

Pensamento e

monstruosidade.

ROBERTO ROMANO

“...é monstruoso o que dizes...”
(Platão, *Menon*, 91 d.)

M

editar sobre os monstros, e sobre a sua presença nas grandes visões educacionais e políticas do território filosófico, pode ser útil em nossos

dias. Durante o século XVIII este assunto é nuclear.

Indicarei apenas alguns pontos desta problemática, mostrando a sua extensão em filosofias posteriores, como a de Ludwig Feuerbach e Max Stirner. Iniciemos com Rousseau. Desde o início do *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* (1), logo na epígrafe onde o genebrino retoma Aristóteles – “*Non in depravatis sed in his quae bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale*” (*Política*, I, 2) – surge o problema do monstro. Mais adiante, temos a recordação de Mandeville, o qual teria bem percebido “que com toda a sua moral, os homens jamais deixariam de ser apenas monstros, se a natureza não lhes tivesse dado a piedade em apoio da razão: mas ele não viu que só desta qualidade decorrem todas as virtudes sociais...” (2).

Este texto integra, de modo fragmentário, uma pesquisa sobre o pensamento político de Denis Diderot, realizada sob os auspícios do CNPq. Ele possui desdobramentos e antecedentes históricos e lógicos que não podem ser indicados aqui. Considero, entretanto, que sua publicação é oportuna, sobretudo no instante em que a vida política e moral, em nosso país, enfrenta uma crise inédita e as formas do pensamento ético são exercidas, ao máximo, em detrimento dos indivíduos e do coletivo.

1 *Oeuvres Complètes, L'Intégrale*, v. 2, p. 204.

2 *Idem*, p. 224.

Reflexões sobre Rousseau e seus pares

Através dos monstros é possível identificar alguns dos maiores dilemas dos humanos ditos “normais”. Realizemos uma pequena inspeção na história do saber sobre a teratologia. Como no início de quase todas as formas autoritárias do conhecimento, encontramos, neste setor, Aristóteles. A *physis*, para o filósofo, prende-se à determinação do fim como vitalidade que se afasta da fortuna e do acaso. O “natural”, segundo a *Física*, conserva a si mesmo e seu fim está em si mesmo (3).

“Poderíamos dizer”, afirma Aristóteles, “que as coisas vivas nas quais tudo parece ser ordenado casualmente, como se obedecessem a um fim, conservam-se desse modo, uma vez produzidas, embora originariamente tivessem surgido por acaso”.

Aristóteles sublinha, em semelhante passo, a concepção de Empédocles, segundo o qual as primeiras

origens seriam um mundo das mais variadas monstruosidades, “bovinos com face humana”. Esta zoogonia foi exposta em nossos dias, com particular acuidade, nas pesquisas de J. Bolack. Lembremos um fragmento: “muitos de ambíguo rosto e de ambíguo peito nasciam,/ humanos de cabeça bovina, híbridos em parte homens,/ em parte raça de mulher de umbrosos membros ornada”(4).

Segundo Bolack, para Empédocles “o devir das coisas é a história de um aperfeiçoamento. Toda gênese introduziria um progresso em relação ao que era anteriormente. Aristóteles pode então se perguntar como, num mundo assim imperfeito, poderiam

3 Cf. *Física*, II, 8. Cito na edição Belles Lettres, T. I, v. HV, 1986, p. 76.

4 Fragmento 61, na tradução de José Cavalcante de Souza [Os Pré-Socráticos, Os Pensadores, p. 299].

nascer misturas tão harmoniosas quanto a dos membros do corpo humano; ele desconhece a idéia de perfeição transitória refletida nessa gênese” (5).

A predicação do acaso às origens das formas é oferecida por Simplício:

“Todos os seres não viáveis pereceram e perecem, como Empédocles diz que, sob o reino do amor, nascem ao acaso, de início, as partes dos viventes, como cabeças, mãos e pés, e que em seguida elas se reuniram para formar espécies de bois com cara de homem, enquanto ao contrário surgiam evidentemente espécies de homens com cara de boi, isto é, criaturas compostas de boi e homem. E tudo o que reúne de modo a poder chegar à sobrevivência tornou-se vivente e durou, pois os membros prestavam-se o serviço mútuo de que precisavam, os dentes cortando e moendo o alimento, o ventre digerindo e o fígado fornecendo o sangue. A cabeça do homem, se ela encontra o tronco de um boi, ela não se adapta e perece. Todas as reuniões, com efeito, cuja proporção não era apropriada, desapareceram. É assim que ainda hoje as coisas se passam” (6).

Como, dos *disjecta membra naturae*, teria sido produzido o normal, o sadio, o correto? Não seguirei este caminho. Importa salientar, no meu entender, o peso político que a monstruosidade assumiu em nossa cultura. Salienta Jurgis Baltrusaitis, em trabalhos sobre a perversão ótica, o quanto o teratológico une-se ao problema do mando. Unir pedaços de homens e de animais é procedimento herdado por Maquiavel, mas cuja história remonta à vida romana e grega, tendo sido misturada de modo intenso na Idade Média e nas civilizações árabes.

