

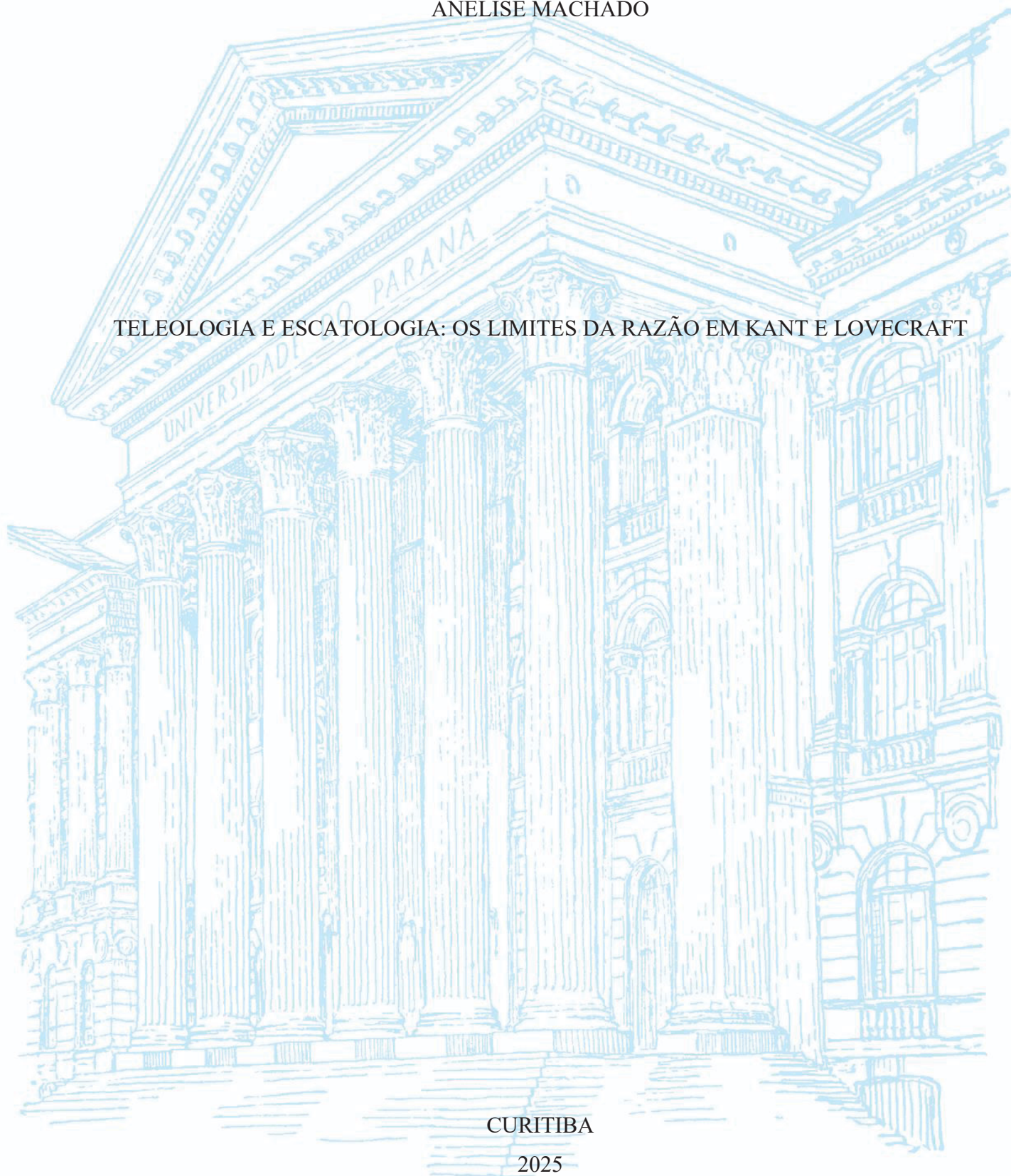
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ANELISE MACHADO

TELEOLOGIA E ESCATOLOGIA: OS LIMITES DA RAZÃO EM KANT E LOVECRAFT

CURITIBA

2025



ANELISE MACHADO

TELEOLOGIA E ESCATOLOGIA: OS LIMITES DA RAZÃO EM KANT E LOVECRAFT

Dissertação de mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, na Linha de História da Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim.

CURITIBA

2025

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

Machado, Anelise

Teleologia e escatologia: os limites da razão em Kant e Lovecraft. /
Anelise Machado. – Curitiba, 2025.

1 recurso on-line : PDF.

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

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Teleologia. 3. Escatologia.
4. Razão. I. Valentim, Marco Antonio, 1978-. II. Universidade Federal do
Paraná. Programa de Pós-Graduação do Mestrado em Filosofia.
III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



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

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **ANELISE MACHADO**, intitulada: **Teleologia e escatologia: os limites da razão em Kant e Lovecraft**, sob orientação do Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 07 de Março de 2025.

Assinatura Eletrônica

10/03/2025 13:08:36.0

MARCO ANTONIO VALENTIM

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

11/03/2025 11:51:02.0

WALTER ROMERO MENON JUNIOR

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

10/03/2025 14:59:09.0

MAURICIO CESAR MENON

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ)

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

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

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 427596

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://siga.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 427596



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

ATA Nº012.2025

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRA EM FILOSOFIA**

No dia sete de março de dois mil e vinte e cinco às 14:30 horas, na sala Ambiente remoto (Google Meet), Ambiente remoto (Google Meet), foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação da mestrand **ANELISE MACHADO**, intitulada: **Teleologia e escatologia: os limites da razão em Kant e Lovecraft**, sob orientação do Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: MARCO ANTONIO VALENTIM (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), WALTER ROMERO MENON JUNIOR (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), MAURICIO CESAR MENON (UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestra está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, MARCO ANTONIO VALENTIM, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: "A banca examinadora ressalta a alta qualidade da dissertação e recomenda a sua publicação sob a forma de artigos ou livro."

CURITIBA, 07 de Março de 2025.

Assinatura Eletrônica

10/03/2025 13:08:36.0

MARCO ANTONIO VALENTIM

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

11/03/2025 11:51:02.0

WALTER ROMERO MENON JUNIOR

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

10/03/2025 14:59:09.0

MAURICIO CESAR MENON

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ)

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

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 427596

**Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://siga.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>
e insira o código 427596**

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu principal interlocutor na vida, mas também nas artes, na filosofia e em tudo o que o pensamento pode “tocar”, Guilherme Roscia Costa. Agradeço o seu olhar generoso em relação a mim; por olhar para mim além do amontoado de obscuridades que pensei ser. Agradeço, por fim, por ter estimulado e tornado a conclusão desse ciclo possível, assim como estimulou e tem estimulado muitas outras conclusões necessárias em minha vida, mas trazendo consigo novos e agradáveis começos para ela.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Marco Antonio Valentim, pelo suporte ao longo dessa jornada e por todo o conhecimento adquirido a partir de suas preleções, desde o ano de 2013 quando, maravilhada com a insurgência das suas posições filosóficas, consegui ressignificar a filosofia para mim. Agradeço também por me ter feito olhar a minha ancestralidade por outra perspectiva.

Agradeço ainda ao meu colega de jornada e amigo de longa data, André Eleutério, por nunca deixar morrer a curiosidade pela filosofia e o encantamento pela literatura e pelas artes.

Por fim, agradeço à banca pela análise do meu trabalho e suas contribuições para o refinamento dessa pesquisa.

[...] humour is itself but a superficial view of that which is in truth both tragic and terrible – the contrast between human pretence and cosmic mechanical reality.
(LOVECRAFT, 2006, p.54)

RESUMO

Essa pesquisa tem por objetivo investigar os fins do gênero humano na filosofia de Kant a partir da noção de teleologia da natureza, tomando-a como sustentáculo para uma ideia escatológica para o gênero humano, e em como estas duas noções se ancoram em uma “ampliação” dos limites da razão permitida pela sua autorreflexão, atendendo às necessidades de sua natureza arquetônica, prevendo a conjugação de todos os campos do conhecimento em um todo sistematizado resultando, por fim, em uma concepção de excepcionalidade do humano, excepcionalidade esta propiciada por uma visão teleológica da natureza.

Como contraponto à obra kantiana, mas partindo desse mesmo princípio dos limites da razão, porém na sua violação, especificamente, traremos ao debate a obra ficcional-mitológica de H.P. Lovecraft que, por uma transgressão dos limites da razão – propomos – resulta no contrário do que previa a filosofia kantiana, isto é, a deposição do humano na hierarquia do cosmos, ou seja, em uma contrateleologia. A obra de Lovecraft poderia, assim, ilustrar o que se anuncia após a real transgressão dos limites da razão kantiana?

Palavras-chaves: Princípio teleológico; moralidade; teleologia; escatologia; limites da razão; limites do conhecimento; filosofia kantiana; filosofia lovecraftiana.

ABSTRACT

This research aims to investigate the ends of the human race, based on Kant's philosophy, attempting to investigate the notion of teleology of nature as backing for an eschatological idea for the human race, and how these two notions are anchored in an “expansion” of the limits of reason allowed by its self-reflection, meeting the needs of its architectural nature, providing for the combination of all fields of knowledge into a systematized whole resulting, finally, in a conception of human exceptionality, provided by a teleological vision of nature. As a counterpoint to the Kantian work, but starting from this same principle of the limits of reason, but in its violation, specifically, we will bring to the debate the fictional-mythological work of H.P. Lovecraft which, through a transgression of the limits of reason – we propose – results in the opposite of which predicted Kantian philosophy, that is, the deposition of the human in the hierarchy of the cosmos, that is, in a counter-teleology. Could Lovecraft's work, therefore, illustrate what is announced after the real transgression of the limits of the kantian reason?

Keywords: Teleological principle; morality; teleology; eschatology; limits of reason; limits of knowledge; Kant's philosophy; Lovecraft's philosophy.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Anth - *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*

EAD - *Das Ende aller Dinge*

IaG - *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*

KpV - *Kritik der praktischen Vernunft*

KrV - *Kritik der reinen Vernunft (zu zitieren nach Originalpaginierung)*

KU - *Kritik der Urteilskraft*

TG - *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1: BASES KANTIANAS.....	17
1.1. DA POSSIBILIDADE DE PENSAR A NATUREZA COMO UM SISTEMA DE FINS... 19	
1.2. DA POSSIBILIDADE DE PENSAR UMA IDEIA ESCATOLÓGICA EM UM SISTEMA DE FINS 28	
1.3. DA NOÇÃO DE LIMITE NA OBRA DE KANT E SUA RELAÇÃO COM O MONSTRUOSO	34
CAPÍTULO 2: A OBRA DE LOVECRAFT E A MONSTRUOSIDADE NO HORIZONTE DO LIMITE EM KANT	48
1.1. MITOLOGIA E COSMOS LOVECRAFTIANOS	50
1.2. KANT E LOVECRAFT – ENTRELAÇAMENTOS	55
CONCLUSÃO	67
APÊNDICE	71
REFERÊNCIAS	73
<i>Fontes primárias</i>	<i>73</i>
<i>Fontes secundárias.....</i>	<i>75</i>

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa, suscitada a partir da leitura do opúsculo de 1794 *Das Ende aller Dinge*¹ – empreendimento tardio de Kant dedicado a investigar a respeito dos fins do gênero humano –, em paralelo às leituras dos *Mythos* e dos ensaios filosóficos de H.P. Lovecraft, se dedicará a analisar e traçar um encadeamento entre a obra do filósofo, sobretudo no que tange à escatologia e seus entrelaçamentos com a noção de teleologia e de [transgressão dos] limites autoimpostos pela razão, com os ensejos filosóficos presentes na obra de Lovecraft que, de um ponto de vista kantiano, *poderiam* caracterizar-se como contrária a fins, dado que o literato, explicitamente, recusou uma teleologia – qualquer que seja – em seus ensaios filosóficos, recusa esta visivelmente presente em sua obra ficcional. Assim, se em Kant o conhecimento, dentro dos limites traçados pela razão e suas faculdades, visa engendrar a compreensão de um mundo que, posteriormente, se mostrará domínio extensível à prática da moralidade humana, reiterada pela compreensão teleológica da natureza na qual a centralidade do humano, nesse sistema de fins, tem de estar pelo menos garantida enquanto *possibilidade*, em Lovecraft a ciência, o conhecimento de modo geral, não propicia mais do que a lucidez da insignificância humana em um cosmos infinito, e a garantia do nosso inevitável desaparecimento no universo, evidenciando o horror e a monstruosidade de um cosmos inumano, dado que “o mundo lovecraftiano [...] não apenas resiste à racionalização, mas também demonstra a incapacidade do pensamento iluminista em controlá-lo” (MEIRELLES DA SILVA, 2017, p.51), pensamento iluminista este demasiado humano.

Assim, enquanto o projeto da filosofia crítica kantiano visava estabelecer os limites da atuação da razão tentando enredar a filosofia e, propriamente, a metafísica no “caminho seguro da ciência”, Lovecraft, por sua vez, fabula em suas obras sobre a possibilidade do conhecimento do cosmos, ainda que parco, justamente na transgressão desse limite e que está em consonância [a altura das] descobertas científicas da física moderna do século XX, as quais reiteram a ideia de um cosmos infinito e a existência humana como apenas “um ponto matemático”². Contudo, um ponto de encontro possível entre os autores ocorre a partir do que Kant chama de uma “*tendência natural*” da razão de se expandir e cruzar o limite autoimposto no ato de conhecer, pois embora a base do conhecimento mesmo esteja alicerçada em reconhecer esse limite, a razão sempre e repetidamente se aventura em “perambular no transcendente” – é esse esforço racional de evitar essa transgressão que edifica esse limite,

¹ Doravante utilizaremos a abreviação *EAD* para nos referirmos a esta obra.

² Cf. LOVECRAFT, 2006, p.31.

sendo esse esforço permanente para o sujeito do conhecimento. No entanto, embora se insinue, essa transgressão não parece ocorrer – segundo o que defende Kant – factualmente na filosofia kantiana.

Assim, o questionamento que somos impelidos a formular é: por que a razão continuamente tende a se expandir? O que encontraríamos após transgredido seus limites? Se é uma tendência da razão, interessante seria investigarmos o que há após o limite que, de forma breve, se insinua na *KU* e em algumas obras pré-críticas e tardias de Kant, como em *TG* e no próprio opúsculo *EAD*. Na obra lovecraftiana, por sua vez, os personagens centrais caracterizam-se como estudiosos, curiosos pelo conhecimento e que acabam por extrapolar esse limite – analogamente à transposição dos limites da razão que devem ser evitados na filosofia kantiana –, e se deparam com a verdade de um cosmos no qual o humano não possui nem lugar e nem destino, contrapondo, assim, uma suposta teleologia para o gênero humano.

[...] Lovecraft concebia um universo em infinitude absoluta. Neste sentido, talvez a filosofia devesse tomar a palavra no debate sobre a existência de um universo infinito absoluto ou se, pelo contrário, este se encontra reduzido à escala do universo observável. Lovecraft, através do Mito, recorda que pensar o universo e sua constituição ainda pode ser tarefa da filosofia. A cosmologia, neste sentido, não tem por que ser um patrimônio exclusivo da ciência física. A filosofia pode e deve pensar se o espaço se reduz ao esquema que a física apresenta sobre este ou se outras possibilidades são concebíveis a partir e para além dos dados até agora disponíveis. Em outras épocas [...] a filosofia podia medir-se com a física e a matemática em termos de igualdade. Não é casual que Kant tenha desafiado Newton e Bergson desafiado Einstein. Para além de como terminaram tais disputas, o importante reside, para nós, em resgatar – e Lovecraft constitui um exemplo neste sentido – a possibilidade de uma filosofia cosmológica ou, dito de outro modo, a *necessidade* de que a metafísica volte a retomar os problemas centrais de sua história, da substância ao sujeito, do universo às paixões, superando as aporias do historicismo e passando pela prova a que foi submetida pela etapa desconstrutiva do século XX. **A Destruição da metafísica apenas tornou possível aguçar a lucidez sobre o quanto podiam ter se estreitado os olhares desta, mas, de modo algum, significou sua superação ou abolição. Uma metafísica pós-historicista e capaz de atravessar as barreiras do significante ainda aguardam sua hora.** (LUDUEÑA ROMANDINI, 2013, p.40-41, grifo nosso).

A intenção desta pesquisa é, portanto, aproximar as obras de Kant e Lovecraft – mesmo que pelas suas oposições teóricas – a partir do que possuem em comum: a investigação do conhecimento do mundo e suas possibilidades, pois a definição do conceito de limite da razão no ato do conhecimento presente em Kant, e que parece ser também a pedra angular na obra Lovecraft – enquanto violação desse limite –, é que torna possível “representar o irrepresentável”³, reconhecendo, de saída, as possíveis dificuldades presentes nesse projeto, dado que a obra de Lovecraft não possui uma consistência, mesmo em seus ensaios, requirida

³ Cf. KNEALE, 2006, p.106.

para um sistema filosófico, além da visível diferença de estilo e estrutura entre as obras desses autores. Contudo, propondo que o discurso filosófico clássico – aqui especificamente kantiano – não viabiliza o processo de transgressão desse limite, proporemos que a obra do literato se enquadra no que Danowski e Viveiros de Castro chamaram de *mitofísica*⁴, lançando mão, também, de outras apropriações do autor pela filosofia, como as pesquisas de Ludueña Romandini, Walter Menon e James Kneale.

Assim, seria possível que a obra de Lovecraft pudesse ilustrar o que a razão kantiana repetidamente afasta ao não cruzar seus limites, mesmo sendo sua “tendência natural”? Tendo em vista que as narrativas de Lovecraft depõem o humano do centro do cosmos e revela a mecanicidade e onipotência do universo perante o homem, poderíamos interpretar, a partir da noção dos limites da razão – mais precisamente da sua transgressão – a obra do literato como uma contrateleologia? De modo modesto, embrionário e puramente especulativo, tentaremos engendrar essa correlação entre os autores e, com isso, contribuir para as várias atualizações e reinterpretções da obra de Kant, densamente estudado ainda nos dias de hoje e, ao mesmo tempo, dar continuidade à absorção da obra lovecraftiana pela filosofia⁵, visando acompanhar as inúmeras pesquisas acerca da obra do literato, reiterando a sua potencialidade em dialogar com problemas filosóficos clássicos.

Portanto, se é verdade que a ideia de uma escatologia é inescapável à razão humana, como indicado pelo próprio Kant em *EAD*, a mitologia lovecraftiana lança um grande desafio ao pensamento filosófico, pois se a razão é orientada segundos fins e uma investigação filosófica acerca de uma escatologia resulta como outra via de acesso à teleologia, como veremos em Kant, a literatura de Lovecraft dá “[...]a mais alta expressão ao universo no qual toda aspiração filosófica deve se situar e cuja hostil presença desafia qualquer escola filosófica que possa chegar, algum dia, a se constituir” (LUDUEÑA ROMANDINI, 2013, p.8), justamente porque sua mitologia radicaliza, subverte totalmente, na guisa da ciência, a noção de uma excepcionalidade humana, possibilitando que a filosofia contemporânea pense “o inumano, o pós-humano, a dissolução do sujeito e do objeto, mas também repensar o lugar do transe, do sonho, da alucinação, do ritual e da invenção artística na filosofia” (MENON, 2023, p.285).

⁴ “A conhecida tirada de Borges, que classificava a metafísica como um ramo da literatura fantástica, não só exigiria sua recíproca – a literatura fantástica e a ficção científica são as metafísicas pop, as “mitofísicas” de nossa época –, como antecipava a interdigitação que se vai testemunhando entre certos experimentos da vertente mais criativa da filosofia contemporânea e autores como H.P. Lovecraft, Philip K. Dick, Ursula Le Guin, William Gibson, David Brin ou China Miéville.” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.18).

⁵ Existe uma forma de fazer filosofia que poderia ser chamada de lovecraftiana, ou seja, uma verdadeira filiação filosófica em relação à obra de Lovecraft, que (MENON, 2023, p.282.)

[...] a literatura de Lovecraft descreve, traça um **horizonte** com o qual todo filosofar atual deve se medir para aspirar a **permanecer na existência do pensar** [...] qualquer tipo de tentativa de teoria, não só uma em particular, H.P. é simplesmente quem descreveu e analisou o mundo que toda teoria deve confrontar. Portanto, não é possível continuar a indagação teórica (qualquer que seja) sem levar em consideração alguns pontos do desafio lançado por Lovecraft ao pensamento contemporâneo. (LUDUEÑA ROMANDINI, 2013, p.08, grifo nosso).

Assim, para tal empreendimento, tendo em vista a vasta obra tanto de Kant, quanto a de Lovecraft, selecionamos algumas fontes primárias e autores complementares intentando operar recortes. Na obra de Kant, nos pautamos para a construção desse texto, sobretudo – mas não limitada a – em sua terceira Crítica⁶ (*KU*), em seu opúsculo de 94 anteriormente mencionado (*EAD*), resgatando também argumentações das primeira (*KrV*) e segunda (*KpV*) críticas; e, ainda, traremos para o debate sua obra pré-crítica *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik* (*TG*) e sua obra pós-crítica *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (*Anth*). Em Lovecraft, nos pautamos em seus ensaios literários e filosóficos como *The Shadow Out of Time*, *Dagon*, *The Call of Cthulhu*, *In Defense of Dagon*, *Idealism and Materialism – A Reflection* e em teóricos complementares, sobretudo Ludueña Romandini, Michel Houellebecq, James Kneale entre outras.

Para tanto, visando introduzir as bases para nossa investigação, no capítulo 1 trabalharemos com a filosofia kantiana e, especificamente em 1.1., nos dedicaremos a reconstruir a argumentação kantiana a respeito de uma teleologia da natureza ligando-a, posteriormente, no subcapítulo 1.2., ao tema da escatologia abordado no opúsculo de 94 sugerindo, com indicativos do próprio Kant, que o modo como uma suposta ideia de um “fim de todas as coisas com pavor”, que se apresentaria em um primeiro momento como contrária a fins, é adequada à esfera prático-moral da razão de modo análogo à experiência do sublime.

Após, no subcapítulo 1.3., argumentaremos que o ensejo da violação desses limites da razão em Kant, como verificado em algumas de suas obras, anuncia o contato com a infirmitade, com o juízo enganoso, com o incognoscível e o monstruoso, embora seja uma tendência da razão sentir-se atraída a violar seus limites.

No capítulo 2, apresentaremos a obra de Lovecraft de forma geral e, em 2.1. nos debruçaremos sobre sua mitologia e cosmologia para, após, em 2.2., à luz de Kant, fazermos o exercício de entrelaçar as obras de Kant e Lovecraft, entendendo-as como opostas, porém, originárias do mesmo princípio: um conhecimento do mundo, por meio dos limites da razão – ou da transgressão deste, no caso de Lovecraft – como a possibilidade de vislumbrar, no limite, uma teleologia e uma escatologia para o gênero humano.

⁶ *Kritik der Urteilskraft*. Dorante, utilizaremos a abreviação *KU*.

CAPÍTULO 1: BASES KANTIANAS

Para uma melhor compreensão da problemática aqui aventada é necessário, em um primeiro momento, delimitar as noções de fim na obra kantiana – teleológica e escatológica –, as quais nos propomos a investigar visto que estão relacionadas à ideia de limite. Esses fins se caracterizam como a noção de fim enquanto *propósito*, *objetivo* ou *finalidade*, noções amalgamadas sob o conceito de *teleologia* e que, na filosofia kantiana, pode ser interpretada como postulado para a razão humana e *ad eternum* em seu funcionamento, à luz de textos como *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); e, o fim enquanto *conclusão* ou *termo*, os quais sugerimos condensar sob o termo *escatologia* – não nos atendo às complexidades e divergências conceituais que os termos “fim do mundo”, “fim de todas as coisas” (alternados pelo próprio Kant no opúsculo de 94, *EAD*) e termos semelhantes poderiam suscitar, a escolha do termo escatologia poderia agrupar, sob seu conceito, todas essas expressões porque é, em suma, de um ponto de vista moral, reflexões acerca dos fins do gênero humano.

