesiana[9] entre a iluminação do intelecto e as trevas da confusão ainda está em jogo, por exemplo, em uma das primeiras obras de Kant, sua "Allgemeine Naturgeschichte und

8 Kant, no entanto, não divide com Malebranche a opinião de que as impressões visuais são capazes de produzir no cérebro afecções de tal ordem que resultariam em um alteração física *formalmente* análoga a elas. Em uma nota do texto sobre Swedenborg, ele se limita a defender uma teoria dos signos [*Zeichen*] em que estes seriam capazes de promover nos nervos uma "agitação [*Reizung*]" cujo movimento seria semelhante ao das sensações (Ak II, p. 326).

9 Cf. o final da "Primeira meditação", quando todo o exercício da dúvida, ainda desabrigado da prova da existência de Deus, reserva consigo a ameaça da submersão definitiva na escuridão, e os pensamentos trabalhados até esse ponto, talvez, "no lugar de me trazerem algum dia ou alguma luz no conhecimento da verdade, não fossem suficientes para esclarecer todas as trevas das dificuldades que acabaram de ser suscitadas" (Descartes, 1996, p. 18). Igualmente em Malebranche, somente uma luminosidade tenaz

Theorie des Himmels", de 1755. Estrategicamente, seu prefácio se justifica contra a falta hipotética de, ao longo do livro, ter submetido toda criação de Deus aos poderes estritos da racionalidade humana, ao analisar o firmamento como matéria científica sob princípios da mecânica newtoniana. Ora, o que esse exercício promove é, antes, o contrário: ao reconhecermos o "edifício do mundo [*Weltbau*] com toda ordem e beleza" (Ak I, p. 222), somos levados a considerar, ao mesmo tempo, a necessária existência de seu criador, que, emergindo ao final do procedimento, se revela como sua condição.[10] A essa luminosidade plena de Deus Kant vai opor justamente as trevas do monstro: este, o *Ungeheuer* escondido atrás das nuvens do erro, que permitem uma visibilidade muito limitada, se afasta na medida em que a Luz da presença divina espalha e desfaz toda nebulosidade (Ak I, pp. 221-222). A polarização entre Deus-Luz e Monstro-Trevas é garantida aqui pelo espaço esquadrinhável da Ordem do mundo, de modo que, uma vez atingindo o solo firme da Razão, o outro extremo se anuncia como a ilusão – perigosa, é verdade – de uma visibilidade confusa.

O signo do monstruoso em Kant, nesse período, assinala, assim, duas coisas.

Em primeiro lugar, ele *apresenta* a desordem e a desarmonia, permitindo esclarecê-las ou, simplesmente, destituí-las de sentido. O grotesco e o gótico são, por exemplo, classificados como monstruosos [*ungeheure*] no texto de "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1764) justamente pelo hibridismo desmesurado, pela assimetria de suas formas. E sua emergência histórica marca, fundamentalmente, uma degeneração antropológica, onde o "gosto perverso [*verkehrten Geschmack*]" se impõe pela ignorância de uma determinada sociedade (Ak II, p. 255). Signo diretamente negativo, portanto. Mas, em segundo lugar, o Monstro é capaz de ativar na Razão, como seu oposto, o poder de sua luminosidade mais abrangente. É assim que ele se revela em "Die einzig möglich Beweisung zu einer Demonstration des Daseins Gottes", de 1763: mais uma vez contrapondo "ordem e harmonia" às "monstruosas variedades [*ungeheuer Mannigfaltigen*]" das formas no espaço, Kant sublinha o poder de subjugar – o verbo utilizado é *herrschen* – o caos e a desarmonia (Ak II, p. 93). A força da dominação se extrai, desse

é capaz de corrigir o caminho daqueles que, como crianças, "andam nas trevas sem guia e sem chama" (Malebranche, 1991, p. 721).

10 Um argumento semelhante foi explorado, muito depois, na defesa do teísmo moral de "Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" (1793).

modo, do desafio ao mesmo tempo teórico e moral lançado pelo Monstro.[11] Signo, portanto, indiretamente positivo.