Assim, as fisiognomonias geradas ao longo de milênios mostram que o poder possui lados humanos e bestiais. Uma antropologia que não encerra os homens nos limites de sua espécie e indica os prolongamentos entre eles e os bichos é particularmente explorada nas doutrinas políticas da Idade Média e da Renascença. Homens lobos, leões, hienas, a multiplicidade de for-

mas monstruosas corresponde à variação do agir político. Como enuncia Baltrusaitis,

“todos os tratados, latinos e gregos, consagram capítulos inteiros à fisiognomonía zoológica, onde cada parte do corpo se identifica à de um animal, revelando qualidades escondidas. O sistema é apresentado em proposições rápidas, concisas, sem comentários e sem explicações, mas, por sua própria concisão, ele faz surgir visões bruscas. Se o método fisiognomônico direto se constitui e se desenvolve em relação com as idéias das proporções e do cânon do homem, o método zoomórfico cria um bestiário e uma humanidade fantásticas. Até a véspera de nosso tempo, a doutrina evoluirá nestes princípios e nestas interpretações precisas” (7).

A longa e sinuosa fieira que vai dos fragmentos de Empédocles (8) até os tempos modernos trouxe um modo de encarar o poder político como experiência dos limites entre o humano e o teratológico. Os pensadores ora se dedicam à tarefa de “humanizar” o mando (como em Erasmo de Rotterdam), ora apontam para o seu lado bestial mas domesticável (Hobbes), ora mostram que a junção monstruosa é inelutável, sendo preciso utilizá-la em tempo e modo certos (Maquiavel). Mas não existe saber sobre a política que ignore este vínculo temido e terrível.

Não apenas nas sábias reflexões dos intelectuais se coloca o problema da monstruosidade. Também a cultura do comércio, dos viajantes e peregrinos no início da modernidade trazia a presença dos monstros. Se na Idade Média “as dificuldades de todo tipo de terreno e o encontro dos monstros representavam (...) a garantia de autenticidade da narrativa do explorador” (9), após 1492 “os europeus constataram que o domínio do diabo era muito mais vasto do que tinham imaginado” (10). Em época de crise geral, como o Renascimento, setores eclesiásticos não deixaram de explorar os monstros, sinais da ira divina, colocando-os como admoestação aos relutantes fiéis. Alberto Natale recolhe casos de teratologias

5 Op. cit. T. I, p. 54. Cf. a tese de um darwinismo “avant la lettre” de Empédocles, enunciada por um comentador de Aristóteles, W. Ross. Para Ross, as críticas de Aristóteles a Empédocles não se sustentam “porque para Empédocles as adaptações se produzem numa minoria de casos, e as não-adaptações desaparecem por uma necessidade mecânica” (Aristóteles, Buenos Aires, Sudamericana, 1957, pp. 116-7).

6 Citado por J. Bolack, *Empédocles*, Paris, Minuit, 1969, T. II, p. 183. Todo este trecho foi comentado por mim em meu estudo intitulado “Corpo e Cristal: Marx e o romantismo” (in *Corpo e Cristal, Marx Romântico*, Rio de Janeiro, Guanabara, 1985, pp. 41 e segs.).

7 Jurgis Baltrusaitis, *Aberrations. Essai sur la légende des Formes*, Paris, Flammarion, 1983, pp. 10 e segs.

8 A passagem por Platão seria um imperativo. Não é possível desenvolver neste espaço as sugestões que ligam o poder e a teratologia, justo na grande obra sobre a linguagem, o *Cratilo*. Por volta de 394, temos reflexões sobre a monstruosidade na linha de frente: “De um rei, um dia um rei virá, de um homem corajoso, um corajoso, de um belo, um belo (...) a menos que ocorra uma monstruosidade (...) quando um homem bom e religioso gera um ímpio...”. Cf. Edição Leon Robin, Gallimard, Pleiade, T. 1, pp. 626-7. Não preciso indicar as variações monstruosas como as descritas no *Banquete*, no mito do andrógino. O poder está em foco ali, na luta dos gigantes contra os deuses. Todos os elementos da luta política, como a astúcia, o tempo oportuno, estão ali elencados. Das qualidades físicas às morais, há apenas dobramento, não ruptura. Toda uma teoria do poder baseado na *physis* encontra-se articulada em Platão. As conseqüências no pensamento moderno são claras.

9 Cf. Alberto Natale, *Il Sensazionale e il Prodigioso nella Letteratura di Consumo. Secoli XVII e XVIII*, Bologna, Università degli Studi, 1986, pp. 187 e segs.

10 Alberto Natale, op. cit., p. 204. Em sentido próximo, cf. Frank Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage*, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1990.

aproveitadas para semelhante fim piedoso, o de cativar a imaginação das massas. Um feto malformado, em Brunsvich, pregava aos homens e mulheres com pleno domínio da retórica profética: “Vigiai, vigiai geração humana, chora teus graves pecados, porque Deus me enviou a este mundo para te exortar...” (11).