Assim, a noção de teleologia desenvolvida na *KU* pelo filósofo será novamente evocada em seu opúsculo *EAD* para embasar a reiteração (possibilidade) da realização dos fins da razão no mundo. A argumentação de Kant acerca da teleologia na *KU* se estruturou no plano *reflexivo* da faculdade de julgar, a partir do conceito de *conformidade a fins da natureza* [*Zweckmäßigkeit der Natur*], desvelando uma teleologia moral que, por meio de uma intuição que se inicia no ajuizamento de organismos vivos, os quais não podem ser suficientemente explicados pela causalidade mecânica da natureza, aparentam possuir uma relação de utilidade si, isto é, parece haver uma relação de utilidade entre os vários elementos constitutivos dessa mesma natureza e que, ao fim e ao cabo, ensejam beneficiar a existência dos homens no mundo – únicos seres vivos dotados de razão na Terra, segundo Kant. Lembremos: a faculdade do juízo ou é *determinante* e possui, nesse caso, somente a função de subsumir o objeto à síntese do entendimento produzindo um conhecimento; ou, é *reflexiva* e dá uma regra *somente a si mesma* (e não à natureza), podendo expandir assim o campo de atuação do conhecimento acerca do contingente da natureza que não se adequa ao filtro de ajuizamento determinante orientado pelo entendimento.

Mais do que resolver problemas de cunho sistemático, Kant trata a teleologia no contexto da natureza como um todo, incluso a existência dos seres humanos, intentando investigar a possibilidade de realização dos fins (morais) da razão neste mundo, pois, lembremos, a natureza é regida por leis causais; os homens, no entanto, possuem racionalidade

e, portanto, liberdade e que por meio desses atributos devem ter a *possibilidade* de modificar o seu ambiente, isto é, possuem atributos que possibilitam iniciar uma causalidade da natureza.

Em *EAD*, embora seja um texto consideravelmente curto, o seu tema é a escatologia, porém, resgata vários temas já densamente tratados em obras anteriores, como essa noção de teleologia já mencionada, a noção de sublime presente também na *KU*, o sumo bem alcançável por meio do refinamento moral da humanidade ao longo das gerações etc. Importante notar que o que está no cerne desse opúsculo é a seguinte problemática: se o sumo bem é realizável apenas dentro da natureza (neste mundo) do qual os homens fazem parte – visualização esta possibilitada pela noção teleológica da natureza – e o progresso da humanidade não é delimitável no tempo, ocorrendo pelo acúmulo do progresso ao longo das gerações, i.e, pressupõe uma imortalidade da espécie⁷, por que a ideia de um fim de todas as coisas não cessa de se apresentar à razão como *contrária a fins*, colocando em xeque a possibilidade de realização dos fins morais no mundo?

Uma vez que tal ideia carrega consigo o potencial de levar ao raciocínio de que a existência humana não possui um propósito, Kant empreenderá esforços para demonstrar a incongruência dessa ideia escatológica enquanto não alicerçada nos fins que a razão nos impõe e, ao que tudo indica, ele adequará essa ideia à razão aproximando-a da noção de sublime, justamente porque o sublime se caracteriza, inicialmente, como *contrária a fins*, mas que nos faz descobrir em nós uma faculdade suprassensível superior nos permitindo pensar o *ilimitado*, nos elevando acima de nossa natureza sensível – aqui, Kant argumentará em definitivo contra os fins da humanidade que não estejam em linha com os fins morais colocados pela razão, elencando as facetas consistentes e inconsistentes de tal ideia, evocando justamente os limites autoimpostos pela razão presente em obras anteriores.

Para resgatar a argumentação de Kant no opúsculo é necessário retornarmos ao tema da teleologia na obra kantiana, bem como a noção de sublime, densamente trabalhadas e expostas na *KU*. Ainda, se faz necessário resgatar, sobretudo, a noção de limite trabalhada em obras como *KrV* (1781) e *Träume eines Geisterseher, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), posto que esse autoexame da razão quanto aos seus limites de atuação, inclusive no plano reflexivo da faculdade de julgar, é o sustentáculo da teleologia e escatologia kantianas.

⁷ O termo utilizado em *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) é “*unsterblich*”. Kant não descarta um fim enquanto termo para o gênero humano, mas ele apenas se concretizaria com a realização moral plena dos homens na natureza, o que estava longe de acontecer, dada a natureza conflituosa dos homens.

1.1. DA POSSIBILIDADE DE PENSAR A NATUREZA COMO UM SISTEMA DE FINS

A filosofia kantiana nos fornece [pelo menos]⁸ três diferentes noções de natureza, quais sejam, a natureza do ponto de vista mecânico-causal no qual a razão opera em seu uso regulativo, sistematizando o conhecimento objetivo do mundo fenomênico. Logo após a natureza suprassensível, ou seja, enquanto campo da autonomia da razão prático-moral; e, em terceiro lugar, a natureza como totalidade orgânica. Finalmente, esta última concepção de natureza é exposta na *KU*, tendo por intuito “lançar uma ponte”, isto é, fornecer a possibilidade de transição [*Übergang*] entre os domínios heterogêneos teórico e prático que permaneciam circunscritos aos seus âmbitos particulares⁹ – da natureza e da liberdade – expostos na primeira e segunda críticas kantianas¹⁰.

A partir de uma perspectiva teleológica que intenta sanar não apenas problemas de cunho sistemáticos na obra kantiana¹¹, mas de validar a posição de centralidade do humano no mundo como possibilidade de ação dos sujeitos morais, a argumentação da *KU* a respeito do juízo de finalidade visa pensar não a possibilidade de realização de fins morais no mundo como móveis para as ações dos sujeitos morais – já que a razão é autônoma – mas sim examinar “[...] se o que é exigido pela teoria (moral) é realizável na prática (no "mundo real")”¹² (ALLISON, 2001. p. 205, tradução nossa). Assim, a despeito das modificações que o tema dos fins e, mais propriamente, da teleologia sofre¹³ ao longo da obra de Kant podemos ver a necessidade de conjugação da natureza regida por leis mecânicas com princípios teológicos desde *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755)¹⁴. Com efeito, no interior do empreendimento crítico, lendo retroativamente à luz do que Kant desenvolverá em *Kritik der Urteilskraft*, podemos ver o tema pincelado no “Apêndice à dialética transcendental” na primeira Crítica¹⁵, quando da necessidade de uma totalidade sistemática outorgada pela razão ao entendimento para uma maior extensão e unidade do conhecimento, bem como em um opúsculo de 1784 e muito anterior à *KU* como *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in*

⁸ Cf. TERRA, 2003, p.49.

⁹ Embora seus domínios sejam distintos, possuem em comum o campo da experiência possível e, se assim for, devem ser passíveis de serem conjugadas.

¹⁰ Crítica da Razão Pura (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781) e Crítica da Razão Prática (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788).

¹¹ A filosofia kantiana é orientada em busca de um conhecimento autêntico e este, segundo Kant, se pretende se apresentar como tal, não deve ser tal como um aglomerado, mas como um todo organizado, segundo princípios, i.é., organizado sistematicamente.

¹² “[...] the question is whether what is required by (moral) theory is achievable in practice (in the “real world”)”.

¹³ Cf. PEREZ, 2014, p.144-159.

¹⁴ Cf. VALENTIM, 2015, p.22.

¹⁵ *Kritik der reinen Vernunft* (1781).

weltbürgerlicher Absicht, o qual introduz alguns temas que serão tratados posteriormente, como uma ordenação da natureza comprometida em auxiliar a humanidade no alcance de um estado de coisas política e moralmente mais próximo da perfectibilidade moral na Terra evidenciando, novamente, que Kant não estava alheio ao problema da relação entre a dimensão prática humana e a investigação teórica da natureza muito antes de sua terceira Crítica.

[...] o ponto principal é a necessidade moral de pressupor a *possibilidade* de realizar ou, melhor, promover os fins (sejam eles quais forem) ditados pela lei moral. **Não é que o sucesso deva ser garantido, mas apenas que não seja impedido, pois não se pode agir racionalmente em busca de um fim, cuja promoção é considerada impossível.** Além disso, uma vez que o terreno em que esses fins devem ser realizados ou promovidos é o mundo sensível, segue-se que um agente moral deve pressupor uma certa receptividade da natureza e de sua ordem legal [legalidade] para nossos projetos morais. Além disso, uma vez que a arena na qual esses fins devem ser realizados ou promovidos é o mundo sensível, segue-se que um agente moral deve pressupor uma certa receptividade da natureza e sua ordem legal aos nossos projetos morais.¹⁶ (ALLISON, 2001, p. 203, grifo nosso, tradução nossa).

No entanto, é na *KU* que o tema da teleologia passa pelo crivo da razão em seu âmbito crítico, visando sanar a necessidade de conjugação destes dois domínios (leia-se mundos) aos quais o ser humano está submetido: a causalidade do mundo fenomênico pertinente à natureza (teórico) e a liberdade do mundo enquanto espaço de ações de sujeitos morais exclusivamente humano (prático). Para tal empreendimento, Kant apresenta então a faculdade do juízo teleológica presente na segunda tarefa¹⁷ pertinente à faculdade do juízo, com vistas ao pensamento finalístico¹⁸. Dessa forma, a faculdade do juízo teleológico abordada na terceira Crítica poderia¹⁹ fornecer, assim, enquanto *reflexiva*, a passagem entre esses domínios por meio do conceito de conformidade a fins da natureza [*Zweckmäßigkeit der Natur*] ao assumir o papel de faculdade mediadora entre a faculdade de conhecimento e da faculdade de apetição, operando a transição de um domínio a outro mediante o conceito de finalidade já que, ainda que o mundo regido por leis mecânicas (*nexus effectivus*) e o mundo regido segundo lei de causa final (*nexus finallis*) não possam ser *conceitualizados* sem contradição podem, no

¹⁶ “For present purposes, however, the main point is the moral necessity of presupposing the possibility of realizing or, better, promoting, the ends (whatever they may be) dictated by the moral law.¹⁶ It is not that success must be guaranteed, but merely that it not be precluded; for one cannot rationally act in pursuit of an end, the promotion of which is taken to be impossible. Moreover, since the arena in which these ends are to be realized or promoted is the sensible world, it follows that a moral agent must presuppose a certain amenability of nature and its lawful order to our moral projects”.

¹⁷ A *KU* kantiana é dividida em Crítica da Faculdade do Juízo Estético: conformidade a fins sem fim (formal), isto é, objetos de arte; e Crítica da Faculdade do Juízo Teleológico: organismos vivos, natureza orgânica.

¹⁸ A Crítica da Faculdade do Juízo não possui um domínio próprio, pois não é nem teórico, nem prático, mas possui a tarefa de intermediar a transição entre estes dois domínios.

¹⁹ *Pode* ou *deverá* fornecer a passagem de um domínio a outro. Kant escreve uma segunda introdução para a terceira Crítica porquanto necessita garantir o caráter crítico de seu empreendimento filosófico (Cf. PERIN, 2010, p.129-147).

entanto, coexistir (serem *pensados*) sem contradição, uma vez o ajuizamento conforme a fins opera no plano reflexivo da faculdade de julgar. Portanto, a faculdade do juízo abordada por Kant em sua terceira Crítica é a faculdade do juízo em sua especificidade reflexionante, ou seja, não constitui um conhecimento (caso em que seria determinante), uma vez que o entendimento não pode fornecer a regra²⁰ para objetos mediante causa final, possuindo assim o papel de princípio heurístico, auxiliando na investigação da natureza nos casos particulares que não podem ser subsumidos, isto é, não adequam-se, enquanto experiência sensível, às categorias²¹ do entendimento na síntese do fenômeno²².

Aqui é importante notar que é possibilitado um ultrapassamento dos limites da razão dado que, após o reconhecimento e definição dos limites do entendimento e seus princípios válidos, a razão pode “sem problemas, reclamar para si o direito [*“Befugnis”*] de “especular” – também sobre aquilo que, enquanto mera “coisa do pensamento”, tem seu lugar fora destes limites, ou seja, também sobre destinos e fins “ocultos” da natureza” (HAMM, 2013, p.161), em suma, uma *expansão* desses limites por meio de uma compreensão teleológica da natureza – podemos ver o tema da ampliação dos limites da razão, de forma embrionária, em uma passagem na *KrV*, obra muito anterior à *KU*, quando Kant visa refutar a prova de Mendelssohn sobre a permanência da alma:

No entanto, nem por isso se verifica a menor perda no que respeita à legitimidade e até mesmo à necessidade de admitir uma vida futura segundo princípios do uso prático da razão, unido ao seu uso especulativo [...] As provas, que são para uso do mundo, conservam aqui, pelo contrário, todo o seu valor, e ganham antes maior clareza e força natural de persuasão pelo abandono das pretensões dogmáticas, colocando a razão no seu domínio próprio, ou seja, *na ordem dos fins, que é, simultaneamente, uma ordem da natureza*. Mas, sendo assim, a razão, enquanto faculdade em si mesma prática, livre das peias das condições desta segunda ordem [da natureza], pode legitimamente alargar a primeira e, conjuntamente, a nossa própria existência para além dos limites da experiência e da vida. A julgar pela analogia com a natureza dos seres vivos neste mundo, para os quais a razão tem de admitir, necessariamente, como princípio, que não se encontra nenhum órgão, nenhuma faculdade, nenhum impulso, por conseguinte nada de inútil ou desproporcionado ao seu uso, e, portanto, nada desprovido de finalidade, mas que tudo, pelo contrário, se adapta, rigorosamente, ao seu destino na vida [...]. (KANT, 2001, A387-A388, grifo do autor).

²⁰ O princípio de finalidade é um princípio regulativo, i.é., é uma regra que a faculdade do juízo dá a si mesma (heautonomia), e não à natureza.

²¹ Conceitos a priori derivados das formas de silogismo: 1) de quantidade: unidade, pluralidade, totalidade; 2) de qualidade: realidade, negação, limitação; 3) de relação: substância e acidente, causa e efeito, reciprocidade; 4) de moralidade: possibilidade, existência, necessidade.

²² Na Crítica da Razão Pura kantiana – Crítica na qual a faculdade do juízo opera como determinante – a síntese do fenômeno, i.é, objeto indeterminado dos sentidos, que na síntese do entendimento passa a um maior grau de determinação, se dá mediante três instâncias: sensibilidade, imaginação e entendimento.

Vemos nessa passagem da *KrV*, pois, o que veremos posteriormente na parte dedicada à teleologia na *KU*, isto é, que na investigação da natureza somos impelidos a introduzir nela o princípio de finalidade (mesmo que isso signifique uma *ampliação* dos limites da razão), amparando-se em uma analogia com os seres organizados, isto é, organismos vivos. Essa brecha surge dada a necessidade de conjugação dos domínios teórico e prático a qual a *KU* se dedica investigar, pois a razão humana é “por natureza, arquitetônica, isto é, considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível, e, por conseguinte, só admite princípios que, pelo menos, não impeçam qualquer conhecimento dado de coexistir com outros num sistema” (KANT, 2001, B502). Assim, por essa própria natureza arquitetônica, a razão, em se tratando de um conhecimento bem articulado que pode ser utilizado com vista a uma teoria, se “obriga a prestar o devido tributo à investigação teórico-especulativa” (HAMM, 2013, p.162).

Contudo, haja embora essa brecha para a transgressão dos limites, ela é concedida apenas na medida em que a razão “está disposta a observar a máxima determinante do seu próprio procedimento metódico, a saber, a de se “servir [...] do princípio teleológico” somente “quando as fontes teóricas do conhecimento não são suficientes”, i.e., “assegurar”, por princípio, “o direito da primazia à investigação teórico-especulativa, a fim de pôr todo o seu poder à prova” (HAMM, 2013, p.161). Assim, uma vez assegurados os limites do entendimento no ato do conhecimento, a razão poderá, se amparada em uma teoria bem fundamentada, visando expandir o campo de atuação do conhecimento, teorizar (leia-se refletir) sobre os fundamentos ocultos da natureza.

[...] em toda investigação da natureza a razão primeiro clama por teoria e só mais tarde por determinação segundo fins [*“Zweckbestimmung”*], pois “a falta da primeira nunca pode ser compensada por uma teleologia ou por uma conformidade a fins prática”. A razão [...] “não tem qualquer autorização” para ultrapassar a linha divisória traçada por ela mesma, nem em uma, nem em outra direção – se ela a tivesse, “não teria qualquer dificuldade em explicar o que quisesse e como o quisesse”, **mas ela negaria ou invalidaria, neste caso, seja como “ratio ignava”, seja como “perversa ratio”, sua própria competência limitadora, quer dizer, invalidaria tudo o que a qualifica enquanto única instância legítima para a determinação dos seus próprios limites**, os limites entre conhecimento e pensamento, entre o empírico e o inteligível, verdade e ilusão, entre ser e dever-ser, privando-se assim da possibilidade de realizar sua tarefa intrínseca, i.e., de efetuar sua examinação (auto-)crítica, com o fim de resolver os seus próprios conflitos e de satisfazer suas próprias necessidades naturais. (HAMM, 2013, p.162, grifo nosso).

Assim, vemos que ainda que conceber um objeto como fim²³ não seja possível na instância do entendimento, isto é, no plano teórico, pois não é possível o conhecimento material

²³ Ou é finalidade interna (objetos como arte) ou externa (como utilidade).

das causas e efeitos últimos em um sistema de fins²⁴, é inevitável a todo ser dotado de razão que tenha de ajuizar coisas da natureza mediante finalidade, pois “a razão é assim a faculdade de atuar segundo fins (uma vontade).” (KANT, 2011) e, sendo assim, o sujeito é impelido enquanto ser racional a interpretar a natureza conforme a fins, a visualizar como as relações entre os agentes dessa mesma natureza parecem visar um fim em comum. Sobre esse ponto, vale ressaltar que embora estejamos no âmbito do juízo reflexivo, ao se deparar com seres organizados o sujeito depreende destes uma conformidade a fins *real*, isto quer dizer que a representação depende de um objeto – é factual²⁵. Dessa forma, ainda que não seja possível ter conhecimento empírico das causas que regem a organização de determinado objeto natural, é pela observação de sua constituição orgânica que o sujeito da experiência é impelido a considerá-lo mediante causa final, uma vez que esse tipo de causalidade [de finalidade] é uma necessidade da razão ao deparar-se com objetos que não podem ser suficientemente explicados através do simples mecanismo cego da natureza²⁶ – tais objetos são justamente os organismos vivos^{27 28}.

A partir disso é possível perceber, então, a natureza em analogia com a arte²⁹ e vislumbrar nela como que uma técnica. Ora, técnica pressupõe finalidade e finalidade pressupõe intenção, isto é, racionalidade. Portanto, dizer que um objeto natural possui uma analogia com a arte é dizer que a organização desse objeto é tal que impele o sujeito a vê-lo como sendo

²⁴ A filosofia kantiana é orientada em busca de um conhecimento autêntico e este, segundo Kant, se pretende se apresentar como tal, não deve ser tal como um aglomerado, mas como um todo organizado, segundo princípios, i.é., organizados sistematicamente.

²⁵ Conformidade a fins formal/”sem fim” (subjativa) ligada ao ajuizamento de objetos de arte, e a conformidade a fins real, que são objetos naturais (organismo, ecossistemas).

²⁶ Ajuizamos primeiramente organismos mecanicamente, porém, necessitamos de ajuizamento segundo causa final. Dessa forma, no plano do conceito não podem coexistir, mas podem ser pensados sem contradição, uma vez que o ajuizamento mediante causa final está no plano do juízo reflexivo, enquanto o segundo está sob o juízo do mero mecanicismo da natureza, no âmbito determinante.

²⁷ “A ligação causal, na medida em que ela é simplesmente pensada mediante o entendimento, é uma conexão que constitui uma série (de causas e efeitos) que vai sempre no sentido descendente; e as próprias coisas que, enquanto efeitos, pressupõem as outras como causas, não podem reciprocamente e ao mesmo tempo ser causa daquelas. A esta ligação causal chamamos a das causas eficientes (*nexus effectivus*). Porém também se pode, em sentido contrário, pensar uma ligação causal segundo um conceito da razão (de fins), ligação que, se a considerarmos como uma série, conteria tanto no sentido descendente [...]” (Kant, 2011).

²⁸ Segundo Kant, um produto da natureza é aquele em que “cada uma das partes, assim como só existe mediante as demais, também é pensada em função das outras e por amor do todo, isto é, como instrumento (órgão)” (KANT, 2011, B292, grifo do autor), i.é., diferentemente de uma mera máquina, estes organismos não possuem em si a mera força “motora”, mas sim “força formadora”, que se autorreproduz e se auto-organiza – tudo é fim e reciprocamente meio. Somos impelidos, portanto, a esse tipo de julgamento [de finalidade] uma vez que vislumbramos objetos da natureza considerados “causa e efeito de si”. Assim, a aplicação do juízo de finalidade ao funcionamento da natureza é suscitada [se inicia] por uma exigência teórica da razão ao deparar-se com esses produtos naturais, não podendo, dada essa configuração, serem suficientemente explicados pela mera causalidade mecânica; são ajuizados, nesse ínterim, não apenas como meros organismos, mas como *fins naturais*.

²⁹ Parece estratégico que a faculdade do juízo estético venha antes da faculdade de juízo teleológica, uma vez que prepara terreno para a conformidade a fins no ajuizamento dos produtos da natureza como arte (finalidade interna) e fim natural (finalidade externa).

produto de uma intencionalidade (ainda que não a do sujeito da experiência)³⁰ – esses objetos da natureza são, portanto, fins naturais, pois em sua posição na cadeia de fins ocupam lugar mais próximo ao fim último da natureza. Essa necessidade de fins naturais estarem direcionados a um fim em comum é o modo específico pelo qual o sistema de fins se encadeia, tendo em vista que o conceito de conformidade a fins da natureza configura-se como um conceito de utilidade, já que a relação de causa final nos mostra um para quê (*wozu*) tais objetos naturais deveriam existir no mundo (já que possuem essa aparente constituição como sendo produto de uma intencionalidade, devem possuir uma finalidade).

Importante notar que esses produtos naturais se configuram como fins apenas de forma *interna*³¹ e que, quando colocados em relação com outros produtos naturais desempenham um papel de utilidade não sendo, nesse sentido, fins categóricos³², mas *meio* e ao mesmo tempo *fim* no grande sistema de fins que se desvela a natureza. Assim, a conformidade a fins suscitada pelo ajuizamento destes produtos naturais estende-se à natureza em sua totalidade, evidenciando uma conformidade a fins *externa*³³, isto é, como uma coisa configura-se útil à outra no todo da natureza.

A aplicação do conceito de finalidade ao ajuizamento da natureza como um todo, portanto, permite a concepção da natureza como um sistema de causas finais (única forma pela qual a razão pode pensar a totalidade da natureza, incluindo a existência de seres humanos, justamente por sua natureza arquitetônica), organizada por uma intenção (qualquer) com vistas a beneficiar um último fim, mediante um todo sistemático. Qual seria esse último fim beneficiado por esse grande sistema de fins que é a natureza? Não outro que o homem³⁴. Ora,

³⁰ É necessário, portanto, postular Deus para compreender a natureza não meramente como um agregado de coisas, mas sim mediante uma organização conforme a fins. “Ora, este princípio não pode ser senão o seguinte: como as leis universais têm o seu fundamento no 3 nosso entendimento, que as prescreve à natureza (ainda que somente segundo o conceito universal dela como natureza), as leis empíricas particulares têm, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis, que ser consideradas segundo uma tal unidade, como se igualmente um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis particulares da natureza” (Kant, 2002).

³¹ É conformidade a fins interna. Mas apenas através da conformidade a fins externa poderíamos chegar à ideia de natureza como um sistema de fins e, portanto, ao fim terminal.

³² É conformidade a fins interna. Mas apenas através da conformidade a fins externa poderíamos chegar à ideia de natureza como um sistema de fins e, portanto, ao fim terminal. O juízo de finalidade é um juízo de utilidade, isto é, como uma coisa se configura como útil a outra numa cadeia de fins, porquanto nos faz compreender *para quê* essas coisas existem na natureza, diferentemente do mero juízo mecânico que só nos mostrava apenas *como* esses objetos são organizados.