Essa dupla semiologia se altera profundamente a partir de 1781. A ampla revisão do estatuto da racionalidade, de seus poderes e limites, no deslocamento para a abordagem transcendental, levou Kant a circunscrever mais restritivamente aquilo "que se pode saber". Do interior dessa nova topografia da Razão, o Monstro se retira. Mas o apagamento de sua figura no horizonte da filosofia crítica parece lhe reservar um lugar um tanto mais ameaçador: ele passa a habitar um *fora* que não conseguimos enxergar, talvez porque mantenhamos com ele uma relação mais fundamental.

2

Uma economia mais complexa da luminosidade parece se impor no período da "Crítica". Descartes e Malebranche ainda haviam insistido nos clarões da racionalidade como dado constitutivo da ordem do mundo, de modo que o olhar do indivíduo apenas precisava vir se alojar em um caminho iluminado no qual ele não era senão um de seus elementos. A luz que ilumina o *cogito* cartesiano vem de cima, e não de dentro – ela só se interioriza como um efeito de *reflexão*. A afirmação de Malebranche "o homem não é uma luz para si mesmo" (citado em Moriarty, 2003, p. 224) reforça essa ideia, com a qual o *grand siècle* convivia sem grandes problemas. Nesse cenário, o perigo do Monstro se resolve ao conduzirmos seu contorno confuso a esse eterno sol do meio-dia da razão divina.

Foi a "Óptica" de Newton que reconfigurou, em 1704, o espaço entre a luz e os corpos. Simplificando brutalmente, ela sugeria, ainda que não de modo cientificamente demonstrável,[12] um modelo de inteligibilidade da luz em que os corpos não apenas sofriam sua ação, passivamente, mas no qual a luz mesma teria natureza corpuscular. Essa mudança paradigmática acompanha – não em Newton, mas nos que se apropriaram de suas ideias de modo mais geral no século que lhe seguiu – uma mudança no *ethos* da revelação, que adquire uma bilateralidade antes impossível. Entre corpos e luz, portanto, todo um novo léxico da *atividade* se instaura, o olho se torna o novo cenário das forças da ação mútua, da impressão e da propagação.[13] É significativo que esse conjunto

11 Tommaso Tuppini assinalou recentemente a importância da ideia de *dominação* nessa passagem de Kant (cf. Tuppini, 2012, p. 156).

12 Sobre o caráter hipotético da tese corpuscular em Newton, cf. Shapiro, 2002, pp. 227-255.

13 Cf. a *Questão 5* do livro III da "Óptica": "Não agem corpos e luz mutuamente um sobre o outro, ou seja, os corpos sobre a luz, emitindo-a, refletindo-a, refratando-a e infletindo-a, e a luz sobre os corpos,

de interações tenha de se revelar agora *através do tempo*: "os movimentos excitados no fundo dos olhos pelos raios de luz são de natureza duradoura" (Newton, 1718, pp. 136-137, *Questões 15* e *16* do livro III), ao contrário do que pressupunha Descartes, ao defender incisivamente que a luz se transmitia de modo instantâneo. A verticalidade da iluminação em Descartes ainda é análoga ao momento unívoco em que o *cogito* se esclarece, quase como contraponto do lento apagamento da *dúvida*. Em Newton, como em Kant, ao contrário, o Esclarecimento é um processo lento (ou ao menos mais lento do que Descartes admitiria), onde a visualidade resulta de tensionamentos, tanto em seu sentido físico quanto em seu sentido político.[14] Não é preciso insistir longamente no quanto essa ideia se apresentou como o próprio programa ético-político do Esclarecimento. Ainda que dentro de limites que Kant havia ponderado em seu ensaio de 1784 sobre a *Aufklärung* – e que haviam se estreitado no reinado de Frederico Guilherme II, como relata "Die Streit der Fakultäten", quatorze anos depois – o poder da Razão já não se satisfaz em buscar a luz, mas tem de reconhecê-la como *fonte* de luminosidade, ainda que esse seja um processo demorado e atravessado de interrupções.

De fato, não há uma teoria da luz sistematicamente conceitualizada em Kant. Nos lugares em que ele discute Euler, Newton ou Herschel a esse respeito, como no curso de "Geografia Física" ou na "Opus Postumum", isso é feito quase como que de passagem.[15] Esses indícios, no entanto, nos permitem reconstruir um itinerário geral na física de Kant. Ela é marcada, sobretudo, pelas teses de Leonard Euler (1707-1783), físico que defendia uma teoria ondulatória e não corpuscular da luz.[16] A adesão ao sistema de Euler, no entanto, não parece ter sido homogênea – ao contrário do que propõe, por exemplo, Eric Adickes (Adickes, 1925, p. 86). Se, na dissertação sobre o fogo que Kant havia apresentado à Universidade de Königsberg em 1755 para obter o título de *Privatdozent*, as hipóteses de Euler "convergem sumamente com as leis da natureza [*naturae legibus maxime congruam*]" (Ak I, p. 378),

aquecendo-os e colocando suas partes em um movimento vibratório em que consiste o calor?" (Newton, 1718, p. 133).

14 O que manifesta um significado frequentemente ignorado na afirmação kantiana de 1784, segundo a qual sua época não era *esclarecida*, mas de *esclarecimento*. Sophie Grapotte analisou mais detidamente o problema da propagação da luz e dos conflitos que lhe são inerentes no nível natural e cultural (cf. Grapotte, 2009, pp. 45-53). Sobre a instantaneidade da transmissão da luz em Descartes, cf. Sabra, 1981, p. 46 e ss.

15 Sigo, nesse ponto, as análises de Mai Lequan (2009, pp. 27-35).

16 Sobre a importância de Euler para Kant, cf. Förster (2000, pp. 45-47); Lequan (2009, pp. 33-34); Adickes (1925, p. 86).

sua retomada na "Opus postumum" é mais comedida.[17] O que Kant defende nos últimos anos de vida é uma revisão newtoniana de Euler, de modo que "o brilho dos metais e das asas [dos insetos] não é mais um simples reflexo luminoso, mas consiste em corpúsculos emanando do próprio corpo" (Lequan, 2009, p. 34). É importante notar esse desenvolvimento porque, paralelamente a ele, podemos observar um deslocamento no uso do termo *Ungeheuer*. O que reúne as duas transformações é um movimento mais geral que as subsume: a passagem de um modelo físico ocupado com os efeitos externos da ordem (reflexão passiva) para outro, que passa a abordar a projeção da ordem desde o interior (emanação ativa).[18]

Nesse segundo modelo, o Monstro é algo um pouco mais perigoso que uma aberração de formas confusas. É nesse sentido que o uso desse substantivo e dos adjetivos que são derivados dele, desde a década de 1780, já não exprimem mais a não conformidade com uma ordem estabelecida qualquer, mas com o próprio fundamento da ação moral. Uma das primeiras ocorrências nesse sentido parece ter sido apresentada por Kant em suas "Vorlesungen über die philosophische Religionslehre", ministradas, provavelmente, entre 1783 e 1786. Ali, aquele que se comporta sem se orientar segundo fins [*Zwecke*] é identificado como "um animal ou um monstro [*Thier, oder ein Ungeheuer*]" (Ak XXVIII, p. 1011). O que está em jogo nessa afirmação, portanto, não é a ausência de ordem – afinal, os animais e, talvez, por extensão, os monstros, não parecem prescindir dela – mas, antes, a ausência de *lei*. A segunda "Crítica" repetirá essa compreensão, acrescentando a ela sua consequência lógica: a monstruosidade, cega para os fins últimos da espécie humana – cega, assim, para o teísmo moral que Kant defende no livro – no momento mesmo em que é pressentida, anuncia uma contradição interna, já que ações sem fim estão fora do domínio transcendental da filosofia da natureza. Que o inapresentável se apresente – mesmo que não completamente, ou que sua *figuração* plena seja impossível – é justamente o que caracteriza o Monstro. Sua presença constitui uma rasura no quadro da Razão. O Monstro e o Místico voltam aqui a se encontrar, mas não mais graças à *deformidade* que lhes seria própria, como Kant ainda notava em 1766, mas à *informidade*, à ameaça, que ambos concretizam, de submergir o sujeito, "patologicamente", na "desrazão ou na loucura [*Unsinn oder Wahnsinn*]" (Ak V, pp. 120-121).

17 Como nota, aliás, Friedman (1992, p. 220, nota 9). O texto de 1755 conjugava a adesão a Euler a elogios ocasionais a Newton.

18 Essa diferença é assinalada por Jules Vuillemin (1987) em relação à mecânica na física kantiana: trata-se da mudança de um questionamento sobre o "efeito exterior" (p. 233) para aquele sobre a "aplicação do princípio [subjetivo]" (p. 331).