³³ O juízo de finalidade é um juízo de utilidade, isto é, como uma coisa se configura como útil a outra numa cadeia de fins, porquanto nos faz ver o *para quê* essas coisas existem na natureza, diferentemente do mero juízo mecânico que só nos mostrava apenas *como* esses objetos são organizados.

³⁴ “Mas também uma coisa assim [fim terminal] não é fim natural, pois não deve ser considerada (ou toda a sua espécie) como produto da natureza” (KANT, 2012, B300).

o fim terminal ao qual a natureza está subordinada teleologicamente “não pode de modo nenhum ser procurado na natureza” (KANT, 2012, B388).

[...] cabe lembrar, primeiro, que refletir sobre a “natureza” da razão em Kant significa, principalmente, refletir sobre algo inteiramente “inatural”, ou seja, sobre algo que, em sentido estrito, não pertence àquilo que, para Kant, representa “a natureza”. Se partirmos da conhecida definição kantiana de “natureza”, segundo a qual esta “é a existência das coisas enquanto determinada por leis universais”, fica evidente que a razão – não obstante a possibilidade ou até a necessidade de ser considerada como fonte de tais leis universais – ela própria não pertence às “coisas” cuja “existência” pode ser determinada por elas. Se pertencesse a uma natureza assim entendida, ela necessariamente se tornaria objeto de um possível conhecimento empírico e precisaria, como tal, corresponder a algo no mundo fenomênico – o que ela evidentemente não faz. (HAMM, 2013, p. 154-155).

O ajuizamento segundo causas finais é referido necessariamente ao suprassensível – porque assim como não é possível *conhecer* uma causa primeira da natureza, também o fim da natureza tem de ser um ser que, na cadeia de fins, tenha por referência o âmbito suprassensível, isto é, que não esteja inteiramente submetido, condicionado à mera natureza mecânico-sensível – é necessário, portanto, que este fim da natureza possua uma dupla³⁵ natureza. Em suma: embora a razão dos sujeitos racionais seja a própria base para construir o limite autoimposto da sua atuação no conhecimento da natureza, a razão não é determinada por essa mesma natureza.

[...] se percorrermos a natureza completamente, não encontramos nela, enquanto natureza, nenhum ser que pudesse reivindicar o privilégio de ser fim terminal da criação; e pode-se até demonstrar *a priori* que aquilo que ainda de certo modo poderia ser para a natureza um último fim, com todas as determinações e qualidades imagináveis que se lhe pudesse propagandear, nunca seria, porém, enquanto coisa da natureza, um fim terminal. (KANT, 2012, p.301).

Dentre todos os seres da natureza o homem é o único capaz de ocupar a posição de fim terminal, haja vista ser o único ser sobre a Terra, pela sua racionalidade e liberdade, pela sua dupla natureza (como ser sensível e ser moral), ser capaz de autodeterminação, capaz de dar finalidade à sua própria existência, bem como submeter a natureza a um sistema de fins para o uso de sua razão e, desse ponto de vista, o único ser que não está restrito totalmente às determinações naturais, pois “a sua existência possui nele próprio o fim mais elevado, ao qual – tanto quanto lhe for possível – pode submeter toda a natureza” (KANT, 2012, B398). Assim, o posto de fim terminal haveria de ser ocupado unicamente pela espécie humana.

[...] mesmo que a lei moral tenha sua origem em nossa razão pura (e não em nossa experiência da natureza) e mesmo que a liberdade de nossa vontade tenha seu lugar no "suprassensível" (ou como Kant também o chama, o domínio "numeral") das coisas como elas são em si mesmas, e não no domínio das aparências, o "fim último" ou propósito que a moralidade estabelece para nós - o "sumo bem", ou a combinação da maior virtude possível com a maior felicidade possível de toda a humanidade -

³⁵ Isto é, enquanto ser sensível e, também, enquanto ser moral.

deve ser realizável na natureza e de acordo com suas leis, pois a *virtude* humana é a superação dos obstáculos *naturais* à nossa perfeição moral, enquanto a *felicidade* humana é a satisfação dos desejos *naturais*, e ambos podem, portanto, ocorrer apenas dentro da natureza. E este fato [...] pode ser "reconhecido" ou percebido pela faculdade de julgar, através de seu conceito de conformidade a fins". (GUYER, 2003, p.10, grifo do autor, tradução nossa).

Kant menciona ainda que o meio pelo qual o homem aspira à moralidade e, conseqüentemente, à posição de fim terminal [*Endzweck*] de toda criação é pela cultura afirmando que, embora o desenvolvimento nas artes e nas ciências não torne os homens necessariamente sujeitos moralmente melhores, é verdade que a civilidade seria um pressuposto da moralidade. Sendo assim, a cultura da disciplina propiciaria ao homem a passagem entre a condição de fim último da natureza para fim terminal da criação.

Sendo assim, é possível perceber a natureza por meio do conceito de conformidade a fins favorecendo a existência da vida humana na Terra; vemos na natureza um funcionamento não só concordante com a natureza prática exclusivamente humana, mas que parece partilhar dessa mesma natureza, ou seja, a vemos em analogia com a arte; como dito anteriormente, como produto de uma técnica que exprime intencionalidade – é necessário colocar um ser inteligente na base dessa natureza benéfica, um “deus”. Porém, é importante notar que para Kant uma teleologia física não assegura uma teologia natural, pois é da necessidade da razão de visualizar a natureza conforme a fins que é postulado deus posteriormente, i.e., só pode haver uma teologia mediante uma teleologia moral, justamente por isso a faculdade do juízo é mediadora entre as faculdades de conhecimento e apetição, fazendo as vezes tanto da conformidade a fins meramente formal (como técnica, isto é, arte), quanto a real (como fim). Assim, parece estratégico que na *KU* a faculdade do juízo estético preceda o tema faculdade de juízo teleológico, uma vez que prepara o terreno para a conformidade a fins no ajuizamento dos produtos da natureza como arte (finalidade interna) e como fim natural (finalidade externa).

É assim, pois, que um ajuizamento que se inicia a partir da uma intuição empírica³⁶, quando do encontro do sujeito do conhecimento com a natureza e seus produtos no ato investigativo, acaba por desembocar no âmbito prático já que a insuficiência de uma explicação meramente mecânica da natureza em seu aspecto orgânico estimula a ampliação da razão em seu campo de atuação e introduz a causalidade de finalidade na natureza, conectando o sujeito da experiência à ideia de um ser supremo inteligente agindo na base desta natureza benéfica.

Essa necessidade de possibilitar uma conjugação daqueles dois diferentes domínios [da natureza e da liberdade], como comenta Hamm (2013), provém de pensar o homem como ser

³⁶ Oriunda do ajuizamento de um objeto sensível caracterizando-se, pois, como uma conformidade a fins real.

que é parte constituinte dessa totalidade da natureza, integrado em seu funcionamento orgânico, mas também exaltando sua qualidade específica, qual seja, um ser capaz de agir segundo suas próprias leis, como uma capacidade concedida pela natureza ao homem, isto é, uma disposição natural. Dito isso, embora seja um princípio heurístico³⁷, a teleologia traria contributos fundamentais à razão prática – do mesmo modo que no contexto teórico amplia o campo de investigação do entendimento – uma vez que possibilitaria pensar a ação livre dos sujeitos morais em um mundo regido por leis causais, colocando o indivíduo no horizonte da moralidade e a visualização de que lei moral, a qual se impõe a todo sujeito racional, não seja apenas um quimera da razão, mas realizável neste mundo com a concordância e beneficência da natureza em prol do desenvolvimento da disposição natural do gênero humano e que se efetiva apenas no âmbito da espécie³⁸, podendo ser vislumbrado assim o progresso da humanidade rumo ao aperfeiçoamento político e moral com a contribuição dos indivíduos morais, os quais são chamados “pela natureza a participar daquele progresso, tanto quanto está em suas forças” (KANT, 2009, p.166).

É na *KU*, por fim, que a idealidade do sumo bem passa a ser pensada como factível para o sujeito da ação moral³⁹, pois se “a natureza humana está destinada a aspirar o sumo bem, também a medida de suas faculdades de conhecer, principalmente a relação delas entre si, tem que ser admitida como conveniente a esse fim” (KANT, 2002, B263). E é por meio do ajuizamento teleológico aplicado à natureza que é possível experienciar um mundo mediante a relação das faculdades humanas entre si, sendo o conhecimento do mundo feito pelo homem (único ser com entendimento sobre a Terra) e para o homem (para seu cultivo intelectual, político e moral) tornando assim a natureza domínio extensivo ao domínio prático humano – esfera sensível e suprassensível (exclusivamente humana), imbricam-se: àquela sempre subordinada à esta⁴⁰.

³⁷ O princípio de finalidade é um princípio regulativo, i.é., é uma regra que a faculdade do juízo dá a si mesma, e não à natureza: “[...] é de igual modo uma máxima necessária da razão não passar ao lado do princípio dos fins nos produtos da natureza, já que, ainda que não nos torne mais compreensível o tipo de geração dos mesmos, ele é todavia um princípio heurístico para investigar as leis particulares da natureza, posto que não se queira disso fazer qualquer uso para assim explicar a natureza e na medida em que se lhes quiser ainda somente chamar fins da natureza, ainda que elas apresentem visivelmente uma unidade intencional de fins, isto é sem procurar o fundamento da possibilidade das mesmas para além da natureza.” (KANT, 2012, B355).

³⁸ Cf. KANT, 2012, p.07.

³⁹ Kant já mencionava na sua primeira Crítica (*Kritik der reinen Vernunft*) que os conceitos transcendentais da razão, ainda que não possam determinar nenhum objeto para o conhecimento, eles podem, contudo, além de levar o entendimento “mais longe” no conhecimento, também “estabelecer uma transição entre os conceitos da natureza e os conceitos práticos e assim proporcionar consistência às ideias morais e um vínculo com os conhecimentos especulativos da razão.

⁴⁰ Segundo Kant: “[...] o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma

1.2. DA POSSIBILIDADE DE PENSAR UMA IDEIA ESCATOLÓGICA EM UM SISTEMA DE FINS

A noção de sublime exposta na Analítica do Sublime (*KU*) o define como um juízo estético-reflexivo⁴¹ que produz prazer apenas indiretamente, ou seja, um prazer experimentado apenas após uma “momentânea suspensão dos movimentos vitais” (KANT, 2012, p.89). Sendo assim, apresenta-se não como um jogo, mas seriedade na ocupação da faculdade de imaginação, isto é, “não um prazer positivo; quanto muito mais admiração ou respeito, isto é, merece ser chamada de prazer negativo.” (*Ibidem*, p.89). Esse prazer negativo se dá pela incapacidade da imaginação em agrupar sob um todo sistemático a representação do objeto, isto é, encontrar um alicerce universal para um particular – sublime é, pois, o que enseja, em sua apresentação, uma ilimitação de extensão ou de força, isto é, matemática ou dinamicamente.

O sublime concebido matematicamente enseja a apresentação de algo *absolutamente grande*; já o sublime dinâmico, de algo *poderoso*⁴². Deste modo, a apresentação de um objeto que suscite no sujeito o sublime pode parecer-lhe “como contrário a fins para nossa faculdade de juízo, inadequado à nossa faculdade de apresentação e violento para nossa faculdade de imaginação” (*Ibidem*, p.89), mas é justamente essa inadequação inicial da experiência à faculdade de imaginação que faz com que esta reporte-se à ideias da razão (sem determinar quais), descobrindo assim uma aptidão para pensar o *ilimitado* – é uma violência da razão à faculdade de imaginação com vistas a ampliar seu uso em prol de suas ideias. E quanto mais arrebatadora a experiência, maior a intensidade da experiência estética.

É necessário ressaltar que o sublime não diz respeito ao objeto, mas a uma sublimidade presente no ânimo do espectador enquanto relação com as ideias da razão, sendo o objeto apenas disposto a suscitar essa ilimitação de acesso às ideias da razão, resultando nessa sublimidade do ânimo, pois o sublime “não denota nada conforme a fins na própria natureza, mas somente no uso possível de suas intuições, para suscitar em nós próprios o sentimento de conformidade a fins totalmente independente da natureza” (KANT, 2012, p.91). Assim, o desprazer inicial de inadequação dessa experiência à faculdade de imaginação cede lugar a um prazer que provém da capacidade do sujeito, como ser racional, de elevar-se acima da natureza

concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade.” (KANT, 2012, BXX, grifo nosso).

⁴¹ Não produz um *conhecimento* tal qual o conhecimento científico.

⁴² “Mas esta ideia do suprasensível [...] é despertada em nós por um objeto, cujo ajuizamento estético aplica até os seus limites a faculdade de imaginação, seja à ampliação (matematicamente), ou ao seu poder sobre o ânimo (dinamicamente)” (KANT, 2012, p. 118).

sensível – é, pois, uma *conformidade a fins subjetiva*⁴³, já que a experiência do sublime apraz, embora uma etapa de inadequação preceda a experiência aprazível⁴⁴.

A imaginação é uma faculdade que tem que ser absolutamente livre, que é compelida pelo prazer, e é na experiência do sublime que a imaginação mais se torna preponderante, mesmo tratando-se de uma “vã tentativa (...) de afrontar os **limites** do entendimento e da sensibilidade” [...] apesar de ela se ampliar ao mesmo tempo e “na ânsia de ampliá-lo [o máximo a que almeja], recai em si, mas desta maneira é transposta para um comovedor comprazimento”.

(VALADA ASSIS, 2017, p. 155, grifo nosso).

Tendo em vista que os objetos passíveis de suscitar o sublime no ânimo do sujeito ensejam uma *ilimitação*, o sublime não pode, em Kant⁴⁵, ser suscitado por objetos de arte, uma vez que há uma intenção que determina a forma final do objeto, isto é, sua dimensão; há, portanto, uma limitação.

[...] não se tem de apresentar o sublime em produtos da arte (por exemplo, edifícios, colunas etc.), onde um fim humano determina tanto a forma como a grandeza, nem em coisas da natureza, cujo conceito já comporta um fim determinado (por exemplo, animais de conhecida determinação natural), mas na natureza bruta (e nesta inclusive somente enquanto ela não comporta nenhum atrativo ou comoção por perigo efetivo). (KANT, 2012, p.99).

Kant restringe ainda o sublime aos objetos da natureza bruta, com a condição de não se apresentar como um perigo efetivo ao espectador, pois a experiência do sublime não se caracterizaria como tal sem a possibilidade prévia de segurança no momento da experiência. Segundo Kant:

[...] o seu espetáculo [da natureza] só se torna tanto mais atraente **quanto mais terrível ele é, contanto que, somente, nos encontremos em segurança**; e de bom grado denominamos estes objetos sublimes, porque eles elevam a fortaleza da alma acima de seu nível médio e permitem descobrir em nós uma faculdade de resistência de espécie totalmente diversa, a qual nos encoraja a medir-nos com a aparente onipotência da natureza. (KANT, 2012, p.109, grifo nosso).

Com efeito, essa segurança deve ser pressuposta, visto que uma experiência estética que como *resultado* produza medo ou terror no espectador, sem ser possível reportar-se às ideias da razão, se caracterizaria apenas como *contrária a fins*; para a experiência do sublime, contudo, é necessário que o espectador consiga contornar essa inadequação inicial se elevando, mediante as ideias da razão quanto à infinitude, acima da natureza sensível.

⁴³ A sublimidade não está no objeto, ele apenas possui uma configuração tal que desperta em nosso ânimo o sublime.

⁴⁴ A operação do conceito de finalidade, no belo, que também está na seção dedicada à estética na *KU*, apraz a faculdade do sujeito do conhecimento estando ligado ao entendimento, enquanto o sublime se reporta, na sua adequação, às ideias de finalidade relacionadas à liberdade e à razão.

⁴⁵ Schiller, dramaturgo alemão, a partir das bases do sublime kantiano empreenderá esforços para transpô-lo, isto é, tornar possível pensar o sublime na arte, mais propriamente, na arte trágica.

O que está no cerne do sublime é, pois, as ideias associadas à moralidade – ainda que indeterminadas –, já que, ao *terror* da sensibilidade nessa experiência, essa adequação que a razão operará possibilita vislumbrar a independência do sujeito em relação à natureza sensível, isto é, enquanto ser moral. É nesse limiar que vemos o que Hamm (2013) chamou de “a natureza inatural da razão” – a razão tem de independe dessa natureza sensível, já que a vontade age segundo fins introduzindo a causalidade de liberdade na natureza e que, em última instância, cabe ao homem, enquanto ser de vontade, engendrador da causalidade segundo leis de liberdade, efetivá-la na natureza. Precisamente aqui se mostra o ponto sibilante entre o homem que enquanto ser racional é moral apenas em potencial, mas que deverá, enquanto indivíduo compromissado com o progresso moral da humanidade, ter consciência de que é o fim terminal [*Endzweck*] de toda a criação.

Portanto, na experiência estética do sublime o sujeito parece *perceber*, à sombra de arranjos naturais majestosos, a fagulha do divino presente em si que a razão engendra no derradeiro instante da experiência negativa, visto que o homem é o único ser da natureza que independente dessa mesma natureza e que é criador de mundo. Em um sentido mais fundamental, se esse manejo não pudesse ser operado, tal experiência denunciaria a inconsistência do nosso conhecimento e, em última instância, a inconsistência da nossa própria existência. Por isso, além da segurança necessária para a experiência estética do sublime, Kant relaciona a possibilidade dessa experiência atrelado a um refinamento cultural, pois ela exige um refinamento não apenas das ideias relacionadas à moralidade, mas também ao conhecimento, já que o conhecimento do mundo e o reconhecimento dos seus limites é parte de torná-lo domínio extensível à moralidade humana.

Por meio dessa experiência indiretamente positiva⁴⁶ há a compreensão da natureza em sua totalidade operando segundo os fins da razão humana, sendo a teleologia kantiana, não uma mera adequação estritamente teórica da natureza – leia-se mundo – aos fins da racionalidade humana, mas sugere que própria natureza favorece os homens (ainda que não seja benevolente)⁴⁷, com vista a encaminhar aos homens, enquanto espécie, à sua mais alta destinação [moral]. E assim a experiência estética arrebatadora do sublime se torna uma outra via de acesso às ideias da moralidade.

Em suma, é o princípio das grandezas negativas que dá conta do parentesco entre o sublime e a moralidade. Sem ele, o sublime não passaria de uma **curiosidade antropológica**, e a moralidade seria impensável. Pois **a lei só "aparece" no**

⁴⁶ O estímulo contrário a fins estimula a razão a se expandir no campo moral.

⁴⁷ Cf. Kant, 2003. Destitui o humano de todos os aparatos corpóreos que os outros animais possuem, bem como uma “insocial insociabilidade”.

sacrífico que eu lhe consinto, e não estou certo de sua presença senão na medida em que "o fato de afastar um obstáculo é estimado equivalente a uma ação positiva da causalidade". (K.P.V., V, 75) (LEBRUN, 2002, p. 586-587, grifo nosso).

Ora, o progresso moral ocorre *nos e pelos* indivíduos, mas com vistas ao refinamento moral da humanidade como espécie, pois “o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo” (KANT, 2003, p.03). Assim, sem uma delimitação de alcance, essa ideia de infinitude suscitada pela experiência do sublime se torna parte de pensar o sumo bem, isto é, os homens realizados tanto como seres da natureza, quanto seres de liberdade, concretizado neste mundo. Com isso, retomemos uma passagem do opúsculo *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) no qual Kant diz que o homem, enquanto espécie, é imortal [*unsterblich*]:

[...] as gerações passadas parecem cumprir suas penosas tarefas somente em nome das gerações vindouras, preparando para estas o degrau a partir do qual elas possam elevar mais o edifício que a natureza tem como propósito, e que somente as gerações posteriores devam ter a felicidade de habitar a obra que uma longa linhagem de antepassados [...] edificou, sem mesmo poder participar da felicidade que preparou. E por mais enigmático que isto seja, é, entretanto, também necessário, quando se aceita que uma espécie animal deve ser dotada de razão e, **como classe de seres racionais, todos mortais, mas cuja espécie é imortal, deve, todavia, atingir a plenitude do desenvolvimento de suas disposições**. (KANT, 2003 p.08, grifo nosso).

Esse progresso sem termo e a independência da natureza sensível, porém, encontram alguns questionamentos, sobretudo da ótica do sublime já que pela própria natureza dessa experiência estética ela nos coloca no limiar da impotência humana, da degeneração moral e o desespero diante do inapreensível justamente pela sua negatividade inicial que neutraliza o sujeito diante do que é quase monstruosamente grande ou potente para ser concebido. Kant não ignorava tais questionamentos e em *Das Ende aller Dinge* (1794) tratará justamente sobre o tema dos fins do gênero humano, isto é, sobre uma escatologia.

No opúsculo de 94 Kant aproximará, pela natureza da experiência, a noção de sublime à “ideia de um fim de todas as coisas” justamente porque assim como o sublime a ideia de uma escatologia poderia afigurar-se como contrário a fins, isto é, como monstruosa. Assim, Kant questionará no opúsculo qual a pertinência de tal investigação, tentando justamente discernir entre a curiosidade antropológica, mencionada por Lebrun, de uma utilidade de tal ideia com vistas à moralidade. Portanto, tendo em vista a breve exposição feita na sessão precedente na qual a natureza, mediante ajuizamento teleológico, poderia estar subordinada à espécie humana possibilitando pensar assim o mundo como domínio humano para a realização de fins morais, por que a ideia de “um fim de todas as coisas”, a qual poderia implicar a dissolução de toda a

finalidade moral do gênero humano, não cessa de se apresentar à razão e, ainda, por que esse fim se apresenta como um fim com *pavor*? Kant nos advertirá dizendo que, ainda que tal ideia pudesse apresentar-se em um primeiro momento como inadequada às nossas faculdades ela teria, ainda assim, “algo de atraente, pois não se pode cessar de dirigir sempre para ela o olhar aterrorizado” (KANT, 1974, p.156), devendo estar “entrelaçada surpreendentemente com a razão humana universal, pois se encontra, revestida de uma ou de outra maneira, em todos os tempos, entre todos os povos capazes de raciocinar” (*Ibidem*, p.156), podendo ser oriunda da própria natureza da razão e, se assim for, não poderíamos considerá-la como vazia, devendo ser passível de investigação e adequação à razão.

Kant nos alerta já de início que embora tal ideia seja pensada pelos homens como “o fim de todas as coisas entendidas enquanto seres no espaço e objetos de possível experiência” (*Ibidem*, p.156), tal interpretação seria um equívoco, pois essa ideia não seria suscitada pelo raciocínio “do *curso físico* das coisas no universo, porém sobre o curso moral das coisas no mundo (*Ibidem*, p.158, grifo do autor). Para uma análise mais profunda, Kant apresenta três desdobramentos dessa ideia: I) um **fim natural**, o qual está de acordo com a “ordem moral das finalidades”, ou seja, prevê a realização dos fins práticos impostos pela razão ao gênero humano no mundo; II) um **fim místico**, que se configuraria como o fim do mundo como objeto dos sentidos, mas do qual não podemos subtrair nenhum conceito, posto que a razão se enreda em contradição ao dar um salto do âmbito sensível ao suprassensível (a experiência de tal acontecimento é impossível de ser investigada já que, ao se concretizar como experiência dos sentidos, se pressupõe a morte corpo)⁴⁸; e, III) um **fim antinatural**⁴⁹, o qual seria produto da degeneração moral do gênero humano – um fim com pavor, tal qual uma punição divina –, mas que não seria lícito esperarmos se, como informa a lei moral e uma aparente ordenação do mundo, há uma providência da natureza atuando segundo fins⁵⁰. Dessa forma, as duas últimas ideias mostram-se *inconsistentes* perante a primeira, respectivamente, em seu sentido teórico e prático – o místico porque ultrapassa a possibilidade de nossa experiência e o antinatural porque contradiz a lei moral. Aqui é importante notar que, talvez, um fim com pavor, que é o modo como a maioria dos povos e crenças imaginam uma escatologia, como afirma o próprio Kant, possa estar mais intrinsecamente ligado à Lei moral das finalidades ou, em outras palavras, o

⁴⁸ “[...] assim, tanto quanto se pode supor, as ideias transcendentais possuirão um bom uso e, por conseguinte, um uso *imane*nte, embora, no caso de ser desconhecido o seu significado e de se tomarem por conceitos das coisas reais, possam ser transcendentais na aplicação e por isso mesmo enganosas.” (KANT, 2013, B671, grifo do autor).