A ausência de fins apaga as fronteiras da monstruosidade e a torna irremediavelmente mais distante e mais próxima da Razão. Mais distante porque sua *zweckwidrigkeit* constitui o avesso mesmo do projeto crítico, a impossibilidade de organizar o mundo desde dentro. Mas, também, mais próxima porque uma das compreensões mais fundamentais desse projeto foi a de perceber o avesso da Razão como o lugar cujo limite ele tende a cruzar. Não é essa afinal a tentação da metafísica, cujos erros se manifestam não mais pela ignorância, mas pelos excessos do paralogismo? Essa fronteira, que separa e une ao mesmo tempo, é discutida de modo bastante significativo na terceira "Crítica", em sua relação com o sistema de fins pressuposto reflexivamente.[19] Ela surge justamente no momento em que se trata de distinguir o meramente inapreensível de uma ausência de leis que, ao contrário, permite seu ultrapassamento na direção de um sistema teleológico mais fundamental e mais amplo. Ou seja, da diferença entre o *monstruoso* e o *sublime*. Sabemos dos embaraços experimentados pelo entendimento e pela imaginação nesse último. Diante do que é "simplesmente grande [*schlechthin gross*]" (Ak V, p. 248, B 80), um conflito se estabelece:

> O sentimento do sublime é, portanto, um sentimento de desprazer [*Unlust*] a partir da inadequação da faculdade da imaginação, em relação à avaliação pela razão, na avaliação estética da grandeza, e, neste caso, ao mesmo tempo, um prazer despertado a partir da concordância, precisamente desse juízo da inadequação da máxima faculdade sensível, com idéias racionais, na medida em que o esforço em direção às mesmas é lei para nós. (Ak V, p. 257, B 97)

A *inadequação*, *Unangemessenheit*, da imaginação se corrige, assim, pela entrada em cena da faculdade da razão. É ela que, ainda que desabrigada da determinação da Ideia, intermediará um equilíbrio tenso com o entendimento e a imaginação, já derrotados pela informidade. Menos razoável que as outras duas faculdades, a razão identifica o *simplesmente grande*, o inapreensivelmente grande, com sua própria natureza ilimitada, apresentando, no inapresentável, sua "destinação", ou antes, a destinação do próprio homem (Ak V, p. 262, B 105). Ela opera, portanto, um salto do inabordável em direção à lei.

Algo totalmente diverso ocorre com o Monstruoso. Kant o define, muito brevemente, em primeiro lugar, por oposição ao sublime: "Monstruoso [*Ungeheuer*] é um objeto que, através de sua grandeza, aniquila [*vernichtet*] o

19 Não seria fora de propósito notar como Kant reformula o procedimento reflexivo, acrescentando ao termo *reflexão* uma dimensão metodológica subjetiva que os escritos pré-críticos não podiam elaborar, já que ainda tinham de tomá-lo de empréstimo da metafísica e da física clássicas, de Baumgarten e de Euler.

fim que constitui seu próprio conceito" (Ak V, p. 253, B 89). Além disso, logo em seguida, Kant o distingue do que chama de "colossal [*Kolossalisch*]", já que este tem uma forma "quase grande demais", ou "está na fronteira [*gränzt an*]" do "relativamente Monstruoso [*relativ Ungeheuer*]" (*idem*). As duas distinções articulam a mesma ideia: trata-se aqui de um *além*, de um lugar no ultrapassamento da fronteira que já não permite nenhuma acrobacia da razão em direção ao conforto de uma *adequação*. Sem a possibilidade de promover a *identificação*, o Monstro é oposto do espelho sublime. Há, é verdade, um momento monstruoso no sublime – mas não haveria ajuizamento do sublime se, de partida, a possibilidade de ultrapassá-lo já não estivesse garantida. É por isso que Kant insistirá nas condições de segurança para a experiência do sublime que devem estar presentes todo o tempo. Com isso, a sublimidade é uma espécie de simulacro da monstruosidade, mas nunca pode ser confundida com ela.[20] O espaço da racionalidade depende do reconhecimento desse limite.

3

Como eliminar o Monstro? A reflexão do período crítico de Kant insistiu em responder a essa pergunta sempre com o mesmo gesto, gradualmente mais enfático: silenciando-o, apagando-o, denunciando não apenas sua inconsistência, mas sua contradição interna. Em uma passagem inusitada de "Das Ende aller Dinge", de 1794, o *Ungeheuer* é identificado com "o sistema de Lao Kiun", e, por extensão, com toda a filosofia chinesa e o panteísmo espinosano (Ak VIII, pp. 335-336). Essa conjugação é ainda mais obscura porque poucos reconhecem Lao Kiun como Lao-Tsé, fundador do taoísmo. Para Kant, a imersão da consciência no nada e a "aniquilação da personalidade" que é sua consequência não podem senão resultar na autodissolução do sistema de leis, e, portanto, da própria existência do homem. O mais curioso desse trecho, no entanto, é o modo como tal autodestruição surge como uma tendência da própria razão, numa reelaboração do problema do paralogismo da primeira "Crítica". Essa tendência a "perambular um pouco no transcendente" é, aliás, um de seus "segredos [*Geheimnisse*]" (*idem*).

20 Jacob Rogozinski procurou demonstrar em que sentido poderíamos falar de continuidade entre o monstruoso e o sublime. Segundo ele, a passagem entre um e outro "não implica nenhuma ruptura, mas uma gradação" (Rogozinski, 2011, p. 164). Para isso, ele precisa que o Monstro não é *zweckwidrig*, e seu caráter é "completamente determinado pela sua relação com seu conceito e seu fim" (*idem*). Com isso, Rogozinski parece ignorar não somente a lógica da apreensibilidade em jogo na terceira "Crítica", mas uma passagem importante da "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" (Ak VII, p. 243), em que o *Ungeheuer* é oposto ao *Erhabene* justamente na medida em que é uma "magnitude monstrosa" e "contrária a fins [*zweckwidrig*]". Sobre esse ponto, cf. também Seyhan (1992, p. 34).

Compreende-se bem em que medida esse vazio secreto ameaça a *Aufklärung*. A figura monstruosa do Nada tende a se confundir com a do Tudo: eis o nexo de continuidade entre o taoísmo e o panteísmo. Politicamente, ela corresponde à emergência do Leviatã, uma "monarquia universal" que é um "monstro [*Ungeheuer*]" porque está condenada a se desfazer a si mesma (cf. Ak VI, p. 34). Já não se trata mais de transitividade aqui, como se o niilismo da monstruosidade se transmitisse ao mundo que o abriga. Mas, antes, do fundo de incompreensibilidade do mundo, que tem de ser silenciado em uma filosofia que acredita no projeto cosmopolita. Mais tarde, o Romantismo, com todo seu fascínio pelo ininteligível, dos contos de horror de Hoffman à ironia de Friedrich Schlegel, procurará dar voz ao Monstro. A Razão de Kant, no entanto, ainda se recolhe diante daquilo que Lacan, comparando a "Crítica da razão prática" com "A filosofia na alcova", de Sade, identificou como um "direito de gozo" (cf. Lacan, 1966, p. 769) muito próximo da morte; não apenas da morte física – que a segunda "Crítica" poderia bem suportar – mas uma dupla morte, a morte também moral (*ibidem*, p. 776). O Monstro kantiano é como o Monstro de Sade – sem carregar consigo qualquer signo visível de sua monstruosidade, ele ameaça mergulhar tudo na aniquilação. E a filosofia crítica é, no fundo, um instrumento para espantar o que Sade quer cultivar – o desejo do libertino Curval, que nos "120 journées de Sodome" treme de prazer ao anunciar: "Quantas vezes, meu Deus, não desejei que pudesse atacar o sol, privando o universo dele, ou em me servir dele para incendiar o mundo?" (Sade, 1975, p. 179).

Referências

ADICKES, E. "Kant als Naturforscher". Berlin: de Gruyter, 1925.
ALQUIÉ, F. "Le cartésianisme de Malebranche". Paris: Vrin, 1974.
CANGUILHEM, G. "La connaissance de la vie". Paris: Vrin, 1993.
COHEN, J. J. (ed.). "Monster Theory". Minneapolis; London: University of Menissota Press, 1996.
DASTON, L.; PARK, K. "Wonders and the Order of Nature, 1150-1750". New York: Zone Books, 1998.
DEL PRIORI, M. "Esquecidos por Deus – Monstros no mundo europeu e ibero-americano". São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
DERRIDA, J. "Séminaire – La bête et le souverain". Vol. 1. Paris: Galilée, 2008.
DESCARTES, R. "Méditations Métaphysiques". In: *Oeuvres*. T. IX. Paris: Vrin, 1996.
D'ESCRAGNOLLE-TAUNAY, A. "Monstros e monstrengos do Brasil". São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
FINDLEN, P. "Natural History". In: *The Cambridge History of Science*. Ed. K. Park, L. Daston, Vol. 3. New York: Cambridge University Press, 2006.