⁴⁹ Kant chama *natural* um fim que aconteça conforme uma lei (neste caso a ordem moral das finalidades) e *antinatural* um fim que aconteça como consequência do emprego de meios (na conduta dos homens) que são contrários ao alcance desse fim.

⁵⁰ Através da teleologia chegamos à ideia de um sábio governador do mundo.

aterrorizante é a quebra da Lei, isto é, do fundamento moral, podendo tornar tal ideia monstruosa.

Kant seguirá argumentando que essa ideia de um fim é imposta pela própria razão prática legisladora como conceito *negativo*, nos denunciando a inconsistência de tal ideia quando nos apercebemos de seu oposto, isto é, a reafirmação do que a teleologia, a qual dá suporte às ideias da moralidade, anteriormente havia nos revelado: que a razão nos diz

[...] que a duração do mundo só tem valor quando seres racionais são adequados nele ao objetivo final de sua existência. Se este objetivo não pudesse ser atingido, a criação [...] pareceria destituída de finalidade, como um espetáculo que não tem término e não manifesta nenhuma intenção racional.
(KANT, 1974, p.162, grifo nosso).

Podemos perceber assim o parentesco de tal ideia com a noção de sublime – exposta na primeira divisão da *KU* dedicada à Faculdade do Juízo Estético – salientado por Kant ao referir-se a ela como “terrível sublime” [*furchtbar-erhaben*]. Lembremos, o sublime é caracterizado por Kant como “contrário a fins para nossa faculdade de juízo, inadequado à nossa faculdade de apresentação e violento para nossa faculdade de imaginação” (KANT, 2012, B76). A ideia de um fim de todas as coisas poderia, portanto, ser entendida como a ampliação de tal apresentação [do sublime] associada ao todo do gênero humano, pois analogamente ao sublime, tal ideia suscita uma inadequação inicial à faculdade de imaginação, parecendo incitar a ideia da dissolução de toda a finalidade para a faculdade de juízo, mas logo é sucedida pela razão que toma a dianteira no empreendimento de adequação da experiência, reportando-se às suas ideias, isto é, à reiteração das ideias da moralidade.

Longe de ilustrar um perigo real e iminente ao gênero humano, esta ideia de “um fim de todas as coisas” teria por objetivo, portanto, reavivar o sentimento e a compreensão da independência moral do sujeito, a superioridade do aspecto moral do ser humano em detrimento de seu aspecto sensível, pois se a lei moral ordena agir conforme o dever e, por conta disso, almejar o sumo bem – embora não se realize na existência finita dos indivíduos, posto que só é passível de ser alcançado por intenso esforço através de incontáveis gerações, mas que, ainda assim, deve ser pensado como possível – seria lícito esperar “de um sábio governo do mundo” que possa salvaguardar a existência do gênero humano para que avancem em busca do desenvolvimento de suas disposições naturais enquanto seres morais.

Assim, se a ideia de um fim de todas as coisas de fato se relacionada à noção de sublime, tendo em vista os indicativos do próprio Kant no decorrer do breve opúsculo de 1795, poderíamos afirmar que tal ideia se impõe não para que a razão se depare com um problema o qual a razão não consiga resolver ou contornar, mas sim para fomento das ideias

de moralidade da razão em seu uso prático – teleologia e a escatologia poderiam ser entendidas como duas vias de acesso distintas à visualização da possibilidade do sumo bem no mundo uma vez que “estar seguro do progresso até o infinito de suas máximas e de sua imutabilidade com vistas ao desenvolvimento constante, isto é, a virtude, é a coisa mais elevada que uma razão prática finita pode conseguir” (KANT, 2002, B58), pois a ação moral só é plena de sentido se a pensarmos como contributo a uma meta maior que é alcançada somente pelo todo do gênero humano.

Essa ideia escatológica poderia, assim, “dar um salto em direção à Lei moral”, reiteradamente, agora, por meio de sua aproximação com o sublime. Porém, essa contradição ocorre – é bom lembrarmos – com uma violência às faculdades, isso significa que o vislumbre da faceta contrária a uma ideia escatológica, assim como acontece na experiência do sublime, é a apresentação do seu momento monstruoso. Até então, esse ultrapassamento do negativo da ideia ou experiência se converte em potencial para adequá-las às ideias da moralidade.

1.3. DA NOÇÃO DE LIMITE NA OBRA DE KANT E SUA RELAÇÃO COM O MONSTRUOSO

Embora Kant não tenha tratado suficientemente sobre o tema da monstruosidade de forma direta algumas passagens e correlações entre suas obras podem nos dar indícios valiosos, como na sua terceira Crítica em que há uma breve menção ao monstruoso na seção “Da avaliação das grandezas das coisas da natureza, que é requerida para a ideia do sublime”. Nela, o monstruoso se caracteriza como oposto – embora diretamente relacionados na experiência – ao sublime, sendo aquilo que “pela sua grandeza aniquila o fim de constitui o seu conceito” (KANT, 2012, B89), isto é, aniquila ao invés de elevar o sujeito do conhecimento⁵¹, pois que “o inapresentável se apresente – mesmo que não completamente, ou que sua figuração plena seja impossível – é justamente o que caracteriza o Monstro” (BRITTO, 2014, p.198). Sendo assim, uma experiência ou ideia que contrarie essa compreensão da natureza atuando segundo fins da razão humana apresenta-se como uma infirmitade, algo que não possui lugar, impossível de ser assimilado como experiência e que possui um fator agravante, qual seja, a ameaça de lançar o sujeito da experiência “na desrazão ou na loucura” (*Ibidem*, p. 198). Não por acaso, Kant insistirá nas condições de segurança para a experiência do sublime, pois, embora a experiência tenha um momento aterrorizante, um “ultrapassamento

⁵¹ Nesse caso, a apresentação negativa ou contrária a fins tem o efeito de ser um combustível para a visualização das leis morais, sempre reiterando a argumentação da natureza como um sistema teleológico e destituindo de sentido o que contrarie esses fins.

[desse momento de vislumbre do monstruoso] na direção de um sistema teleológico mais fundamental e mais amplo” (*Ibidem*, p.199) tem de ser de antemão garantido.

Essa fronteira [entre o monstruoso e o sublime], 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. 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*. (BRITTO, 2014, p.199, grifo do autor).

Em uma obra muito posterior à *KU*, em *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht* (1798)⁵², Kant voltará ao tema sublime – e mencionando, nesse interim, o monstruoso – caracterizando-o como “*magnitudo reverenda*”, isto é, como “a grandeza que suscita respeito [...] segundo a extensão ou grau” (KANT, 2006, p.116), reiterando que embora a experiência possa ser, em um primeiro momento, aterrorizante, o sujeito da experiência deve ir ao limiar da sua segurança – embora deva assegurá-la –, pois apenas dessa forma é possível ter a experiência comparativa entre a grandeza do objeto e a grandeza do próprio ser humano no esforço racional incansável de apreensão desse objeto. Um ponto de crucial importância na experiência do sublime é a noção de uma descrição bela já que, em um primeiro momento, a experiência dessa natureza comporta apenas aspectos negativos. Assim, embora o juízo sobre o sublime seja um juízo de comoção – relacionados às ideias da moralidade –, ele deve ser belo em sua descrição, do contrário, “é selvagem, rude e repelente e, assim, contrária ao gosto” (KANT, 2006, p.117). E, assim sendo, contrária a fins e, portanto, *monstruoso*.

O sublime [...] é a grandeza que suscita respeito [...] segundo a extensão ou grau; a aproximação (para estar à altura de suas forças) é atraente, mas ao mesmo tempo o temor de desaparecer, em sua própria apreciação, ao se comparar com ele é assustador [...] onde, se estamos em segurança, reunimos as próprias forças para apreender o fenômeno e, ao mesmo tempo, receamos não poder alcançar sua grandeza, aí se desperta a admiração (um sentimento agradável pela contínua superação da dor). O sublime é realmente o contrapeso, mas não o reverso do belo, porque o empenho e a tentativa de se elevar à apreensão [...] do objeto desperta no sujeito um sentimento de sua própria grandeza e força, mas **a representação mental do sublime pode e tem sempre de ser bela na descrição ou exposição. Pois, do contrário, a admiração se torna assombro, que é muito diferente do encantamento, como um juízo no qual a gente não se cansa de se surpreender. A grandeza contrária a fins (*magnitudo monstrosa*) é o monstruoso.** (KANT, 2006, p.116, grifo nosso).

Portanto, o que podemos depreender das obras de Kant, sobretudo a partir da segunda metade da década de 1780⁵³, é que o monstruoso ou o monstro é caracterizado por uma ausência de Lei, ou seja, ele é diretamente relacionado ao *fundamento* da ação moral e não

⁵² Publicação que é resultado da compilação de palestras ministradas por Kant entre 1772 e 1796.

⁵³ A partir do período Crítico.

necessariamente relacionado a suposição de uma Ordem. Kant é, assim, responsável por essa modificação na compreensão do monstro como ausência de fins (de Lei), pois nas obras do autor o monstro [*Ungeheuer*] “[...] já não habita o domínio clássico do *erro*, da *confusão* e da *falta*, mas o do *dogmatismo*, do *inabordável* e do *excesso*” (BRITTO, 2014, p.191, grifo do autor), isto é, o monstruoso caracteriza-se como algo que vai de encontro a uma teleologia já que se mostra carente de fins, de orientação e que não encontra lugar em um todo sistematizado e que, portanto, não pode ser objeto de conhecimento, sendo impossível de ser assimilado. Não por acaso, em *EAD*, Kant chama os sistemas filosóficos e religiosos que associam o sumo bem ao “descanso eterno” ou ao “nada” de *monstruosidades*, uma vez que esses sistemas são, segundo ele, carentes de finalidade. Aqui é necessário ressaltar que o que está em jogo é menos a questão do sublime em si como única via de acesso ao monstruoso – pois, nos parece, o sublime é mais um dos aparatos que testa o alcance da razão – mas sim a extrapolação dos limites racionais, seja em uma experiência falha do sublime, seja pela construção de uma doutrina dogmática mística/exotérica ou de doutrinas ou teorias que destituem de sentido a existência humana.

Assim, a monstruosidade antes do *Aufklärung*, era compreendida como uma desordem no interior de um mundo ordenado – uma deformidade –, era algo que poderia ser organizado por um princípio ordenador – Deus. Em Kant, sobretudo a partir do período crítico⁵⁴, isso se modifica, já que a compreensão dos objetos da natureza como um sistema teleológico⁵⁵ – assim como todos os esforços racionais a ela direcionados – tem de vir do esforço racional do sujeito do conhecimento e não de algo externo, pois “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.” (BRITTO, 2014, p.197).

Para compreendermos melhor essa mudança que Kant opera no estatuto do monstruoso na filosofia, não podemos nos furtar à noção de *limite* na filosofia kantiana, primeiramente porque ela está intrinsecamente ligada à noção de sublime – e, portanto, a de monstruoso –, já que a experiência do sublime arremessa o sujeito da experiência ao limite do uso das suas faculdades quanto ao que é quase grande e poderoso demais para ser concebido. Em segundo

⁵⁴ A teratologia, na modernidade, passa ao status da ciência, ocultando assim o monstruoso como algo deformado e abjeto, mas sim o negativo por excelência, um perigo iminente para a sanidade da razão. Cf. LEMOS, 2014.

⁵⁵ Na primeira Crítica: “*Sob o domínio da razão* não devem os nossos conhecimentos em geral formar uma rapsódia, mas um sistema, e somente deste modo podem apoiar e fomentar os fins essenciais da razão. Ora, por sistema, entendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam a priori, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes. (KANT, 2001, B860, grifo nosso). Assim, a teleologia é a sistematicidade do todo, i.e, a natureza com a dimensão humana.

lugar, porque na gnosiologia kantiana a razão possui uma estrutura autorreflexiva sendo possível que ela estabeleça seus próprios limites tratando, por exclusão, isto é, de modo negativo do “excesso”, de um “além” e do “vazio” – esse é o lugar, inclusive, que o monstruoso ocupa quando da adequação falha das ideias da razão na experiência do sublime ou na construção de doutrinas e teorias monstruosas ou “niilistas”.

Assim, ao rastreamos o conceito de limite no interior da filosofia kantiana veremos que seu delineamento com rigor conceitual ocorre na primeira Crítica, por meio da noção do limite da atuação da razão no ato do conhecimento, visando evitar os juízos equivocados sobre os objetos e sobre o mundo, bem como os excessos da razão, evitando seus devaneios. Aqui é interessante notar que o rigor filosófico empreendido para investigar os limites da atuação da razão no processo de conhecer tem seu embrião em uma obra pré-crítica de Kant, em *Träume eines Geisterseher, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), obra na qual Swedenborg⁵⁶ é interlocutor direto de Kant. Nessa obra, o filósofo argumentava a respeito do mundo dos espíritos o qual Swedenborg afirmava *conhecer* – experiência esta que se caracterizaria, do ponto do empreendimento crítico, justamente como um devaneio da razão já que se estende para além do limite da experiência possível⁵⁷.

De modo geral, podemos ainda identificar em Kant, ao que parece, duas⁵⁸ noções de limite que desembocam em uma terceira: a noção psicológica de limite, isto é, a distinção entre interior e exterior de um mesmo sujeito, sonho de vigília, que vemos na obra de 1766 – Kant apresenta aqui um mecanismo fisiológico que não é aprofundado, “projetado uma suposta natureza, na diferença entre alucinação e sonho, que não consegue explicar”, qualificando negativamente o que está além do limite, uma [de]negação que afasta a divagação da razão⁵⁹. No período crítico, temos o limite como conceito positivo⁶⁰, isto é, imperativo, ativamente

⁵⁶ Emanuel Swedenborg foi um polímata e ocultista sueco (1688-1772). Swedenborg relatava seu dom de se comunicar com o mundo dos espíritos, permitindo-lhe desvendar o sentido das coisas do mundo em sua essência. No tratado *Arcana Coelestia*, obra a qual se dirige a argumentação de Kant em *Träume eines Geisterseher, erläutert durch Träume der Metaphysik*, Swedenborg empreende esforços para divulgar os segredos contidos nas *Sagradas Escrituras*.

⁵⁷ Há um caráter de utilidade, que é utilizado na construção do sistema teológico na *KU*. “Mas por que as histórias comuns, que tanta fé encontram e pelo menos são tão pouco contestadas, circulam tão inútil e impunemente que se infiltram mesmo nas exposições didáticas, apesar de não terem a seu favor a demonstração da utilidade (*argumentum ab utili*), que é a mais convincente de todas?” (KANT, 2005, p. 143-144)

⁵⁸ David-Ménard (1996) interpreta como três noções, porém, em nossa leitura, o que é possível compreender da noção de objeto exposta na primeira Crítica é que a terceira noção é a síntese direta das duas anteriores.

⁵⁹ “A questão dos limites aqui concerne, portanto, não ao método de pensamento, mas à estrutura dos seres paradoxais que seriam os espíritos ou ao processo através do qual os homens podem – ou não podem – diferenciar seu mundo interior daquele que percebem quando estão em vigília”. (DAVID-MÉNARD, 1996, p.99)

⁶⁰ Segundo David-Ménard (1996), justamente produto da obra *Träume eines Geisterseher, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766).

estabelecido pela razão, delimitando o campo do saber – portanto, transcendental⁶¹. Entre os dois, o limite enquanto o objeto do conhecimento, ou seja, “a função limitante do objeto no sonho de vigília e no conhecimento” (DAVID-MÉNARD, 1996, p.100)⁶². Nesta obra, a intenção de Kant é “a de demonstrar que quando a razão se lança para fora dos limites da experiência objetiva pode explicar qualquer coisa de forma coerente, até mesmo uma fantasmagoria como a de Swedenborg” (MENON, 2023, p.240).

Como é que se passa da atenção ao estabelecimento de uma fronteira entre o interior e o exterior da representação ao tema crítico da limitação, pela própria razão, do saber que ela produz? [...] **o objeto, que no sonho de vigília assegura o contraste em relação às fantasias que ocupam ao mesmo tempo a representação, é também aquilo que restringe a pretensão de conhecer espreitada pela divagação.** Em outras palavras, a passagem do sentido psicológico do limite a seu sentido transcendental dá-se, justamente, graças à analogia anteriormente citada entre metafísica e ocultismo, de um lado, sonho de vigília e alucinação, de outro. (DAVID-MÉNARD, 1996, p.100, grifo nosso).

Kant aproxima, então, Swedenborg e Leibniz⁶³ quando esse limite é o objeto mesmo dos sentidos, posto que possibilita a não expansão da razão para além dos limites da experiência possível, orientada pelo entendimento, já que o ocultismo de Swedenborg afirmava *conhecer* o mundo dos espíritos, tanto quanto a filosofia de Leibniz afirmava ser possível o *conhecimento* de Deus pela lógica, passando do *conceito* à *existência* de Deus, isto é, um salto lógico. Lembremos: para Kant Deus não pode ser conhecido, isto é, não encontra, justamente, um objeto que o corresponda na experiência, tanto quanto o mundo inteligível (o mundo dos espíritos) não encontra essa correspondência.

[...] foi a necessidade de afastar a loucura swedenborguiana da razão – necessidade que por isso mesmo tornava a razão crítica – que levou Kant a pensar limites para a razão, e a distinguir o campo positivo das objetividades de seu além, **cujo vazio só pode ser dito através de um discurso negativo acerca do que poderiam ser seus atributos.** Essa problemática do limite, que é primeiro formulada a propósito das fantasmagorias de Swedenborg, isto é, contra elas, pode em seguida ser aplicada ao *númeno* leibniziano. (DAVID-MÉNARD, 1996, p.71, grifo nosso).

É necessário destacar que o objeto enquanto objeto do conhecimento pode ser tomado enquanto fenômeno na sua apresentação à sensibilidade; ou, como *númeno*, conceituado negativamente, isto é, a coisa em si que não pode ser *conhecida*, não pode ser objeto do conhecimento e, portanto, não possui uma intuição sensível *cognoscível* que a corresponda –

⁶¹ Na primeira Crítica: “Chamo transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia transcendental”. (KANT, 2001, B25).

⁶² “O terceiro conceito é como que esquecido no resultado que produz graças à definição da tarefa nova da filosofia, que permite recalcar a origem analógica do conceito do objeto do conhecimento, caracterizado por sua função contrastante, limitativa, restritiva.” (DAVID-MÉNARD, 1996, p.102)

⁶³ Filósofo alemão moderno (1646-1716)

é, portanto, um conceito problemático do que não é impossível, mas nem por isso pode ser contado entre os possíveis. Porém, embora problemático, esse conceito “não é contraditório, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja a única forma possível de intuição” (KANT, 2001, B310); ele é, por excelência, o emblema do problemático.

O conceito de um *númeno* é, pois, um conceito-limite para cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo. Mas nem por isso é uma ficção arbitrária, pelo contrário, encadeia-se com a limitação da sensibilidade, sem, todavia, poder estabelecer algo de positivo fora do âmbito desta.
(KANT, 2001, B311).

Nesse diálogo com Swedenborg, a universalidade do entendimento, que se estenderá para o período crítico, se caracteriza como o delimitador desses juízos que se estendem para além da experiência possível, isto é, o entendimento é “necessariamente universal e, portanto, não pode ser exercido a partir da [...] subjetividade, mas sim de uma razão [...] externa” (MENON, 2023, p.239), compartilhada com outros seres racionais.

Sobre esse limitador, é importante retomarmos a atuação do entendimento e da razão em um processo de conhecimento descrita na *KrV*⁶⁴ e que teve seu embrião nessa obra pré-crítica: o *númeno* é “a coisa em si” e o fenômeno é o que é apreendido desse *númeno* pela sensibilidade e que passa pela síntese do entendimento em um processo de um conhecimento empírico (sujeito-objeto). Nesse processo, a síntese do fenômeno apreendido – objeto *indeterminado* dos sentidos que na síntese do entendimento passa a um maior grau de *determinação* – ocorre mediante três instâncias: sensibilidade, imaginação e entendimento⁶⁵. Quando a síntese chega ao nível do entendimento, passa a ser um conhecimento objetivo, ou seja, um *conceito*, isto é, o entendimento unifica o *diverso* do objeto através de conceitos. A síntese do fenômeno acontece justamente com os conceitos enquanto forma dessas intuições e as intuições enquanto matéria que preenche esses conceitos. Sem a operação dessa regra seria impossível a experiência empírica e, portanto, o conhecimento de objetos, uma vez que essa regra rege a sucessão de fenômenos e determina toda a experiência possível, pois a

⁶⁴ *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Doravante, utilizaremos a abreviação ou mencionaremos como “primeira Crítica”.

⁶⁵ Na primeira instância, as percepções estão assentadas sob intuições puras, a saber, espaço e tempo. Todas as percepções, portanto, se dão no formato espaço-temporal. No entanto, apenas a sensibilidade não liga essas percepções no ato de conhecer. É a imaginação, por sua vez, que relaciona essas percepções, não obstante a imaginação seja incapaz de determinar a ordem de ocorrência irreversível dessas percepções, pois é ainda um conhecimento de modo *subjetivo*. É somente na instância do entendimento que essa ordem de sucessão irreversível acontece, mediante uma regra, qual seja, o esquema de conceito puro de causalidade, pois é a regra que rege a sucessão das percepções.

possibilidade de sucessão de objetos é a possibilidade da experiência mesma – a própria apreensão do diverso no fenômeno se dá sucessivamente⁶⁶.

As ideias da razão, por sua vez, embora auxiliem o entendimento na sistematização do conhecimento, não se referem diretamente aos objetos da experiência – embora no âmbito *reflexivo* da faculdade de julgar essa mesma razão seja convocada para dar conta da apreensão de uma experiência violenta como a experiência do sublime –, não cria conceitos, referindo-se unicamente ao entendimento com vistas ao seu uso empírico. Assim, a razão apenas *ordena, sistematiza*, dá *unidade* às experiências, nunca se referindo a objetos; a razão não *conhece* objetos, mas há ideias da razão que podem ser *pensadas* e que possuem funções heurísticas, tais ideias são “[...] a unidade absoluta do sujeito pensante (a ideia de alma), a unidade absoluta da experiência externa (a ideia de mundo) e, finalmente, a unidade absoluta de todos os objetos do pensamento, "a condição suprema da possibilidade do todo" (a ideia de Deus)” (KANT, 2001, B391)⁶⁷. Essas ideias não encontram, ou não deveriam encontrar, objetos na experiência que as correspondessem, completa ou parcialmente:

É através dessa consumação negativa que são estabelecidas as fronteiras entre o irremediavelmente confuso e o cognoscível. Consumar, mas no sentido negativo, é então separar o campo das investigações possíveis daqueles dos sonhos e delírios. Esse ato inaugural é assim confirmado por um discurso negativo sobre o que se imagina estar para além do limite. Uma vez estabelecida a separação, uma vez posto o limite através da operação perfeita e restritiva da razão, é o incognoscível que pode ser declarado negativo. (DAVID-MÉNARD, 1996, p.108).

Esse limite é, portanto, delineado pela própria razão sobre seu próprio campo de atuação, segundo Kant: “as verdadeiras negações são, pois, limites, somente, e não poderiam ser chamadas assim *se não estivessem fundadas sobre o ilimitado* (o todo)” (KANT, 2001, B604, grifo nosso). Como vimos, a razão propicia unidade a um conhecimento fragmentado, justamente porque os limites que ela se coloca provém do reconhecimento de sua própria ilimitação que, se bem utilizada, expande e auxilia o entendimento no ato de conhecer. No entanto, como é *tendência natural* da razão se expandir, esse limite autoimposto está diretamente ligado, segundo David-Ménard, a evitar a loucura da razão⁶⁸, pois quando ela se aventura nessa *tendência natural* de cruzar esse limite repetidamente se expandindo para além da experiência possível há, por exemplo, um fim do mundo [humano] monstruoso, o mundo dos espíritos de Swedenborg e o processo de *conhecimento* de Deus que Leibniz engendra.

⁶⁶ Espaço e tempo são intuições puras, i.é., condição para toda a experiência empírica.

⁶⁷ Acessável apenas por uma teleologia.

⁶⁸ Segundo David-Ménard, o termo “*Wahn*”, utilizado por Kant no contexto da obra, pode ser traduzido para “ilusão”, mas também por “loucura”.

Aqui é interessante notar que as oposições e o conflito com o negativo, presente na ação de cerceamento da razão pelo entendimento, permeiam a filosofia kantiana desde as antinomias (expostas na *KrV*), o sublime e uma ideia escatológica, como um estímulo negativo que eleva o sujeito às ideias da moralidade, como também a guerra, que seria um estímulo necessário ao desenvolvimento social-moral da humanidade etc.

Assim, por meio dessa noção de limite Kant responderá aos “devaneios” do ocultismo (Swedenborg) e do idealismo (Leibniz) trazendo a experiência do conhecimento amparada no conceito-limite negativo do objeto do conhecimento. E, mesmo que experienciar algo sobrenatural seja possível, Kant diz na *KrV*, retomando essa noção de limite já trabalhada em *Träume eines Geisterseher, erläutert durch Träume der Metaphysik*, “a sensação espiritual necessariamente é entretecida na *fantasmagoria da imaginação* (a mesma imaginação presente na *KU* que, vencida pela experiência do sublime, recorre à razão), de modo que será impossível distinguir nela o *verdadeiro* da *ilusão grosseira* que a cerca” (KANT, 2005, p.174, grifo nosso), isto é, nem toda experiência é, de fato, verdadeira, posto que, ao que parece, a razão se deixa levar pela instância da *imaginação*:

Da necessidade da existência de objetos exteriores para a possibilidade de uma consciência determinada de nós mesmos não se conclui que toda a representação intuitiva das coisas exteriores implique a existência dessas mesmas coisas, porquanto esta representação pode ser simplesmente um **efeito da imaginação** (em **sonhos** ou também na **loucura**). (KANT, 2001, B 277, grifo nosso).

Em *Träume eines Geisterseher, erläutert durch Träume der Metaphysik* Kant aborda o tema da loucura ao dizer que não descarta a existência de um mundo suprasensível, um mundo dos espíritos, mas salienta que caso exista um sujeito apto a *conhecer* o mundo suprasensível ele estaria, na mesma medida, perdendo o entendimento necessário para viver no mundo presente, isto é, entrando em demência ou loucura. Nesse sentido, Dávid-Menard trabalha em seu livro *A loucura na razão pura*, de um ponto de vista filosófico e psicanalítico, a tese justamente aqui exposta de que a “lógica da negação, elaborada pelo filósofo ao mesmo tempo em que refletia sobre a loucura, é assim o ponto de articulação entre seus interesses antropológicos e a teoria do conhecimento” (DAVID-MÉNARD, 1996, p.11), justamente porque instaurar esses limites é base para o conhecimento do mundo que, ao fim e ao cabo, tem a pretensão de tornar o mundo um domínio extensível à prática moral humana – isto é, a atuação do ser humano segundo leis da razão, de liberdade. Portanto, cada objeto possui seu lugar no grande sistema de fins que é a natureza, que está empenhada na realização moral da humanidade e sobre o qual Kant discorre largamente na terceira Crítica, na parte dedicada à teleologia. Quando um objeto se torna inadequável a esse sistema segundo os limites da razão

e suas faculdades, surge a faceta monstruosa, disforme que, segundo Kant, seria oriundo da dominância da imaginação que se aterroriza diante da experiência ampliada pela razão.

O conhecimento dos objetos pode ser extraído de percepções ou por **um simples jogo da imaginação** ou graças à experiência. E então podem certamente resultar representações enganosas, a que não correspondem os objetos e em que a ilusão deve ser atribuída, quer a uma **fantasmagoria da imaginação** (no sonho), quer a um vício do juízo (nos chamados erros dos sentidos). Para escapar aqui à falsa aparência segue-se a regra: o que está de acordo com uma percepção segundo leis empíricas, é real. (KANT, 2001, B420, grifo nosso).

Portanto, os juízos que se estendem para além dos limites da razão, isto é, afirmam conhecer algo que não possui correspondência na instância da sensibilidade ou que, mesmo que encontrem um objeto que o corresponda, não é um processo de conhecimento outorgado pelo entendimento, são destituídos de sentido reiteradamente e sempre afastado por esse limite autoimposto. Esse limite cria, assim, um terreno *além* que abrange inclusive os objetos sintetizados pelo entendimento, já que o fenômeno é apenas o que retemos da intuição desse objeto *indefinido* dos sentidos, da coisa em si, do *númeno*. Portanto, há um mundo de objetos que não podem ser sintetizados pelas nossas faculdades, logo, que devem sempre ser destituídos de sentido, ou alegando a loucura do sujeito ou por um juízo enganoso – o primeiro caso é o que produz juízos monstruosos. Esse mesmo processo ocorre, por exemplo, na experiência do sublime, justamente porque a imaginação tem de se reportar às ideias da razão – uma das poucas transgressões permitidas ou, como afirma Kant, “ampliação” dos limites da razão –, uma vez que a imaginação não dá conta da experiência sensível do objeto e também não pode se referir ao entendimento, que é limitado a objetos particulares e não sintetiza a grandeza colossal ou a totalidade de objetos da experiência.

Sendo assim, a exemplo da experiência do sublime, a imaginação é socorrida justamente pelas ideias da razão que encontram a equivalência da *aparente* infinitude que o objeto suscita na sua própria infinitude – a razão aqui se deixa se levar (se amplia) por um estímulo negativo, se reportando às suas ideias; ou, melhor dizendo, elaborando suas próprias ficções de grandeza, colocando-se *acima*, isto é, além desse objeto. Lembremos: o objeto não é ele mesmo sublime, mas sim possui atributos capazes de suscitar no sujeito a sublimidade do ânimo. Aqui, novamente, uma adequação falha pode ser reputada ao sujeito que, longe da segurança necessária para experiência ou leigo do acultramento necessário deixa, novamente, se levar pela imaginação que, nesse interim, já está vencida pela experiência aterrorizante.

Sobre esse tema, David-Ménard traz uma boa pontuação sobre a ideia da transgressão saudável do limite (que ocorre, por exemplo, no âmbito reflexivo da faculdade de julgar, no

sublime e em um ajuizamento teleológico da natureza) e a loucura propriamente dita, qual seja, que elas não podem ser categoricamente distinguidas entre si. Em outras palavras: um mundo dos espíritos ou uma noção teleológica da natureza podem ser delírios. Inclusive, no que tange ao sublime, Kant faz uma pequena e vaga distinção entre os erros de juízo de um entendimento sadio e aquele que já foi acometido pela loucura.

Se o entusiasmo pode comparar-se à demência, a exaltação pode comparar-se ao desvario, entre os quais o último é o que menos de todas se concilia com o sublime, porque ele é profundamente ridículo. No entusiasmo como afeto a faculdade da imaginação é desenfreada; na exaltação, como paixão arraigada e cismadora, é desregrada. **O primeiro é um acidente passageiro, que às vezes pode atingir o entendimento mais sadio; a segunda é uma doença que o destrói.** (KANT, 2013, p.126, grifo nosso).

Selecionando, a título de exemplo, a experiência do sublime como potencial experiência da visualização da coisa em si, do *númeno*, enquanto a razão se mantém no limiar da experiência e não passa à “desrazão” da monstruosidade, a experiência se caracteriza como um embate negativo, mas que estimula a razão a driblar essa inadequação e dirigir-se justamente às ideias da moralidade que são orientadas segundo fins. Porém, à adequação falha, essa experiência mostra-se “uma contradição interna, já que ações sem fim estão fora do domínio transcendental da filosofia da natureza” (BRITTO, 2014, p.198)²⁶, provocando não mais que uma “rasura no quadro da Razão” (*Ibidem*, p.198) afigurando-se como monstruosas, desafiando toda a compreensão teleológica da natureza, isto é, a natureza enquanto um sistema de fins, cujo fim terminal é o gênero humano.

É importante salientar que essas experiências ou ideias que se situam no limiar da atuação “sadia” da razão, como a experiência do sublime ou uma ideia escatológica, ainda que negativas são ressignificadas para o sujeito justamente visando evitar a “visualização” ou “devaneios” acerca do *númeno*, pois quando a faceta monstruosa se instaura ela representa o perigo da inconsistência do conhecimento humano, da aniquilação dos fins e, conseqüentemente, da moral humana já que no caso da adequação falha dessas experiências e ideia às ideias da razão o problema não é mais carência de intuições sensíveis para preencher os conceitos do entendimento, como abordado na *KrV* – obra na qual Kant, como já mencionamos, visa disciplinar o uso da razão tendo em vista evitar o dogmatismo da metafísica e evidenciar a inconsistência das ideias da razão que desejavam se instaurar como um *conhecimento*, mas que se estendiam além do limite da experiência possível –, mas sim que essas intuições *atropelam as faculdades do ânimo* (uma violência) e reportam-se diretamente às ideias da razão que, pela sua grandeza e infinitude do objeto ou ideia, não poderiam encontrar uma equivalência no plano da sensibilidade. Assim, não se trata mais de

devaneios da razão pura e simplesmente, mas de uma experiência que é suscitada por um objeto da natureza. E tanto não é indispensável mencionar essa especificidade do sublime que Kant se dedica a tratar desse tema que, de outra forma, poderia apenas ser, novamente, contado entre as experiências destituídas de sentido. Porém, o interessante aqui é que esta experiência do sublime, assim como a noção de um fim de todas as coisas e até mesmo o mundo dos espíritos de Swedenborg, embora temas problemáticos – sobretudo este último – são, no limite, todos relacionados, segundo Kant, às ideias da moralidade, pois embora a doutrina de Swedenborg esteja, segundo Kant, equivocada, o seu “fundo” de verdade decorre da dimensão inata da moralidade humana pois, como mencionamos, Kant não descarta totalmente um mundo dos espíritos relacionado à moralidade humana.

É importante lembrar que a respeito do diálogo com Swedenborg e da noção de limite embrionário na obra em questão, que a gramática da negação, mencionada por David-Ménard, seria um problema de alteridade, da relação com o outro. Sobretudo em *Träume eines Geisterseher, erläutert durch Träume der Metaphysik*, David-Ménard menciona que a noção de limite em Kant é fruto não apenas de discordâncias filosóficas com o ocultista, mas de uma denegação do fascínio de Kant por ele e por suas teses. Essa lógica permeia a noção de limite aqui exposta e, com aproximações com Freud, David-Ménard menciona o processo de recalçamento de um discurso negativo sobre o outro:

Enfim, relacionar desse modo o Outro, como interlocutor, com o outro, como objeto, tem uma consequência decisiva. Mostra que o recalçamento realiza alguma coisa, que instaura pela objetivação uma nova relação com aquilo que estava de todo excluído de ser considerado pelo pensamento. [...] Mas, quando se trata de encontrar aquilo que poderia vir a limitar a irrupção, na transferência, de um horror a algo que o sujeito sente como uma ameaça vinda de um exterior alucinado, o recalçamento, quando possível, instaura um limite; e esse limite tem dois aspectos: na projeção sobre o Outro daquilo que é recusado, pode tomar forma um interlocutor, ainda que odiado; e, **pela negação, pode tomar forma um objeto de conhecimento obtido a partir do que era excluído.** (DAVID-MÉNARD, 1996, p. 26-27, grifo nosso).

Esse processo de recalçamento parece ser justamente o que ocorre no processo de conhecer da primeira Crítica, pois esse objeto, *númeno*, um lugar vazio, não é, contudo, um vazio absoluto, pois como já mencionado a sensibilidade não refere a todos os objetos e por isso mesmo o *númeno* é um conceito problemático. Nesse sentido, no processo de conhecimento, a experiência é destituída de sentido reiteradamente pela não conformidade da percepção do objeto com os conceitos do entendimento.

Ainda, outro tema tratado por Kant em *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*, e que vai ao encontro da compreensão de que há uma infinidade de objetos e experiências não sintetizados pelas faculdades do sujeito do conhecimento é o tema das *representações*

obscuras. Rohden (2009) faz a exegese do texto kantiano sobre esse tema presente na *Anth*, resgatando uma menção de Kant na *KrV* que anunciava, de modo tímido, esse tipo de representação: Kant, ao tratar da sua teoria do esquematismo, embora ainda não se referisse à essas representações como obscuras, mencionava sobre as representações em geral e que uma parte delas seriam as representações conscientes, o que nos leva a crer que “sob as representações em geral poderia supor-se um segundo grupo, o das representações sem consciência” (ROHDEN, 2009, p.03).

Este esquematismo do nosso entendimento, em relação aos fenômenos e à sua mera forma, é uma arte **oculta nas profundezas da alma humana**, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos alguma vez arrancar à natureza. (KANT, 2000, A141, grifo nosso).

Importante mapear essa argumentação sobre as representações entre essas obras: na *KrV* havia menções, como já vimos, das representações em geral que comportavam as representações conscientes; na *Anth* é abordado o tema das representações não-conscientes ou obscuras, sendo elas a maior parte das nossas representações em geral, nos permitindo deduzir que “o entendimento na produção de esquemas para fenômenos enreda-se em representações que, embora essenciais para a produção do conhecimento, fogem de seu controle” (ROHDEN, 2009, p.03).

Kant curiosamente diz que o parentesco ou a afinidade entre as faculdades de representação é maior que o que se encontra entre as faculdades de conhecimento superiores (entendimento, juízo e razão), e que aquelas têm como princípio comum – além do qual não se deve ir – a faculdade do juízo. [...] Esse em verdade é um âmbito que, por chamar-se de âmbito da faculdade de juízo reflexiva, nos surpreende que possa abrigar também representações não-conscientes (*Ibidem*, p.04).

Por um lado, a menção das representações obscuras reitera o caráter auxiliar do juízo reflexivo na expansão do conhecimento, como já tratado anteriormente, isto é, na iluminação dessas representações obscuras pelo perene esforço racional do sujeito. Porém, Kant menciona nessa obra que a maior parte de nossas representações são obscuras, isto é, que possivelmente a maior parte das atividades do entendimento e da razão operam na obscuridade. Além disso, um ponto que chama atenção é a semelhança da atratividade dessa obscuridade, presente também na experiência do sublime, na concepção de uma ideia escatológica com pavor e mesmo na atração que Kant sentiu pela doutrina de Swedenborg, ou seja, o “deleite” da razão em se aproximar do desconhecido, do obscuro para a compreensão humana⁶⁹.

⁶⁹ “Deleita-nos ceder algo às reflexões obscuras... A beleza é indizível”. E “o que pensamos nem sempre podemos expressar.” (ROHDEN, 2009, p.04).

Que seja imenso o campo das nossas sensações e intuições sensíveis, isto é, das representações obscuras no ser humano [...] de que não somos conscientes, ainda que possamos concluir indubitavelmente que as temos; que, ao contrário, as representações claras contenham apenas infinitamente poucos pontos acessíveis à consciência; que [...] **no grande mapa de nosso espírito só haja poucos lugares iluminados**, isso pode nos causar espanto com relação a nosso próprio ser; pois bastaria apenas que um poder superior exclamasse "faça-se a luz!", que, mesmo sem o acréscimo de quase nada [...] meio mundo, por assim dizer, se abria diante de nós. (KANT, 2000, p.17, grifo nosso).

Assim, como a parte talvez mais explícita daquela noção de conflito que permeia a obra de Kant, como citado anteriormente, essa inevitável inclinação do sujeito a esse tipo de representação, isto é, de colocar-se sempre no limite de transgressão da razão, a atividade do sujeito racional opera de forma tensional e constante entre a faceta racionalmente sadia e teleológica do pensamento em contraste com a faceta de estranhamento, do informe e do inabordável que pode se apresentar como uma ameaça a todo o fundamento da sua existência, sendo “o limite próximo e difícil do próprio pensamento” (Britto, 2014, p.190).

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. (BRITTO, 2014, p.199).

Embora o sistema filosófico kantiano seja requintado, sistematizado e que almeja tocar a totalidade das questões humanas colocadas desde os primórdios da filosofia, Kant não negou o fascínio por ideia, objetos e sistemas monstruosos, pelo contrário, tanto se sentiu afetado por ideias e experiências dessa natureza que seu empreendimento crítico gira em torno de sempre e repetidamente afastar um possível equívoco da razão e sua loucura; afastar, assim, a falta de sentido no conhecimento e na existência do homem (os quais pretendem se completar em sua filosofia).

Ao fim, alguns problemas se impõem: se não é possível distinguir cabalmente a loucura da razão da loucura propriamente dita, seria possível que a própria razão produzisse monstros enquanto acha estar apenas aprofundando o campo especulativo (na sua “ampliação sadia” no ajuizamento reflexionante)? Se o que a razão não consegue depreender do objeto/experiência, nem pela adequação da intuição do objeto ao entendimento, nem pela adequação da intuição negativa do objeto às ideias da razão – que ainda é um conteúdo – como ele se afiguraria se pudesse ser descrito para além da sua inconsistência e vazio? O que há no terreno para além desse limite?

É justamente pela privação de visualizar o que poderia estar para além do limite, o que poderiam ser todas essas representações obscuras e transgressões dos limites da razão e do

conhecimento que nos torna mais sedentos de, com o apoio de uma narrativa que esteja, nessa transgressão, justamente em consonância com a filosofia kantiana, deixar a razão se levar pela sua tendência natural de se expandir para além de seu limite autoimposto.

CAPÍTULO 2: A OBRA DE LOVECRAFT E A MONSTRUOSIDADE NO HORIZONTE DO LIMITE EM KANT

Como vimos em Kant, a razão não se direciona – ou escolhe não se direcionar – a vários objetos e eventos, destituindo-os de sentido, afastando-os inclusive espacialmente já que, a exemplo da experiência do sublime esse limite pressupõe uma distância de segurança para o espectador, isto é, é um limite espacial e não apenas conceitual. Porém, vários problemas dessa mesma natureza insurgem sobre a razão e nem sempre o afastamento do objeto informe ou a ascensão da razão, que toma como trampolim para sua expansão a experiência ou ideia negativa, é suficiente para apaziguar as forças contrárias do sujeito em relação à experiência que se apresenta. Na física moderna a compreensão de um cosmos infinito traz questões problemáticas subjacentes⁷⁰, nos fazendo retornar àquelas questões embrionárias da filosofia, isto é, a possibilidade de compreensão de um mundo que comporte a significância e destino humanos. Assim, pode-se supor que o discurso filosófico clássico outrora tão seguro de suas prerrogativas se vê obrigado a confrontar questões insólitas (avanços da ciência no século XX entrelaçados a crises sociais, guerras e que desembocam em questões éticas, ou seja, “*Zeitgeist*” da contemporaneidade), que põem em risco a filosofia como disciplina do saber porta-voz da racionalidade humana, questionando como a filosofia pode se deslocar do campo da mera exegese de textos clássicos e tornar-se alinhada com as crises epistemológicas, morais, existenciais e sociais do nosso tempo.

Diante disso, de que formas podemos pensar ou especular sobre cenários que se impõem como negativos para a espécie racional? Que outro ou outros mundos podemos ver para além do limite daquele cosmos sistematizado e organizado em prol dos fins humanos no mundo, maravilhosamente anunciado pela modernidade filosófica?

Considerando ciclos temporais recentes, a filosofia alemã pôde [...] exaltar o valor de Hölderlin como ápice do pensar ou a filosofia francesa situar escritores como Blanchot ou Bataille no cume da especulação transgressora. Todavia, esses autores já não falam mais necessariamente a linguagem de nossa época, tão sinistra como qualquer outra [...] De Al-Qāhira [...] se atreveu a proclamar que ninguém menos que **H.P. Lovecraft seria o Hölderlin que corresponderia ao espírito atual da filosofia** [...] H.P. Lovecraft é um dos literatos que dão a mais alta expressão ao *universo* no qual toda aspiração filosófica deve se situar e cuja hostil presença desafia qualquer escola filosófica que possa chegar, algum dia, a se constituir. (LUDUEÑA ROMANDINI, 2013, p.08, grifo nosso).

⁷⁰ Apenas para citar apenas um exemplo de representações contrárias a fins que se levantam diante da razão, e que ela tem de lidar sem destitui-la de sentido: a crise climática, justamente porque ela ameaça a nossa própria espécie. Aqui é interessante notar que a internet, que pode ser lida também como um hiperobjeto, auxilia aqui na sensação de “fim de mundo”, justamente porque somos assolados a todo momento com notícias de diversas partes de globo em estado de emergência ambiental.

Propondo que esse processo de transgressão do limite ocorre com a fabulação mítica⁷¹, já que ele não é viabilizado pelo discurso filosófico – aqui especificamente kantiano – utilizaremos, para ampliarmos nosso olhar para além da informidade sem precedentes que se anuncia após transgredidos os limites da razão, a obra ficcional-mitológica de Lovecraft, posto que a pedra angular de sua obra é, justamente, o tensionamento da razão, levando à transgressão desse limite que resulta em uma razão transida de loucura pelo contato com a monstruosidade do cosmos, mas uma loucura curiosamente lúcida.

Consequentemente, em Lovecraft, de modo paradoxal, o fim do humano não coincide, como em Lévi Strauss, com o fim do mito. Ao contrário, a inexistência do humano como horizonte da condição do mito, de sua natureza, é a condição transcendental para o surgimento da verdadeira mitologia. **Uma mitologia sem traço do humano ou da natureza organizada com a qual a filosofia nunca quis dialogar, ou mesmo pensá-la como possibilidade, pois a filosofia ocidental se vê desprovida de um instrumento conceitual suficientemente desenvolvido para isso.** Uma mitologia que inclua a ideia de sujeito, mas não de humanos, animais ou vida, só pode ser pensada a partir do campo especulativo da ficção. Acima de tudo, o gênero de ficção inaugurado por Lovecraft. (MENON, 2013, p.285, grifo nosso).

Lembremos que, mesmo em Kant, alguns problemas que a razão impõe devem ser investigados mesmo quando se afiguram como contrário a fins. Porém, em sua filosofia, como já vimos no capítulo precedente, ou esses problemas são destituídos de sentido ou adequados como impulso (indiretamente positivo) ao campo da moralidade humana. Portanto, é justamente pela mitologia de Lovecraft operar para além de “coisas ou pensamentos do que sua acessibilidade final à razão”⁷² que propomos atender a tendência natural da razão de se expandir para além de seus próprios limites, não apenas reconhecendo a sua potencialidade ilimitada de forma negativa, isto é, pela limitação de sua atuação como operado por Kant, mas pelo potencial filosófico que reside na transgressão de seus limites.

[...] as ficções de Lovecraft são importantes, não simplesmente porque tiveram uma enorme influência no gênero do horror moderno, mas porque também podem nos ajudar a pensar sobre o que está "além" [...] as histórias de Lovecraft estão centralmente preocupadas com o paradoxo de representar entidades, coisas e lugares que estão além da representação. As reivindicações de verdade representacional tornam-se assombradas pela impossibilidade de mimese e, ao traçar os limites da representação, também podemos imaginar o que está além deles. (KNEALE, 2006, p.106, tradução nossa)⁷³.

⁷¹ Cf. DANOWSKI E VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.17.

⁷² “[...] *things or thoughts than their ultimate accessibility to reason.*” (HERMAN, 2012, p.14).

⁷³ “[...] that Lovecraft's fictions are important, not simply because they have had an enormous influence on the modern horror genre, but because they can also help us to think about what lies 'beyond' [...] Lovecraft's stories are centrally concerned with the paradox of representing entities, things and places that are beyond representation. Claims to representational truth become haunted by the impossibility of mimesis, and in tracing the limits of representation, we may also be able to imagine what lies beyond them”.