FÖRSTER, E. “Kant’s final synthesis: an essay on the *Opus postumum*”. Harvard: Harvard University Press, 2000.
FOUCAULT, M. “Les Anormaux”. Paris: Seuil/Gallimard, 1999.
_____. “Dits et écrits”. Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.
FRIEDMAN, M. “Kant and the exact sciences”. Harvard University Press, 1992.
GIL, J. “Monstros”. Lisboa: Relógio d’Água, 2006.
GRAPOTTE, S. “La diffusion des Lumières: un processus difficile et de longue haleine”. In: *Kant et les Lumières européenes*. Ed. L. Bianchi *et al.* Paris; Napoli: Vrin/ Liguori, 2009.
HEIDEGGER, M. “Holzwege”. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.
KANT, I. “Gesammelte Schriften”. 27 Bde. Berlin/Göttingen: Georg Reimer/de Gruyter, 1902-2009.
LACAN, J. “Écrits”. Paris: Seuil, 1966.
LEMOS, F. “Ressonâncias de um projeto filosófico: Foucault lê Kant”. *Filosofia Unisinos*, Nr. 12, Vol. 2, 2011.
LEQUAN, M. “Lumières et lumiére selon Kant”. In: *Kant et les Lumières européenes*. Ed. L. Bianchi *et al.* Paris; Napoli: Vrin/Liguori, 2009.
MAGASICH-AIROLA, J.; BEER, J.-M. “America Magica – quando a Europa da Renascença pensou estar conquistando o Paraíso”. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
MALEBRANCHE, N. “Recherche de la vérité”. Paris: Galerie de la Sorbonne, 1991.
MARTIN, E. “Histoire des monstres depuis l’Antiquité jusqu’à nos jours”. Paris: C. Reinwald, 1880.
MITTMAN, A. S. “Maps and Monsters in Medieval England”. New York; London: Routledge, 2006.
MORIARTY, M. “Early Modern French Thought”. Oxford: Oxford University Press, 2003.
NEWTON, I. “Opticks”. 2ª ed., t. II. London: Royal Society, 1718 (fac-símile disponível em <books.google.com>. Acessado em: 25 de outubro de 2012.
ROGOZINSKI, J. “The Sublime Monster”. In: *The Sublime and its Teleology.* Ed. D. Loose. Leiden: Brill, 2011.
ROMANO, R. “Moral e ciência – a monstruosidade no século XVIII”. São Paulo: Ed. Senac, 2003.
SABRA, A. I. “Theories of Light: From Descartes to Newton”. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
SADE, M. de. “Les 120 journées de Sodome”. Paris: Éditions 10/18, 1975.
SEYHAN, A. “Representation and its discontents”. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1992.
SHAPIRO, A. E. “Newton’s optics and atomism”. In: *The Cambridge Companion to Newton.* Ed. I. B. Cohen, G. Smith. Cambridge University Press, 2002.
SOUZA, G. S. “Tratado descritivo do Brasil em 1587”. São Paulo: Hedra, 2010.
TUPPINI, T. “Kant, Blow of Tears”. *Kant’s Philosophy of the Unconscious*. Ed. P. Giordanetti *et al.* Berlin: de Gruyter, 2012.

VAN DER LUGT, M. "The *Incubus* in Scholastic Debate". In: *Religion and Medicine in the Middle Ages*. Ed. P. Biller, J. Ziegler. New York: York Medieval Press, 2001.
VERNANT, J.-P. "La mort dans les yeux". In: *Oeuvres*. Vol. II. Paris: Seuil, 2007.
VUILLEMIN, J. "Physique et métaphysique kantienne". 2ème ed. Paris: PUF, 1987.
WOLFE, Ch. T. (ed.). "Monsters and Philosophy". London: College Publications, 2005.
ŽIŽEK, S. "The Monstrosity of Christ: paradox or dialetic?" Massachusetts: MIT Press, 2009.