Assim, se essa aproximação é possível entre a filosofia kantiana e a obra de Lovecraft como seu “espelho monstruoso” – o espelho monstruoso que a razão confronta ao chegar ao seu limite –, além de suas visíveis discrepâncias, é porque há um ponto de convergência que faz com que essas duas cosmologias sejam aproximáveis, qual seja, partem do mesmo pressuposto já que tanto para Lovecraft, quanto para Kant a razão não é capaz de (Lovecraft) ou não deve (Kant) dar conta da realidade última das leis do universo e da natureza. Em Kant esse alcance é cogitado, mas essa possibilidade deve ser evitada, pois essa expansão pode se confundir com o juízo equivocado, devaneio ou sonho. Por outro lado, em Lovecraft, esse acesso à verdade última e material do cosmos só pode ser acessada quando o sujeito do conhecimento percorre vias marginalizadas da razão kantiana: sonhos e devaneios (aqui, a obra de Lovecraft transgride justamente aqueles limites autoimpostos pela razão e que Kant tratou ao dialogar com Swedenborg).

Para uma aproximação, mesmo que essa aproximação, porventura, coloque Kant e Lovecraft em posições diametralmente opostas, é necessário, primeiramente, apresentar de forma geral o cosmos lovecraftiano que é construído a partir de seus contos, de forma fragmentada. Assim, em um primeiro momento, apresentaremos sua obra de forma descritiva e, na sequência, abordaremos sobre os ensejos filosóficos de sua obra de ficção, aliados aos seus ensaios, já que sua faceta ensaísta, por vezes, nos dá indícios valiosos de como interpretar os ensejos filosóficos de seus textos ficcionais. Sabemos que a mitologia de Lovecraft é exposta de modo esparso e não linear, por meio de contos e poesias e, dessa forma, uma interpretação cabal é sempre unilateral. É imprescindível, portanto, recortes e mesclas de sua obra que nos permitam tornar compreensível (ainda que essa não fosse, arriscamos dizer, de fato a intenção do autor, justamente porque a nossa racionalidade não é capaz de dar conta da realidade última das leis do universo e da natureza) a sua cosmologia. Discorramos, agora, de modo geral, como se configura o cosmos da mitologia de Lovecraft.

1.1.MITOLOGIA E COSMOS LOVECRAFTIANOS

Os *Mythos de Cthulhu* é o nome dado à compilação do parco conhecimento que os humanos, no interior das narrativas de Lovecraft, teriam a respeito de raças e seres cósmicos de outra natureza, conhecimento este perpetuado pela existência de cultos sombrios. Esses seres de outras dimensões habitaram o Terra em uma época imemorial, até mesmo anteriormente à matéria. Cthulhu – de nome impronunciável – é um dos Grandes Antigos (*Great Old Ones*), talvez a deidade mais evidenciada por estar encerrada nas profundezas do oceano da Terra e,

especialmente, o mais próximo de nós. Assim, na mitologia lovecraftiana há raças que perpetuam-se nos cosmos há *éons* (medida de tempo geológica, maior escala de subdivisão relativa à escala geológica de tempo), em especial a raça anteriormente citada e denominada Grandes Antigos, ocupando a alta hierarquia cosmológica por ser a mais desenvolvida dentre as raças habitantes do cosmos, pois dominou o *segredo do tempo*, isto é, são seres que em situações de conflitos bélicos ou catástrofes, ou qualquer que sejam suas motivações, são capazes de deslocarem suas mentes para o passado e para o futuro colonizando corpos de raças outras para então perpetuarem-se no tempo. Desta feita, até onde pudemos interpretar, a raça dos Grandes Antigos mantém-se invicta ocupando a posição central do cosmos.

No entanto, a mitologia de Lovecraft conta ainda com as entidades *supremas* do universo, os Deuses Exteriores (*Outer Gods*) que, de forma geral, são manifestações de forças cósmicas essenciais no funcionamento do cosmos: vida, energia, tempo, espaço, caos. Dentre eles, Azathoth, ou o Deus Idiota Cego é, sem dúvida, o deus mais poderoso da mitologia lovecraftiana visto que o universo em que vivemos e que partilhamos com outras raças cósmicas é engendrado por seus sonhos, do qual ele não possui nenhuma consciência, o que poderia explicar um cosmos sem finalidade. Assim, essas deidades lovecraftianas não encarnam traços antropomórficos, não possuem o menor sinal do humano em si.

Dito isso, esse cosmos lovecraftiano sem finalidade se origina a partir da ideia de um universo que é pensado para além – ou divorciado desta – [da] humanidade, destituindo o humano, a espécie humana de tudo o que a constituiria, outrora, como espécie-povo eleito⁷⁴, colocando no horizonte da sua narrativa um único desfecho para a humanidade: seu inevitável desaparecimento da face da Terra como consequência de sua fugacidade e insignificância na história do universo. Segundo Ludueña Romandini:

[...] 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. O Mito lovecraftiano nos exige, implacavelmente, considerar um cosmos *ac si humanitas non daretur* [como se não houvesse a humanidade]. (LUDUEÑA ROMANDINI, 2013, p.16).

Portanto, a dimensão da existência humana na Terra parece um evento aleatório, efêmero e de parca importância; o homem não possui um lugar de direito e o conhecimento intelectual só poderia trazer a consciência da finitude e impotência de nossa espécie, e as ciências só viriam

⁷⁴ Em *A Sobrenatureza da Catástrofe* (VALENTIM, 2014, p.04).

a corroborar nossa ínfima importância na imensidão cosmológica povoada por raças cósmicas infinitamente superiores [social e cientificamente], pois os seres que povoam os mitos de Lovecraft não travam qualquer tipo de relação de igualdade para com os seres humanos podendo, inclusive, infringir males à humanidade, não pela importância da raça humana no cosmos, mas pela sua irrelevância e eventual inconveniência. Ainda que esses seres possuam seus próprios princípios e planos eles são, no limite, inacessíveis a nós. Inclusive, como já mencionado, esses seres ancestrais precederam ao aparecimento do homem na Terra e permanecerão após o desaparecimento do último homem; a existência de alguns desses seres, a exemplo do Deus Idiota Cego, precede o surgimento até mesmo da própria matéria como a concebemos.

Depois de juntar registros esparsos, antigos e modernos, antropológicos e médicos, encontrei uma mistura bastante consistente de mito e alucinação com um nível de abrangência e desvario que me deixou de todo estupefato [...] tanto os mitos primordiais como as alucinações modernas sugeriam que a humanidade seria apenas uma – talvez a menor – dentre as várias raças altamente evoluídas surgidas durante a longa e em boa parte desconhecida história do planeta. Segundo essas insinuações, criaturas de formas inconcebíveis haviam erguido torres em direção ao céu e explorado todos os segredos da Natureza antes que o primeiro anfíbio se arrastasse para fora do mar quente de trezentos milhões de anos atrás. Algumas dessas criaturas tinham vindo das estrelas; umas poucas eram tão antigas quanto o próprio cosmos; e outras haviam surgido depressa a partir de germes terrestres tão anteriores aos primeiros germes do nosso ciclo vital quanto estes são anteriores a nós próprios. Havia diversas menções à passagem de bilhões de anos e a ligações com outras galáxias e universos. A bem dizer, o tempo não existia da maneira como é compreendido em termos humanos.
(LOVECRAFT, 2014, p.692-693).

O terror da experiência ocasionado pelo contato com esses deidades ou raças monstruosas, ou o contato com seus vestígios arqueológicos, se configuram como tal justamente pela dificuldade de suas representações dado que, além de ocuparem outras dimensões do tempo, possuem uma constituição física e até mesmo social⁷⁵ totalmente inumana. Porém, embora o horror experimentado, a atração mórbida dos personagens pelo mistério monstruoso – pois “um monstro é qualquer coisa que evoque admiração, horror ou repulsa”⁷⁶ (KLEANE, 2006, p.04-05, tradução nossa) – os leva a seguir em busca de algo que sacie sua curiosidade e decida sobre o conflito entre a experiência grotesca e o que é possível racionalmente; em suma, algo que decida sobre a sua sanidade justamente porque a experiência do horror consiste em revelar algo que é, em princípio, incognoscível.

⁷⁵ Cf. LOVECRAFT, 2014, p.686.

⁷⁶ "The monster must be revealed within a context realistic enough to make it stand out, but not so realistic that it ceases to evoke horror, wonder, or repulsion".

Os monstros de Lovecraft [bem como os lugares nos quais habitam] são frequentemente difíceis de ver, ou pelo menos, difíceis de ver de uma forma que faça sentido: invisíveis, disfarçados, sem forma ou de uma forma inefáveis. Como resultado, o processo de explicação é frequentemente incompleto, apesar dos esforços do pesquisador-herói para colocar tudo no papel⁷⁷. (KNEALE, 2006, p.06, tradução nossa).

Ainda, nas narrativas de Lovecraft, o horror é intensificado pela compreensão do que seus exegetas chamam de *tempo profundo* (*deep time*), ou seja, um passado imemorial, pois, como já mencionado, o nascimento do universo e o nascimento de raças cósmicas evoluídas precedem em muito a primeira aparição do homem na Terra e, mais que isso, essas raças possuem conhecimento de nossa existência e há, ao que tudo indica, embates e colonizações cósmicas que poderiam afetar os seres humanos, isto é, um perigo iminente. Portanto, o apetite pela descoberta do que é misterioso leva os personagens ao contato com a monstruosidade de um cosmos que possui leis as quais a racionalidade humana jamais poderá dar conta, além da existência de seres superiores e da pequenez dos seres humanos, de seu baixo escalão na hierarquia do universo e da inata falta de propósito em sua existência.

Assim, Lovecraft forjou uma narrativa à altura da física moderna da qual era entusiasta, i.e., pensava um cosmos infinito, uma não universalidade do tempo e espaço e, por isso mesmo, um cosmos capaz de forjar dimensões (leia-se mundos) paralelos, sobrepostos, justapostos. É justamente por isso que na mitologia de Lovecraft a experiência do conhecimento da *realidade* do cosmos, mesmo que parca, transmuta-se em insanidade já que a dimensão da experiência sensível se configura como totalmente “desnaturada” do ponto de vista humano. Além disso, o conhecimento dessa aterradora realidade não garante a salvação ao homem, não permite qualquer ação humana para evitar seu grotesco fim, apenas confirma sua insignificância originária e é, efetivamente, a porta de sua aniquilação.

[...] sempre devemos recordar que o espaço não tem limites; que as ilimitadas extensões de vacâncias se estendem infinitamente para além de nossa visão ou compreensão, talvez para além da aparente região do éter luminoso e para além do controle das leis do movimento e da gravitação. Que mente pode aventurar-se a descrever estes âmbitos remotos onde a forma, as dimensões, a matéria e a energia podem estar todas sujeitas a modificações nunca sonhadas e a manifestações grotescas? Tudo o que conhecemos, vemos, sonhamos ou imaginamos é menos do que um grão de poeira no infinito. É virtualmente nada, ou, no melhor dos casos, não é mais do que um ponto matemático⁷⁸. (LOVECRAFT, 2006, p.30, tradução nossa).

⁷⁷ “Lovecraft’s monsters are often hard to see, or at least hard to see in a way that makes sense: invisible, disguised, formless”, or otherwise ineffable. As a result the process of explanation is often incomplete, despite the efforts of the researcher-hero to get everything down on paper”.

⁷⁸ “[...] we must ever recall that space has no boundary; that the illimitable reaches of vacancy extend endlessly out beyond our sight or comprehension, perhaps beyond the apparently infinite region of the luminiferous ether and beyond control of the laws of motion and gravitation. What mind can venture to depict those remote realms where form, dimensions, matter, and energy may all be subject to undreamt-of modifications and grotesque

Embora possamos falar a respeito de uma possessão em algumas obras de Lovecraft, é importante salientar que essas possessões não têm caráter profano em si mesmas, isto é, não estão ligadas à demonologia, a religiões cristãs, dado que mesmo os rituais das mitologias demasiadamente humanas, em sua gênese, provêm de uma apropriação, de um resquício do inconsciente coletivo⁷⁹ que, na verdade, tem origem em ritos primitivos inumanos do universo de seres que precedem a existência de toda forma de vida humana. Portanto, a possessão de mentes é antes (provavelmente) uma possibilidade de transmutação da matéria ou um aparato de altíssimo desenvolvimento tecnológico que possibilita que esses seres se desloquem no tempo, trocando de corpos com seres de diferentes lugares do cosmos e épocas. Lovecraft combina, assim, as antigas tradições das narrativas fantásticas de horror com elementos científicos e, portanto, a presença de cultos e amuletos, mais do que meramente um ritual religioso, provém de uma adaptação equivocada dos seres humanos – ao longo do tempo e que se perpetuaram por cultos secretos – desses seres como deidades, como seres míticos.

Por esse conjunto de características, Lovecraft constrói uma mitologia ficcional relativa à verdade do cosmos – a altura do que a ciência prevê, mas que não conhece completamente – intentando fabular e situar sobre as descobertas científicas de um cosmos infinito e alheio ao humano e, por esse motivo, a todo momento em suas narrativas há inflexões entre a loucura e a sanidade, o sagrado e o profano, entre o místico e o científico e, como toda mitologia, intenta responder às perguntas sobre o universo mas, no limite, as respostas para elas possuem ancoragem na geologia, biologia e paleontologia, nos entregando algo de novo na ficção de horror, não mais baseadas em vampiros, bruxas, fantasmas⁸⁰ – temas relacionados ao cristianismo –, já que o horror de Lovecraft é “um tipo de horror que se afasta dos horrores tradicionais da literatura gótica [...] [pois] trabalha com o medo da ameaça física e pessoal – e se consolida em um medo primitivo e universal conhecido como horror cósmico” (SCOTUZZI, 2019, p.12, 13).

manifestations? All that we know, see, dream, or imagine, is less than a grain of dust in infinity. It is virtually nothing, or at best no more than a mathematical point”.

⁷⁹ Cf. LUDUEÑA ROMANDINI, 2013, p.33)

⁸⁰ “[...] the places and entities he imagined are stranger than other, longer-established, horrific conventions like ghosts and vampires; so while his work does seem to express unpleasantly familiar fears, it is harder to explain the power of his writing because he does not draw upon recognizable religious or mythic traditions”.

1.2. KANT E LOVECRAFT – ENTRELAÇAMENTOS

Lovecraft inicia *O Chamado de Cthulhu*, um dos seus célebres e talvez o mais conhecido de seus contos, da seguinte forma:

A coisa mais misericordiosa do mundo é [...] a incapacidade da mente humana em correlacionar tudo o que sabe. Vivemos em uma plácida ilha de ignorância em meio mares negros de infinitude, e não fomos feitos para ir longe. As ciências, cada uma empenhando-se em seus próprios desígnios, até agora nos prejudicaram pouco; mas um dia a compreensão ampla de todo esse conhecimento dissociado revelará terríveis panoramas da realidade e do pavoroso lugar que nela ocupamos. (LOVECRAFT, 2014, p.64).

Tal passagem ilustra o horror com que o personagem-narrador do conto terá que conviver até o fim da sua vida, posto que a curiosidade voraz do personagem, a transgressão de limites – que poderíamos relacionar, à luz de Kant, com a tendência natural da razão de se expandir e que ostensivamente tenta transgredir seus próprios limites –, o fizeram experimentar um mundo avesso, inimaginável, grotesco e, sobretudo, inumano, porém, não mais enxergando quimeras, mas a realidade última do cosmos. Assim, queremos propor que essa aproximação com Kant é possível, primeiramente, pela configuração das narrativas de Lovecraft que se repetem, eventualmente, da seguinte forma: quase sempre um personagem cientista, academicista ou que possui uma curiosidade intelectual profunda é levado por essa curiosidade voraz a se emaranhar em conhecimentos ocultos e grotescos. Aqui, é curioso notar que esse magnetismo de uma situação aterradora, e que se estende para outros contos parte, primeiramente, dessa curiosidade voraz do personagem e que após a experiência monstruosa produz nele uma mórbida atração, a exemplo da atração inevitável da razão de se estender para além de seus limites, bem como a atração de ideias e experiências que se insinuam como informes, grotescas e monstruosas, como na experiência do sublime ou a fabulação de uma ideia escatológica “com pavor”; ou, ainda, a atração de Kant pela doutrina de Swedenborg, todas abordadas no capítulo precedente dedicado a Kant.

Sobre essa mórbida atração Lovecraft menciona, em seu ensaio *In Defence of Dagon*⁸¹, ensaio este em resposta a algumas críticas sobre seu ensaio *Dagon*, o seguinte: “a essência do horrível é o inatural [...] Ao estimar o efeito do fundo do oceano sobre o homem [o narrador] em “Dagon”, devemos lembrar que [o fundo do oceano] acaba de emergir sob seus pés por uma

⁸¹ Esse ensaio responde, especificamente, sobre algumas críticas que Lovecraft recebeu a respeito do seu conto *Dagon* não causar o sentimento de horror que tenta suscitar; Lovecraft menciona que pinta “pinta” o que sonha, mas que o leitor deve se engajar com sua imaginação, isto é, mentalmente, na tentativa dos horrores representados no conto.

força misteriosa – [essa força é despertada] inaturalmente de seu sono de longa data na escuridão de águas antigas – e que se estende ao redor [do narrador] até onde sua visão alcança. Ele não sabe sua extensão; tudo é dúvida, *maravilha* e mistério *inatural*.⁸² (LOVECRAFT, 2006, p.48, tradução nossa, grifo nosso). O resultado das experiências dos personagens são sempre possessão e/ou devaneio ao ter contato com a realidade última do cosmos que se apresenta desestruturada para a compreensão humana, mas que são também experiências atraentes.

Assim, essa “inaturalidade” do horror das narrativas lovecraftianas é ancorado em descrições de cenários não-Euclidianos, ângulos bizarros, formas grotescas, texturas repulsivas, a exemplo do detalhamento – tanto quanto possível – do narrador do conto *The Shadow Out of Time*, ao tentar comunicar ao leitor a constituição físico-biológica de criaturas vivas que visualizou em um sonho insano como reminiscência de um período de amnésia, após ter trocado de corpo com um ser desconhecido do cosmos: “O verdadeiro horror começou [...] quando eu tive o primeiro vislumbre das criaturas vivas [...] Pareciam enormes cones iridescentes, com cerca de três metros de altura e dez metros de largura na base, feitos de um material estriado, semielásticos e escamoso” (LOVECRAFT, 2014, p.699). Assim, as narrativas intentam sempre transportar o leitor ao desconforto dessa inaturalidade e a descrição do objeto monstruoso nunca é plena pela dificuldade de compreensão e, portanto, de transmissão do que é experienciado; sua figuração plena é impossível e sua expressão por meio de palavras também. Aqui, é interessante notar que os personagens não se deparam com espíritos, aberrações pura e simplesmente que, como vemos em vários escritores do gênero, a descrição dos horrores experimentados não é impossível de ser comunicado; nas narrativas lovecraftianas o espaço em torno do narrador, a geografia, a física, a biologia se alteram profundamente. Dado que, por certo, é difícil até mesmo imaginar alguns de seus cenários – o que era, de sua parte, proposital – nisso se caracteriza o horror científico característico do literato.

H.P.L. ficou impressionado com o terror da geometria errada; ele frequentemente escreveu sobre ângulos não-Euclidianos que torturavam os olhos e feriam a mente, e sugeria outras dimensões onde a soma dos três cantos do triângulo poderia ser igual a mais ou menos que 180°. Contemplar tais coisas, ele sugeria, pode ser o suficiente por si só para deixar um homem louco. E ele não estava tão equivocado; sabemos por vários experimentos psicológicos que quando você altera com a perspectiva de

⁸² "The essence of the horrible is the unnatural [...] In estimating the effect of the sea-bottom on the man in "Dagon", we must remember that it has just been raised beneath his feet by some mysterious force—unnaturally raised from its age-long sleep in the darkness of ancient waters—and that it extends all around him as far as he can see. He does not know its extent—all is doubt, wonder, and unnatural Mystery".

um homem ou mulher sobre seu mundo físico, você altera com o que pode realmente ser o sustentáculo da mente humana⁸³ (KING, 2006, p.323-324, tradução nossa).

Lembremos: em Kant o que reside para além dos limites da razão é o inabordável, o *inatural*, o excesso, o monstruoso; o contato com essa outra realidade presente em Lovecraft – ou com a *verdadeira* realidade –, que seria incognoscível, não poderia ser atribuído, em Kant, a uma insurgência da realidade exterior, material sobre o sujeito, mas atribuído tão somente à loucura. Lovecraft, é fato, não nega a loucura, agregando-a à sua narrativa, pois "os protagonistas são possuídos não pelo monstro, e sim por sua própria curiosidade e acabam [como] presas da fenomenologia alucinada" (FURTADO, 2017, p.45) (aqui, analogamente à loucura da razão) que se deixa levar por àquela *tendência natural* de se expandir, criando monstros.

Sua avidez intelectual [dos personagens] substitui a razão e faz com que eles continuem se aprofundando nos segredos proibidos que levarão, enfim, à aniquilação de sua paz de espírito (com algumas exceções, os protagonistas dos contos geralmente sobrevivem à narrativa, mas seu psicológico fica marcado para sempre pelo trauma indelével de quem encarou abismo ancestral do cosmos). (SCOTUZZI, 2019, p.29).

Porém, o jogo narrativo de Lovecraft que perpassa pelo ato confessional de seus narradores possui essa propriedade de alternar entre a lucidez profunda e a loucura de seus personagens deixando entrever, contudo, um fluxo mútuo entre a curiosidade do humano e a conveniência para o monstro, pois parece que "[...] ali onde as malhas da rede se fazem mais frouxas, estranhas entidades se deixam entrever pelo pesquisador ávido de saber" (HOUELLEBECQ, 2020, p.137), mantendo sempre a dúvida se a experiência é, de fato, real ou apenas devaneio, uma quimera proveniente do pensamento fantasioso dos personagens. Esse tensionamento constante se aproxima do jogo operado pela razão kantiana que sempre se coloca no limiar da vazão à sua inclinação natural quando se depara com experiências atraentemente monstruosas e que, no caso das narrativas lovecraftianas, sempre cede a essa transgressão dos limites do racional, encarando como que a coisa em si, o *númeno* kantiano que, na obra de Kant, se não racionalizado enquanto fenômeno não pode ser apreendido, não pode ser objeto de conhecimento – sobre esse ponto, na obra de Lovecraft, ou a razão do personagem já cedeu a um devaneio que não possui ancoragem no real; ou – mais provável – a monstruosidade se fez,

⁸³ "H.P.L. was struck by the terror of wrong geometry; he wrote frequently of non-Euclidian angles that tortured the eyes and hurt the mind, and suggested other dimensions where the sum of a triangle's three corners might equal more or less than 180°. Contemplating such things, he suggested, might be enough in itself to drive a man crazy. Nor was he far wrong; we know from various psychological experiments that when you tamper with a man or woman's perspective on their physical world, you tamper with what may actually be the fulcrum of the human mind."

mesmo que parcialmente, visível para uma racionalidade que não comporta sua apreensão; em qualquer um dos casos, é importante notar, se a loucura nos personagens não é a origem da representação monstruosa (mas que foi, de toda forma, suscitado por algo informe na experiência), ela é o produto dessa representação, não se fazendo ausente em nenhum dos contos. Não há escapatória.

[...] a partir de uma forma de escrita cientificada e de um tratamento irônico, Lovecraft trabalha em seus contos com uma progressão de fatos que se inicia com narradores-personagens que confiam na prática da Ciência que exercem e que terminam suas aventuras com a noção de que tudo o que conhecem não passa de uma pequena esfera da natureza, **e de que para além desses limites de nosso conhecimento habitam coisas nefastas que devem permanecer assim ocultas.** Ao fim de cada um desses contos, temos personagens loucos, mortos ou fortemente abalados pela revelação de alguma realidade, e o medo que esse jogo construído no cosmo faz, pode chegar ao leitor, que questionará se o mesmo não pode acontecer em seu mundo.
(SCOTUZZI, 2019, p.202 e 203, grifo nosso).

Uma problemática que se segue dessa alternância entre lucidez e loucura dos personagens é o que Kant tratou em *TG*. Nessa obra, referida aos visionários (Swedenborg), isto é, a confusão dos visionários e dos metafísicos em transpor a experiência dos sonhos, de fantasias para o campo sensível da experiência gerando assim um salto lógico e a confusão entre verdade e fantasia, entre sonho e realidade, essa mesma problemática é retomada por Kant em *Anth*, obra pós-crítica, seguindo a mesma argumentação daquela obra:

Com respeito à representação sensível, a perturbação mental é amênia ou demência. Como perversão do juízo e da razão chama-se insânia [*Wahnwitz*] ou vesânia [*Aberwitz*]. Quem em suas imaginações deixa de fazer a comparação com as leis da experiência habitual (sonha acordado) é um fantasista (atrabiliário); se o é com afecção [*Affekt*], é denominado entusiasta. Os acessos inesperados do fantasista chamam-se assaltos da fantasia (*raptus*)". (KANT, 2000, p.78-79).

Ainda, Kant conceitua a vesânia⁸⁴, conceito que poderíamos aproximar à loucura dos personagens de Lovecraft, como “a doença de uma razão perturbada. O doente psíquico sobrevoa a série inteira da experiência [...] e presume *conceber o inconcebível*” (KANT, 2000, p.91, grifo nosso). Em Lovecraft, porém, embora não negue a loucura, a narrativa fantasiosa parecer vir antes por uma incapacidade de compreender a realidade última do cosmos (justamente pela imensidão e complexidade do universo comparado com nossas faculdades cognitivas) do que por um ímpeto de fantasia oníricas ou loucura, pura e simplesmente – ironicamente, suas narrativas têm como motor as próprias descobertas da física moderna, da qual Lovecraft, como já mencionamos, era entusiasta.

⁸⁴ Termo em latim que significa “loucura”, “demência”, “insanidade”.

O sonho, por sua vez, tem um papel importante na obra ficcional lovecraftiana dado que é, justamente, a origem do universo, pois este se originou e se mantém a partir dos sonhos do Deus Idiota Cego que não possui consciência deles, o que nos leva a pensar que o único modo de compreender um cosmos sem finalidade seja, justamente, fabular no “irracional”, pois dessa forma, talvez por um jogo simbólico sobre a estrutura da realidade, seja possibilitada uma parca compreensão de um cosmos que não possui uma finalidade, pelo menos, não uma finalidade [concebível] para o humano, dado que o universo não se mede pela régua racional humana, trazendo assim uma anunciada inversão entre na relação sujeito-objeto kantiano, pois agora não é o objeto que se molda à mente do sujeito, mas sim a realidade operando com violência em suas formas incompreensíveis na mente do sujeito – o próprio *numeno* kantiano, a coisa em si vista a olhos nus.

Além disso, parece que o sonho além de estar na origem do universo é um território político – e nada pacato – no qual ocorrem embates entre as raças cósmicas do universo no qual Cthulhu opera uma “onirarquia”⁸⁵ – essa onirarquia é detidamente abordada por Ludueña em seu livro *H.P. Lovecraft: a disjunção no ser*, mencionando que o sonho em Lovecraft, com alguma influência junguiana do sonho como repositório do inconsciente coletivo – e não produtos do inconsciente do sonhante como em Freud – radicaliza-a, pois o sonho não seria o repositório de simbologias do inconsciente coletivo de um passado humano, mas sim resquícios de um passado imemorial e inumano.

Neste sentido, o horror, como conceito supremo da literatura lovecraftiana, não significa simplesmente o espanto ante o aberrante ou o desconhecido. Acima de tudo, é a forma designativa que Lovecraft encontra para assinalar uma densidade no Ser que não pode ser apreendida segundo as tradicionais categorias da metafísica ou da ciência, e que demanda um novo esforço de captação. Contudo, designa também a *Stimmung* específica do homem diante do descobrimento de seu verdadeiro não-lugar antrópico no cosmos. A única tonalidade fundamental que define o homem que toma consciência das dimensões do desafio que o pensamento deve enfrentar diante dos abismos de um universo infinito absoluto é o horror.

Esses campos de batalha são o próprio lugar do sonho. Os sonhos são a Terra Incógnita, cujo pano de fundo é extra-orgânico e até mesmo extra-corporal, onde se dão as relações de poder entre as forças cósmicas em constante dissolução. Através dos sonhos há uma espécie de domínio das entidades cósmicas sobre o mundo humano, uma onirarquia. Assim, há uma política do sonho, e pelo sonho, de estabelecer e revelar a submissão da humanidade aos senhores do cosmos para que esta seja aceita como único horizonte de seu destino. (LUDUEÑA ROMANDINI, 2013, p.56).

Portanto o sonho, a fantasia e a loucura seriam em Lovecraft, inversamente à filosofia kantiana – que provavelmente também fabula, como já sugerimos, acerca de uma teleologia em

⁸⁵ Cf. LUDUEÑA ROMANDINI, 2013, p.36.

um mundo cujo ápice seria a humanidade – seriam algumas das possibilidades (já que a racionalidade não pode dar conta) de compreensão, ainda que incompleta, de um cosmos que nos entrega incerteza perante as descobertas da ciência, pois embora seja declaradamente uma narrativa ficcional, ela incorpora problemas basilares da existência e permanência do humano no cosmos, seus limites e seus propósitos. Lovecraft, inclusive, não ignorava o conflito de sua visão “fria e mecanicista” do universo em relação a um idealismo que traz uma teleologia em seu bojo – que parece, inclusive, estar no nosso inconsciente coletivo –, e em um dos seus ensaios, intitulado *Idealism and Materialismo – A Reflection*, se dedica a explicar sobre o embate entre essas duas atitudes filosóficas, atribuindo aos idealistas o método de se pautar em sonhos e imaginação e não ao materialista (como se definiu), já que são os idealistas que buscam na ordem do cosmos, na contramão da ciência, uma teleologia para a espécie humana:

O mais decidido e óbvio de todos os conflitos eternos do pensamento humano é aquele entre a razão e a imaginação; entre o real e o material, e o ideal ou espiritual. Em todas as épocas, cada um desses princípios teve seus campeões; e tão básicos e vitais são os problemas envolvidos, que o conflito excedeu todos os outros em amargura e universalidade. Cada lado, tendo seu próprio método de abordagem, é imune aos ataques do outro; portanto, é improvável que algo parecido com um acordo seja alcançado. Somente o observador imparcial, objetivo e desapaixonado pode formar um veredito justo da disputa; e tão poucos são esses observadores, que sua influência nunca pode ser grande⁸⁶. (LOVECRAFT, 2006, p.38, tradução nossa).

Em sua faceta ensaísta e filosófica Lovecraft se define como um materialista absoluto e muitos de seus ensaios corroboram, agora sem a roupagem ficcional, o problema basilar de sua obra fictícia, nos sugerindo que suas narrativas fantásticas são tal qual uma hipérbole de uma realidade inacessível que, curiosamente, a própria ciência suscita. Nesse ensaio anteriormente citado, ao abordar sobre o idealismo, Lovecraft reconhece que os idealistas tenham suas virtudes e tenha sido necessários em épocas anteriores de evolução [científica] da humanidade, mas menciona que o idealista não aceita, porém, “a verdade dos fatos”⁸⁷ dado que esse idealismo se originou à medida em que a complexidade mental do humano aumentou; consequentemente, a razão também, mas com esse aumento exponencial da complexidade mental e racional, ampliou-se também a emoção e a *imaginação*, sugerindo que a fonte de um idealismo, qualquer que seja, não pode ser pura e simplesmente racional – em relação ao

⁸⁶ “Most decided and obvious of all the eternal conflicts of human thought is that between the reason and the imagination; between the real and the material, and the ideal or spiritual. In every age each of these principals has had its champions; and so basic and vital are the problems involved, that the conflict has exceeded all others in bitterness and universality. Each side, having its own method of approach, is impervious to the attacks of the other; hence it is unlikely that anything resembling agreement will ever be reached. Only the impartial, objective, dispassionate observer can form a just verdict of the dispute; and so few are these observers, that their influence can never be great”.

⁸⁷ Cf. LOVECRAFT, 2006, p.63.

materialista, menos ainda –, complementando sua argumentação com o que a história já nos mostra, isto é, que os avanços científicos na modernidade filosófica, em princípio, corroboraram as pretensões filosóficas idealistas e positivas quanto ao alcance do potencial humano em racionalizar o mundo, levando-os a adotar “uma atitude aparentemente científica e que honestamente acredita estar trabalhando apenas com fatos, mas são esmagadoramente influenciados pelas ilusões da perfectibilidade humana e de um mundo melhor”.

Sem o poder de conceber uma poderosa interação de forças cósmicas sem uma vontade e um propósito semelhantes aos do homem, a humanidade forma sua convicção persistente de que toda a criação tem algum objeto definido; que tudo tende para uma ascensão em direção a algum vasto propósito ou perfeição desconhecidos. Assim, surgem todos os tipos de esperanças extravagantes que, com o tempo, se fixam na humanidade e **escravizam seu intelecto** (LOVECRAFT, p.40, 2006, tradução nossa, grifo nosso).

Assim, Lovecraft atribui aos idealistas o costume de se apegar a *sonhos*, a um senso de *excepcionalidade*, a uma necessidade de visualizar um *propósito*, uma *finalidade* em tudo que envolve o humano, sendo o idealismo [racionalista] não ancorado na realidade – embora o próprio idealista creia nisso –, mas sim em seus instintos, vontade e *imaginação*, isto é, a mesma imaginação que Kant acusava de ser demasiadamente prolífica nos casos dos loucos ou dogmáticos; a mesma imaginação vencida pela objeto que suscita o sublime e que recorre à razão para auxílio na apreensão desse objeto; a mesma imaginação que atua no âmbito reflexivo da faculdade de julgar.

[...] os homens querem mais do que têm, e para explicar o *instinto* eles invocam um "direito" imaginário de receber mais [...] Esse elemento de desejo desempenhou um papel importante na extensão do pensamento idealista.
[...] o avanço do intelecto sem *conhecimento científico* prévio para guiá-lo teve o efeito de fortalecer a *emoção* e a *imaginação* sem um fortalecimento correspondente dos processos racionais [...] desejo e a fantasia diminuíram completamente o fato e a observação; e descobrimos que todo pensamento não se baseia na verdade, mas no que o homem deseja que seja a verdade⁸⁸.
(LOVECRAFT, 2006, p.39-40, tradução nossa).

Aqui, retornando ao que Hamm chamou da “natureza inatural” da razão, em um primeiro momento, parece ir ao encontro dessa ilusão de racionalidade: primeiramente, a razão é independente da natureza a qual impõe suas regras no ato do conhecimento, e assim deve ser, pois, de outra forma, a razão teria de ser objeto de um conhecimento ancorado na experiência,

⁸⁸ “All men want more than they have, and in order to explain the instinct they invoke an imaginary “right” to receive more. The idea of retribution and divine punishment was an inevitable concomitant of the idea of reward and divine favour. This element of desire played a vast part in the extension of idealistic thought [...] The advance of the intellect without previous scientific knowledge to guide it had the effect of strengthening emotion and imagination without a corresponding strengthening of ratiocinative processes [...] Desire and fancy dwarfed fact and observation altogether; and we find all thought based not on truth, but on what man wishes to be the truth.

o que é impossível. Neste caso, no mapeamento de sua estrutura autorreflexiva a razão é “juíza em causa própria [e], cabe a esta, enquanto razão pura, não só determinar, “a partir de princípios”, as suas “fontes”, sua “extensão” e seus “limites”, mas também as regras gerais do seu uso” (HAMM, 2013, p.153). No entanto, o que chama atenção é a justificação dada por Kant para o seu projeto crítico-transcendental no mapeamento dos limites da razão, qual seja, que a razão *sente a necessidade e tem interesses* que devem ser *satisfeitos*, ou seja, qualidades que se caracterizariam como não racionais, mas empírico-sensíveis:

Qual ou quais dessas regras valem ou devem ser adotadas em um determinado caso sempre se define, por um lado, a partir do próprio “material” disponível (intuições, conceitos, ideias) e das suas respectivas possibilidades de transformar esse material em conhecimentos, pensamentos, princípios, leis, etc., e, por outro, a partir do interesse e das necessidades específicas que a razão “sente” por ocasião do seu envolvimento com um objeto dado ou com uma tarefa dada. – Ora, dizer que a razão “tem interesses”, ou que ela “sente necessidades” (as quais, consequentemente, também podem ou devem ser “satisfeitas”), significa atribuir a ela certas qualidades que, segundo os princípios mais básicos da própria doutrina crítica, caracterizam, em geral, justamente uma forma *não racional*, ou seja, a forma *empírico-sensível* da atuação do ser humano. (HAMM, 2013, p.162).

No entanto, no caso de Kant, sabemos que era afeito as descobertas científicas da sua época e dialogava, a título de exemplo, com Newton, e que seu empreendimento crítico era justamente considerar tanto a experiência, quanto a sua racionalização, isto é, a teorização dessa experiência que é operada pela razão mapeando, de forma autorreflexiva, o seu processo de conhecimento, sendo sua filosofia caracterizada como um *idealismo transcendental* dado que não se ampara, pura e simplesmente, em um processo racionalizante da experiência, pois, como sabemos pela famosa confissão do filósofo em *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783), Kant tenta tanto quanto possível – e essa é a motivação de seu empreendimento crítico – se amparar na experiência, tendo ele acordado de seu “sono dogmático” despertado pelo empirista Hume. Ainda, quando seu exercício filosófico se arriscava no âmbito reflexivo, como já detalhamos no capítulo precedente, sua argumentação reiterava sempre o caráter especulativo do empreendimento, não deixando, contudo, de ser parte importante em sua obra, inclusive no que tange à sua filosofia prática [moral], que segue sendo a parte de seu sistema mais estudado fora da academia filosófica.

Contudo, é verdade que as descobertas científicas na modernidade [filosófica], como mencionado por Lovecraft, pareciam abrir a possibilidade de um cosmos totalmente racionalizado, mapeado, trazendo uma ficção de racionalidade, ou uma pretensão de expansão dessa racionalidade a lugares nos quais ela não pode chegar. Assim, a atitude resignada da “razão lovecraftiana” no contexto da contemporaneidade ocorre justamente pela mesma ciência

que permitia aos modernos terem devaneios de grandiosidade quanto à potência racional humana, isto é, na contemporaneidade a ciência se mostra tão atraente quanto grandiosa e assustadora⁸⁹, não sendo possível uma atitude do sujeito em prol de torná-la sublime simplesmente, mas sim a visualização de sua *monstruosidade*, isto é, um universo grandiosamente assustador.

Segundo os fundamentos do Mito [lovecraftiano], as leis do cosmos descobertas pela física moderna [...] são apenas um fragmento possível das numerosas leis que ainda restam por descobrir em zonas inimagináveis de um universo infinito que se rege por princípios cosmológicos completamente desconhecidos, até o presente, pela ciência humana. De todo modo, a teoria geral do Mito lovecraftiano sustenta a absoluta interação entre todas as regiões do Cosmos infinito [por meio, sobretudo, dos sonhos], de modo que as passagens constantes de universos e dimensões se tornam não só uma realidade dentro do mitologema, como também, além disso, comportam a raiz de todos os perigos, pois o Cosmos deixou de ter qualquer significação acolhedora para o homem, transformando-se, em contrapartida, na fonte de sua aniquilação como espécie. (LUDUEÑA ROMANDINI, 2013, p.38).

Desse ponto de vista, retomando o conflito teleológico (propósito da existência humana) e escatológico (seu termo) proposto entre Kant e Lovecraft, é sugestivo que o que temos na base da natureza, segundo o literato, não é um deus (qualquer que seja) beneficente, dotando o humano de atributos especiais para tornar o mundo um lugar extensível à moralidade humana, intentando resolver o clássico conflito entre determinação e liberdade, mas seria essa posição antes uma ficção da razão – o que temos na base da natureza é uma mecânica fria e cega. Segundo Lovecraft:

Somos todos insetos insignificantes e microscópicos em um momento; abandonados perdidos no infinito, nascidos ontem e condenados a perecer amanhã para sempre. Não temos razão para fazer as perguntas banais de “de onde, para onde e por quê”, pois *são apenas nossos intelectos finitos, subjetivos e rudimentares que evocam a noção de propósito cósmico*. De acordo com todas as evidências que podemos ter, viemos do caos e retornaremos ao caos; vagando em um ciclo mecânico cego, desprovido de qualquer coisa como um objetivo ou objeto⁹⁰. (LOVECRAFT, 2006, p.46, tradução nossa).

Assim, Lovecraft acredita que o materialismo é a única posição filosófica destituída de sonhos, loucuras, ilusões e que se apega unicamente à experiência, ao conhecimento científico acumulado ao longo das gerações.

⁸⁹ Alguns cientistas, mesmo que minoritários, levem em consideração certos problemas que ele mesmo havia entrevisto.

⁹⁰ “We are all negligible, microscopic insects of a moment; waifs astray in infinity, born yesterday and doomed to perish tomorrow for all time. We have no reason to ask the trite questions of “whence, whither, and why”, for it is only our finite, subjective, rudimentary intellects which conjure up the notion of cosmic purpose. According to all the evidence we can command, we came from chaos and will return to chaos; drifting in a blind mechanical cycle devoid of anything like a goal or object”.

O materialista é o único pensador que faz uso do conhecimento e da experiência que as eras trouxeram à raça humana [...] deixando de lado os instintos e desejos que ele sabe serem animais e primitivos, e as fantasias e emoções que ele sabe serem puramente subjetivas e ligadas às ilusões reconhecidas de *sonhos e loucura*, vê o cosmos com um mínimo de preconceito pessoal, [...] chega com a mente aberta a uma visão sobre a qual ele não afirma ter nenhum conhecimento prévio⁹¹. (LOVECRAFT, 2006, p.41-42, tradução nossa).

Em seu ensaio anteriormente citado, *In Defence of Dagon*, Lovecraft volta a falar sobre o idealismo e materialismo, pois algumas críticas a sua obra *Dagon* giraram em torno, inclusive, dessa visão mecanicista, que evidencia uma falta de propósito para a humanidade, pois seus contos não possuem uma “moral”, algo que dilua, de forma progressiva, o horror e a sensação de vazio existencial que suas obras causam. Lovecraft, inclusive, diz ser atacado por expressar ideias que não são de sua criação, mas da própria ciência. Ainda, ele traz novamente o embate entre uma visão teleológica do cosmo em comparação com a sua visão mecanicista a qual argumenta estar amparada na ciência, mencionando que “os idealistas estavam anteriormente na defensiva porque, como herdeiros da tradição *primitiva*, eles foram os primeiros no campo e detinham todo o território [...] [então] eles foram sitiados pelos materialistas, uma escola de crescimento posterior *cujas doutrinas não surgiram de conjecturas selvagens, mas de observação científica.*”⁹² (LOVECRAFT, 2006, p.55, grifo nosso, tradução nossa).

O Sr. Wickenden [o qual Lovecraft define como idealista] francamente me diverte quando compara minha rejeição da teleologia a um garotinho descartando e condenando um livro que ele não consegue entender [os de Lovecraft] – me diverte, porque essa é uma excelente comparação para sua própria aceitação da teleologia! **Ele vê um processo de evolução em operação em um momento cósmico particular em um ponto particular no espaço, e imediatamente assume gratuitamente que todo o cosmos está evoluindo firmemente em uma direção em direção a um objetivo fixo [...] ele sente que tudo deve resultar em algo – ele chama isso de uma coisa de "heroísmo e esplendor"!** Então, quando é mostrado que a vida em nosso mundo será (relativamente) extinta em breve pelo resfriamento do sol; que o espaço está cheio de tais mundos que morreram; que a vida humana e o próprio sistema solar são meras novidades em um cosmos eterno; e que todas as indicações apontam para uma quebra gradual de matéria e energia que acabará anulando os resultados da evolução em qualquer canto particular do espaço; quando essas coisas são mostradas, o Sr. Wickenden recua e, imitando o garotinho de sua própria metáfora, grita que é tudo bobagem – [que] simplesmente não pode ser assim! Mas e a probabilidade real, além dos desejos fúteis do homem? Se não podemos provar que o universo não significa nada, como podemos provar que ele significa alguma coisa – que direito temos de inventar uma noção de propósito na total ausência de evidências? Claro que nossos antepassados selvagens não conseguiam

⁹¹ “The materialist is the only thinker who makes use of the knowledge and experience which ages have brought to the human race. He is the man who, putting aside the instincts and desires which he knows to be animal and primitive, and the fancies and emotions which he knows to be purely subjective and linked to the recognised delusions of dreams and madness, views the cosmos with a minimum of personal bias, as a detached spectator coming with open mind to a sight about which he claims no previous knowledge”.

⁹² “Idealists were formerly on the defensive because, as the heirs of primitive tradition, they were first in the field and held all the territory. [...] they were besieged by the materialists, a school of later growth whose doctrines sprang not from savage conjecture but from scientific observation”.

conceber um cosmos sem um propósito, assim como não conseguiam conceber um sem uma divindade antropomórfica, mas que lugar têm suas lendas em 1921?⁹³ (LOVECRAFT, 2006, p.52, grifo nosso, tradução nossa).

Lovecraft associa primitividade com o pensamento idealista como sendo uma atitude filosófica de refinamento ou de vestes racionais dessa primitividade, visto que entende que a origem do idealismo está ancorado na nascente racionalidade do homem que, antes, em um passado de menor evolução intelectual, os homens não se questionava sobre sua existência, mas que quando se aperceberam de suas finitudes, visível a partir das suas capacidades intelectuais que estavam em desenvolvimento, não querendo perder os prazeres da vida, construíram as fantasias megalomaniacas sobre a imortalidade da alma, sobre um propósito intrínseco à vida humana; Lovecraft sugere, inclusive, que a aceitação de que não há destino ou propósito para o humano, nem uma existência além da vida, uma atitude filosófica que exige um maior grau de racionalidade em relação às teorias idealistas.

[...] [o] elemento de desejo desempenhou um papel importante na extensão do pensamento idealista. Os instintos do homem, tornados mais complexos pelas impressões adicionais recebidas através do intelecto nascente, em muitos casos desenvolveram novas reações físicas e mentais; e deram origem aos fenômenos isolados da emoção. A emoção, trabalhando de mãos dadas com a **imaginação**, criou ilusões como a da imortalidade; que é, sem dúvida, um composto das **noções do homem de "outro mundo" como obtido em sonhos**, e do horror crescente da ideia de morte total como apreciado por um cérebro agora capaz de compreender como nunca antes o fato de que todo homem deve, mais cedo ou mais tarde, perder para sempre seus prazeres habituais de caçar, lutar e deitar-se diante de sua árvore ou caverna favorita ao sol. O homem não quer perder esses prazeres, e sua mente busca **uma fuga do abismo desconhecido e talvez assustador da morte**. É duvidoso que o selvagem, lembrando-se de nada além da vida, possa conceber a não existência absoluta. Ele encontra analogias falsas como o ressurgimento primaveril da vida vegetal e o belo mundo dos sonhos, e consegue persuadir seu intelecto meio formado de que sua existência no mundo real é apenas parte de uma existência maior; que ele renascerá na terra ou será transplantado para algum remoto e eterno mundo de sonho. Mais tarde, a ilusão de justiça desempenha um papel na comédia; e o homem, falhando em encontrar equidade abstrata na vida real, fica feliz em inventar uma vida

⁹³ Mr. Wickenden frankly amuses me when he compares my rejection of teleology to a small boy's discarding and condemning a book he cannot understand—amuses me, because that is an excellent comparison for his own acceptance of teleology! He sees a process of evolution in operation at one particular cosmic moment in one particular point in space; and at once assumes gratuitously that all the cosmos is evolving steadily in one direction toward a fixed goal. Moreover, he feels that it all must amount to something—he calls it a thing of “heroism and splendour”! So when it is shewn that life on our world will (relatively) soon be extinct through the cooling of the sun; that space is full of such worlds which have died; that human life and the solar system itself are the merest novelties in an eternal cosmos; and that all indications point to a gradual breaking down of both matter and energy which will eventually nullify the results of evolution in any particular corner of space; when these things are shewn Mr. Wickenden recoils, and imitating the small boy of his own metaphor, cries out that it's all nonsense—it just can't be so!! But what of the actual probability, apart from man's futile wishes? If we cannot prove that the universe means nothing, how can we prove that it means anything—what right have we to invent a notion of purpose in the utter absence of evidence? Of course our savage forefathers could not conceive of a cosmos without a purpose any more than they could conceive of one without an anthromorphic deity, but what place have their legends in 1921?”.

futura de retribuição e ajuste de acordo com o mérito.⁹⁴ (LOVECRAFT, 2006, p.39-40, grifo nosso, tradução nossa).

Para além de se comprometer ou não com a posição materialista de Lovecraft acreditamos, contudo, que sua ficção, em nossos dias atuais, parece mais realista e material do que supor uma natureza benéfica atuando, no limite, para o suprasumo do conhecimento e moralidade humanos, dado que nossa experiência atual não comporta mais o otimismo e o maravilhamento da filosofia moderna perante o universo, perante nosso mundo e nem perante uns aos outros. Embora seja necessário e urgente esse resgate, talvez em nosso tempo esse resgate terá de ser feito em novos moldes, quem sabe por meio da arte, pela literatura e pela fabulação que, cremos, era o que Lovecraft almejava, pois ele era um literato antes de ser um filósofo. Talvez, mesmo que com a literatura fantástica de horror, a arte e a literatura sejam, paulatinamente, capazes de restaurar o maravilhamento diante da vida, do universo, mesmo que por uma via negativa. Eis nossa rota indiretamente positiva para o maravilhamento em relação ao que é finito (nós, a humanidade), efêmero (nossa existência) e simples em seu significado último, isto é, sem um propósito grandioso, mas que ainda assim nos permite pensar que “vida e a humanidade têm seu lugar no plano natural, por mais infinitesimal que esse lugar possa ser”⁹⁵ (LOVECRAFT, 2006, p.31, tradução nossa), mas que talvez só faça sentido para nós, e não para a o universo.

Ele [o materialista] vê o infinito, a eternidade, a falta de propósito, a ação automática da criação e a total e abismal insignificância do homem e do mundo nela contido. Ele vê que o mundo é apenas um grão de pó em existência por um momento e que, conseqüentemente, todos os problemas do homem são como nada – meras ninharias sem relação com o infinito, assim como o próprio homem não tem relação com o infinito.⁹⁶ (LOVECRAFT, 2006, p.42, tradução nossa).

⁹⁴ “This element of desire played a vast part in the extension of idealistic thought. Man’s instincts, made more complex by the added impressions received through the nascent intellect, in many cases developed novel physical and mental reactions; and gave rise to the isolated phenomena of emotion. Emotion, working hand in hand with imagination, created such illusions as that of immortality; which is undoubtedly a compound of man’s notions of “another world” as gained in dreams, and of the increasing horror of the idea of utter death as appreciated by a brain now able to comprehend as never before the fact that every man must sooner or later lose forever his accustomed pleasures of hunting, fighting, and lying before his favourite tree or cave in the sun. Man does not want to lose these pleasures, and his mind seeks an escape from the unknown and perhaps frightful abyss of death. It is doubtful if the savage, remembering nothing but life, can conceive of absolute non-existence. He finds false analogies like the vernal resurgence of plant life, and the beautiful world of dreams, and succeeds in persuading his half-formed intellect that his existence in the real world is but part of larger existence; that he will either be re-born on earth or transplanted to some remote and eternal dream-world. Later on the illusion of justice plays a part in the comedy; and man, failing to find abstract equity in actual life, is glad to invent a future life of repayment and adjustment according to merit”.

⁹⁵ “Life and mankind have their place in the natural plan, however infinitesimal that place may be [...]”.

⁹⁶ “He sees the infinity, eternity, purposelessness, and automatic action of creation, and the utter, abysmal insignificance of man and the world therein. He sees that the world is but a grain of dust in existence for a moment, and that accordingly all the problems of man are as nothing—mere trifles without relation to the infinite, just as man himself is unrelated to the infinite.”

CONCLUSÃO

O cosmos lovecraftiano configura-se como infinito, isto é, Lovecraft é, essencialmente, um *materialista absoluto*. Entretanto, o cosmos não se configura como infinito para o homem e para os fins que sua razão possa vir a determinar como pertinentes, já que a dimensão da existência humana na Terra parece ser um mero acaso do universo. Portanto, o humano não possui qualquer papel de centralidade do cosmos, primário ou secundário, não possui um lugar de direito e a ciência só viria a corroborar essa posição do humano no cosmos. Sendo assim, as obras ficcionais de Lovecraft nos permitem fabular sobre um cosmos contrário – mas amparado na ciência – ao que previra ou sonhara a filosofia moderna, aqui especificamente kantiana –, atribuindo em seus contos os sonhos, os delírios (de grandiosidade humana) a um idealismo, qualquer que seja, pois segundo ele “uma filosofia ética real pode ser fundada apenas em aspectos práticos [no sentido *lato*, não kantiano como moralidade], [pois] não precisamos buscar um objetivo, já que o objetivo da evolução mental e a subordinação da dor estão tão conspicuamente diante de nós. Não podemos fazer nada, exceto tentar tornar a vida tolerável para o maior número de pessoas”⁹⁷ (LOVECRAFT, 2006, p.46, tradução nossa).

Não por acaso, Ludueña Romandini menciona que a obra de Lovecraft é um problema o qual se apresenta a toda a filosofia que se propõe com seriedade uma vez que, como disciplina porta-voz do saber humano, as suas principais questões são as relativas ao propósito, destino da humanidade que, desde os primórdios do pensamento, a filosofia se preocupou em buscar respostas: não apenas de onde viemos, mas *para onde vamos*, enquanto indivíduos e, também, enquanto espécie. Ora, se o cosmos é um terreno insólito para a humanidade, poderíamos pensar que se torna dispensável nos questionarmos de onde viemos, qual será o nosso fim (se já temos a lucidez que o fim é a aniquilação de nossa espécie) e se torna difícil dar um sentido à existência humana; tendo isso em vista, qual é o propósito da filosofia, se assim for?

Entendemos que esse desafio, mencionado por Ludueña, seja o de propor novas narrativas sobre a humanidade – narrativas essas com as quais o pensamento filosófico está desacostumado a operar –, visto que essa suposta posição de centralidade no cosmos, perpetuada por uma inconsciente base espiritual/filosófica, nos fez inclusive agir sobre a natureza de forma que, pela degradação do meio ambiente, pela concepção de que a natureza deve, constantemente, atender nossos desejos e necessidades secundárias, terciárias etc.,

⁹⁷ “A real ethical philosophy can be founded only on practicalities. We do not need to seek for a goal, since the goal of mental evolution and the subordination of pain stands so conspicuously before us. We can do nothing save try to make life tolerable for the greatest number of persons [...]”.

acabamos por colocar nossa própria espécie no horizonte da extinção. Assim, a necessidade de novas narrativas, inclusive filosóficas, faz parte de reacomodar a humanidade em um cosmos que se expande para além da racionalidade humana, e que essas narrativas podem evidenciar como a relação com ele pode definir inclusive a nossa permanência enquanto espécie.

Palavras impronunciáveis e descrições de imagens, símbolos e às vezes até descrições de descrições mitológicas são as únicas fontes possíveis de acesso às escalas cósmicas de espaço e tempo. Porém, embora tanto o tempo quanto o espaço não possam ser nem propriedades físicas do mundo, nem intuições do entendimento, no sentido kantiano, isso de forma alguma afirma a impossibilidade de representá-los.

Essa representação só pode ser feita no universo especulativo fabricado na ficção como expressão de mitos em mitologias. (MENON, 2013, p.287).

Como já mencionamos, é verdade que Lovecraft não possui, propriamente, uma escatologia, muito menos aliada a uma concepção religiosa, teísta. Porém, o fim da espécie humana está claro nos seus textos, pois é a centralidade do horror de extinção da raça humana, em suas narrativas, que move o texto em direção a essa concepção de impermanência, dessa não solidez da espécie em relação ao seu reduto, isto é, o universo. O horror é, justamente, sabermos que não há um lugar seguro, sabermos que somos eternos estrangeiros no universo.

De forma analógica, enquanto em Kant somos descolados da natureza (mecânica) como um produto excepcional e que possui uma natureza própria, “alienígena” ou “inatural”, e retornamos a essa natureza mecânica como seu fim terminal, em Lovecraft o materialismo reitera esse descolamento, mas em detrimento do ser humano, pois essa inaturalidade seria antes caracterizada por uma diferença talvez endógena ao humano e que está em dissonância com o cosmos. Assim, em suas narrativas ficcionais é nos sonhos, na fabulação que a razão realiza sua tendência natural de se expandir, mas ao contrário da função enganosa que o sonho possui na concepção de Kant, pois é no sonho, na fabulação – mesmo que possam produzir monstros – que temos uma via de conexão com a realidade do cosmos, mesmo que seja uma conexão negativa.

A ilustração de um cosmo no qual o homem não possui um lugar de direito, bem como fenômenos os quais o homem não pode decifrar são os modos pelos quais, primeiramente, a mitologia de Lovecraft poderia ser encarada como uma contratelelologia, do modo como é apresentada na obra kantiana uma vez que, além da centralidade do humano na natureza, o conhecimento do mundo tem de corroborar com os fins da razão prática [moral]; em Kant, o espaço e tempo são intuições puras, constituintes da estrutura cognitiva do sujeito para que o mundo não seja apresentado como um mero caos de impressões sensíveis – esse caos é justamente o que Lovecraft almejava transmitir. No tocante ao lugar de direito do homem na

teleologia da natureza, como visto na exposição do capítulo precedente, a centralidade do humano é o principal exercício de Kant para tornar sua filosofia um todo sistemático, passando do conhecimento da natureza meramente causal ao âmbito prático humano, isto é, à moralidade – é bem verdade que Kant não restringe o trono de fim terminal aos homens enquanto espécie biológica (embora trate, é verdade, a respeito do progresso da humanidade enquanto espécie), mas sim seres racionais em geral (alienígenas, supomos); trata-se, no entanto, de um recuo de segurança, isto é, *caso* existam seres racionais não-humanos, estes ainda assim fariam parte da teleologia natural pelo substrato racional em comum que possuem com os seres humanos. Dessa forma:

Assim o homem tinha ingressado em posição de igualdade com todos os outros seres racionais, quaisquer que sejam seus graus, a saber, na perspectiva da reivindicação de ser um fim em si mesmo, sendo avaliado como tal por todos os outros e não podendo ser utilizado meramente como um meio para outro fim. Nisto e não na razão, considerada meramente como uma ferramenta para satisfação de uma multiplicidade de inclinações, encontra-se o fundamento da ilimitada igualdade do próprio homem com seres mais elevados, os quais poderiam ser incomensuravelmente mais bem dotados em qualidades naturais, as quais não lhes dariam por isso o direito de dispor do homem ao seu bel-prazer. (KANT, 2009, p.297).

A diferença cabal entre os autores consiste, por fim, no seguinte: Kant pensava um cosmos totalizante, fechado, inteligível e constituído por seres racionais; Lovecraft, na guisa da ciência, pensava um cosmos infinito, uma não universalidade do tempo e espaço e, por isso mesmo, um cosmos capaz de forjar dimensões (leia-se mundos) paralelos, sobrepostos, justapostos. Ainda, enquanto para Kant os “seres racionais em geral”, isto é, enquanto o extraterrestre configurava-se como “o humano projetado cosmicamente” (NODARI, 2013, p.257), os seres que povoam os mitos de Lovecraft não possuem o menor resquício do humano em si podendo.

Retomando a análise acerca do cosmos de Lovecraft e da questão que norteia este trabalho: a obra lovecraftiana poderia ilustrar o que se anuncia após transgredidos os limites da razão kantiana? Embora com visões opostas, ambos possuem a gênese dessa transgressão de limites da razão como a visualização de um objeto, coisa, mundo monstruosos. Seria a obra de Lovecraft o produto, paulatinamente construído – e transmitido ao longo das gerações, mesmo de forma inconsciente – pela filosofia, que exaltou o humano e seu potencial (com seu apogeu na modernidade) e que com refinamento das ciências, se viu despojado do seu protagonismo e agora é obrigado a compreender a fria e monstruosa mecanicidade do cosmos? Lembremos que o idealismo filosófico de Kant é crítico-transcendental, portanto, ele já anunciava que a razão, embora seja ilimitada, deve atuar dentro de certos limites, porém, não seria esse cerceamento

da razão o reconhecimento de sua própria limitação, dado que não nos parece claro o limiar entre a “expansão” ou a “transgressão” dos limites da razão? Não seria essa autolimitação da razão, manifestada no seu empreendimento crítico, a previsão – evidentemente de modo inconsciente –, de que a ciência viria, futuramente, a se refinar ao ponto de nos mostrar o contrário de um mundo benéfico ao humano e estruturado a partir dele, um mundo no qual a razão se torna limitada, impotente?⁹⁸

Idealismo e Materialismo! Ilusão e Verdade! Juntos, eles descerão para a escuridão quando os homens tiverem cessado de existir; quando sob os últimos raios bruxuleantes de um sol moribundo perecerá completamente o último vestígio de vida orgânica em nosso minúsculo grão de poeira cósmica. E sobre os planetas negros que giram diabolicamente em torno de um sol negro o nome do homem será esquecido. Nem as estrelas cantarão sua fama enquanto perfuram o éter com agulhas cruéis de luz pálida.⁹⁹ (LOVECRAFT, 2006, p.44, tradução nossa).

⁹⁸ Independente das várias respostas e contestações que essas perguntas comportam, a cosmologia de Lovecraft parece o produto – como o próprio Lovecraft menciona em seu ensaio sobre o idealismo e materialismo – de uma crença que se estende até os dias atuais, oriunda da modernidade filosófica, pelas descobertas científicas que, naquele momento, viriam a corroborar as pretensões de ilimitação do alcance da razão humana.

⁹⁹ “Idealism and Materialism! Illusion and Truth! Together they will go down into the darkness when men shall have ceased to be; when beneath the last flickering beams of a dying sun shall perish utterly the last vestige of organic life on our tiny grain of cosmic dust. And upon the black planets that reel devilishly about a black sun shall the name of man be forgotten. Nor shall the stars sing his fame as they pierce the aether with cruel needles of pale light”.

APÊNDICE

BREVES OBSERVAÇÕES ACERCA DAS RAÇAS ALIENÍGENAS EM LOVECRAFT E UMA COMPARAÇÃO COM KANT

Devemos fazer justiça à interpretação – evidente – de racismo nos contos de Lovecraft relacionados aos monstros e entidades como projeção do seu racismo contra imigrantes. É interessante notar que talvez o pináculo do horror em seus contos seja justamente a hipótese de uma colonização cósmica – e, na realidade de Lovecraft, a “colonização” dos emigrantes nos EUA –, a “colonização” dos EUA por povos que foram primeiramente colonizados e explorados e que foram até os seus país colonizadores em busca de uma vida melhor, países estes que os assaltaram. Assim, o imigrante para Lovecraft seria o primitivo e que “torna-se assim uma espécie de substância amórfica, a essência da degeneração da civilização ocidental. Uma massa, apenas uma massa. É o eterno retorno das forças brutas da natureza que representadas como entidades malignas ocultas em experiências místicas, supersticiosas, delirantes, agora desfila como o imigrante com o qual Lovecraft é obrigado a dividir o espaço vital.” (MENON, 2013, p.285). Lembremos que a raça dos Grandes Antigos é potencialmente capaz de operar uma projeção mental em massa, ocupando corpos outros em uma autêntica atitude colonizatória, deixando as mentes que ocupavam os seus invólucros materiais para “morrer em formas estranhas” – isto era, para Lovecraft, a expressão da degeneração que via nos imigrantes. Dito isso, nos é possível deduzir que se Kant vê o extraterrestre como o humano projetado cosmologicamente (NODARI, 2013, p.257) de forma idealizada, o extraterrestre em Lovecraft (ou extramundano, uma vez que em Lovecraft essas criaturas podem habitar a Terra em outras dimensões) é o retrato fiel do homem ocidental colonizador, mas equivocadamente projetado no imigrante, pois embora não haja uma moral, sobretudo cristã em Lovecraft, ele salientava as intenções provavelmente torpes desses seres, projetando a maldade no monstro – ou uma moral estranha a nós –, o que mudaria nos contos ficcionais de Lovecraft é a escala, ou seja, não mais entre países, entre povos, mas entre raças cósmicas.

Em Kant, por sua vez, o selvagem não alçou – ainda – o patamar de fim último na teleologia da natureza por não ser aculturado, uma margem aberta para o bárbaro que deve desejar esse acultramento para a refinação da sua moralidade e para tornar-se, por fim, o grande fim da natureza. Conduzidos por dois grandes fatores, a saber, a crença numa excepcionalidade do humano através de um substrato moral-racional, bem como a crença num progresso e em um reino dos fins alcançado mediante a cultura (técnico-científica, cultural),

intentando alçar o mais perfeito estado de constituição civil e moral, eis o homem moderno, aqui kantiano, ressoando, de forma encoberta na contemporaneidade, isto é, em Lovecraft.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

KANT, Immanuel. Kritik der Urteilkraft. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

_____. Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. Critique of the Power of Judgment. Translated by Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. Crítica da Razão Prática. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Crítica da Faculdade do Juízo. Tradução de Valerio Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. Crítica da Razão Pura. Tradução de Fernando Costa Mattos. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

_____. Crítica da razão pura. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. Historia natural y teoria general del cielo: ensaio sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton. Traducción de P. Merton. Buenos Aires: Lautaro, 1946.

_____. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Hrsg. von Karl Vorländer. Leipzig: Felix Meiner, 1917.

_____. Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. Tradução de Ricardo Terra e Rodrigo Naves. Coleção. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. Início Conjectural da História Humana. Tradução de Joel Thiago Klein. *ethic@* Florianópolis v. 8, n. 1 p. 157 - 168 Jun 2009.

_____. Textos Seletos. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes Edição bilíngue. Rio de Janeiro: Vozes, 1974.

_____. The Conflict of the Faculties. Translated by Mary J. Gregor. Bilingual Edition. New York: Abaris Books, 1979.

_____. Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia. Tradução, notas e comentários de Marcio Pires. In: Trans/Form/Ação. v. 36, nº 1. Marília: Jan./Abril, 2013.

_____. Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. Tradução e notas de Vinícius de Figueiredo. 2ª edição. Campinas: Papirus, 2010.

_____. Opus Postumum. Translated by E. Förster and M. Rosen. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. Religion and Rational Theology. Translated by A.W. Wood and G. Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. Gesammelte Schriften, Band XV: Handschriftlicher Nachlass, II-2: Anthropologie. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter, 1923.

_____. À paz perpétua. Tradução e prefácio de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. Escritos Pré-Críticos. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. Resposta à questão: O que é o esclarecimento. Tradução de Vinícius de Figueiredo. In: Antologia de textos filosóficos. Curitiba: SEED/PR, 2009.

_____. Sobre a pedagogia. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 2ª edição revisada. Piracicaba: Editora Unimep, 1999.

_____. Antropologia de um ponto de vista pragmático. Tradução de Clália Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

LOVECRAFT, Howard Phillips. Collected Essays: Volume 5: philosophy; autobiography and miscellany. New York: Hippocampus Press, 2006.

_____. Os melhores contos de H.P. Lovecraft. São Paulo: Hedra, 2014.

_____. O mundo fantástico de H.P. Lovecraft: Antologia – contos, poesias e ensaios. Jundiaí: Clock Tower, 2014.

Fontes secundárias

ALLISON, Henry E. Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

BERNASCONI, Robert. Will the real Kant please stand up. In: Radical Philosophy. nº. 117. 2003.

BRITTO, Fabiano Lemos. Kant e o monstro. Kriterion (UFMG. Impresso), v. 55, p. 189- 203, 2014.

CÉSAR RAMOS ESTEVES, Júlio. A Racionalização da Natureza e a Naturalização da Razão na Crítica da Faculdade de Julgar. Studia Kantiana, Rio de Janeiro, v. 3, n.1, p. 91- 124, 2001.

ANATER, Rubens Chioca. Vislumbres do abismo: o desenvolvimento do horror nos espaços literários em H. P. Lovecraft. 2021, Dissertação de Mestrado - Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco, 2001. Disponível em: <<https://repositorio.unesp.br/server/api/core/bitstreams/03dbfad7-7113-4277-8fe0-b27d45376381/content>>. Acesso em: 25/09/2024.

DANOWSKI, Déborah. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Há mundo por vir? Ensaio sobre o medo e os fins. Desterro: Cultura e Barbárie, 2014.

FERRAZ, Carlos Adriano. Do juízo teleológico como propedêutica à teologia moral em Kant. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

FURTADO, Filipe. O fantástico: procedimentos de construção narrativa em H. P. Lovecraft. Edição de Flavio García e Júlio França. Rio de Janeiro: Dialogarts Publicações, 2017.

GUYER, Paul. Introdução. In: Kant's Critique of the Power of Judgment. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

HAMM, Christiam. A natureza “inatural” da razão em Kant. *Studia Kantiana* (Rio de Janeiro), v.15, p.153-164, 2013.

HERMAN, Graham. *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*. Winchester: Zero Books, 2012.

HOUELLEBECQ, Michel. *H.P. Lovecraft conta o mundo, contra a vida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2020.

KEMP SMITH, Norman. The Meaning of Kant's Copernican Analogy. *Mind*, v. 22, n. 88, p. 549-551, 1913.

KLEIN, Joel Thiago. Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia: comentário, tradução e notas. *Studia Kantiana* (Rio de Janeiro), v. 19, p. 153-176, 2015.

KNEALE, James. From beyond: H. P. Lovecraft and the place of horror. *Cultural geographies*, Londres, v.13 n. 1, p. 106 – 126, 2006. Disponível em:<<http://cgj.sagepub.com/content/13/1/106.abstract>>, acesso em 20/09/2024.

KNEALE, James. Monstrous and Haunted Media: H. P. Lovecraft and Early Twentieth-Century Communications Technology, Londres, v.17 n. 1, p. 130 – 126, 2006. Disponível em:<<https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/404550/1/404550.pdf>>. Acesso em 22/09/2024.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LERUSSI, Natalia Andrea. Hacia una revisión del antropocentrismo kantiano argumentos para una consideración ética de la naturaleza (orgánica), según la "crítica de la facultad de juzgar teleológica". *Ideas Valores*, Volumen 64, Número 158, p. 123 - 141, 2015.

LOPARIC, Zeljko. In: *Pensamento Alemão no Século XX*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p.97-119.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *H.P. Lovecraft: A disjunção no ser. Desterro: Cultura e Barbárie*, 2013.

MENON JR., Walter Romero. Horror cósmico e exterioridade radical: algumas observações sobre Lovecraft a partir da leitura da obra H. P. Lovecraft: la disyunción en el ser. Revista Científica de Artes/FAP, Curitiba, v. 28, n. 1, p.281-298. jun-2023.

MENON JR., Walter Romero. Metafísica, sonho e ficção. Kant e os espectros. Discurso, Belo Horizonte, v. 53, n. 2, p.60-82. 2023.

PEREZ, Daniel Omar. História e teleologia na filosofia kantiana. Resposta às críticas de Ricardo Terra contra a “Escola semântica de Campinas”. Studia Kantiana (Rio de Janeiro), v. 16, p. 144-159, 2014.

PERIN, Adriano. Por que Kant escreve duas introduções para a Crítica da Faculdade do Juízo? Kriterion vol.51 no. 121 Belo Horizonte June 2010.

RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel. Pensar a catástrofe, pensar a atualidade: Os ensaios de Kant sobre o terremoto de Lisboa. Studia Kantiana (Rio de Janeiro), v. 20, p.21-49, 2016.

RIVERA DE ROSALES, Jacinto. A finalidade na natureza e a biologia: relendo Kant. Estudos Kantianos, Marília, v. 1, n. 1, p. 45-68, Jan./Jun., 2013.

SCOTUZZI, Nathalia Sorgon. Relances vertiginosos do desconhecido; A desolação da ciência em H.P. Lovecraft. Rio Claro: Diário Macabro, 2019.

SILVA, Alexander Meireles da. O HOMUS LOVECRAFTUS CONTRA A MODERNIDADE. Abusões, Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, 2017. DOI: 10.12957/abusoes.2017.27714. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/abusoes/article/view/27714>. Acesso em: 20 nov. 2024.

KING, Stephen. Danse Macabre. London: Hachette UK Company, 2006.

TERRA, Ricardo Ribeiro. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita[S.l: s.n.], 2003.

VALENTIM, Marco Antonio. A teoria e a queda do céu. ClimaCom - Cultura Científica, v. 4, p. 20-35, 2015.