Os pecadores se transmutam em feras e a sua “transformação bestial e monstruosa é um outro artifício espetacular, que põe em cena tudo o que de mais terrível pode ser imaginado para punir quem não é digno de vestir roupas humanas; mas representa também a consequência lógica das metamorfoses já verificadas na alma, não mais recuperável, definitivamente perdida”. Alberto Natale não indica, mas uma grande fonte para os autores europeus, sobretudo os espanhóis, neste aspecto, é Frei Antonio de Fuentelapeña, no livro *El Ente Dilucidado. Tratado de Monstruos y Fantasmas* (1676): “a mulher”, diz o bom religioso, “não atinge a perfeição de seu gerador, o homem. Logo, ela é monstro em certo sentido”. E termina: “o sexo masculino é mais perfeito [...] Há mais verdade do que imagina no dito de alguns, de que na Ressurreição, toda a humanidade ressurgirá enquanto masculina” (12).

Um dos aspectos mais sinistros das metamorfoses bestiais ligava-se à mulher, fonte de pecado. O convívio com o sexo feminino, sobretudo se desprovido de moderação, poderia gerar monstros. Em 1582, Paré escreve o famoso *Des Monstres et Prodiges*, cuja autoridade espalhou-se pela Europa inteira. Ali, se pode ler que “*il est certain que le plus souvent ces creatures monstrueuses et prodigieuses procedent du jugement de Dieu, lequel permet que les pares et meres produisent telles abominations au desordre qu’il font en la copulation comme bestes brutes, où leur appetit les guide, sans respecter le temps ou autres loix ordonnees de Dieu et de Nature*” (13).

Paré não se limita ao feminino, na sua doutrina sobre a geração teratológica. Outras causas também produzem monstros, “*une confusion d’étranges especes, qui*

rendent la creature non seulement monstrueuse, mais prodigieuse [...] contre nature”. O vício e o pecado geram ateus e sodomitas “*qui se joignent et desbordent contre nature avec les bestes*”. A imaginação da mulher mimetiza horrores, pois ao ver figuras disformes ela gera seres distorcidos. Estas e outras formas de pensar foram estabelecidas nos primeiros instantes da imprensa européia, com as “*nouvelletés*” que se espalhavam em panfletos, os embriões dos jornais. O imaginário sobre o monstruoso se alicerça em representações filosóficas, religiosas, médicas, nos vagidos do jornalismo. A imprensa marrom tem origens bizarras, como se pode notar.

Unindo-se o saber filosófico e médico sobre os monstros à religião e às comunicações que se expandiam nos tempos modernos, nota-se que a alteridade se carrega com os elementos do monstruoso, do que atrai e repele ao mesmo tempo, do sublime (14). De Aristóteles até Paré, deste aos nossos dias, consolidou-se a ética que repousa sobre o natural, o correto, o normal. Existem formas certas para se exercer a vista (a teoria) e para agir. Ambas, por sua vez, são definidas pela boa forma e pelo bom conteúdo. Quando os dois elementos se desencontram, surge a monstruosidade. A filosofia, desde então, ou revolve-se na busca das formas e fórmulas certas, ou se abisma na denúncia de semelhante ilusão. Tomemos dois casos. O primeiro na Renascença e o segundo no século XIX.

Primeiro Montaigne, com certeza. Aquele filósofo procura o único, a exceção que desmente o paradigma, no dizer de Jean Starobinski (15). Contra o pensamento hegemônico das escolas e da Igreja, grande fôrma de igualização dos indivíduos, ele atenta para as ocorrências singulares, acontecimentos notáveis, passos fora do comum. Assim, na sua escrita, “os monstros, os jogos da natureza reivindicam o direito de figurar na mesma condição que as formas regulares, já que a natureza, por toda parte igual a si mesma, não saberia distinguir entre seus filhos uma descendência legítima e uma progenitura bastarda. O desvio é doravante

11 Alberto Natale, op. cit.

12 Edição citada. Madrid, Nacional, reedição de 1978, pp. 162-3. Para maiores informações, nos planos médicos, cf.: Y. Knibiehler e C. Fouquet, *La Femme et les Medecins*, Paris, Hachette, 1983. E também P. Manuli, “Fisiologia e Patologia del Femminile”, in *Hippocratica*, Paris, CNRS, 1980.

13 Citado por Alberto Natale.

14 No caso das mulheres, permito-me remeter o leitor para um artigo meu, recolhido na coletânea de escritos publicada por mim sob o título de *Lux in Tenebris. Reflexões sobre Filosofia e Cultura* (São Paulo, Unicamp/Cortez, 1987). O escrito tem como nome “As Mulheres e a Desrazão Ocidental”. Nele, discuto as fontes da metafísica e da medicina que deram origem à percepção masculinizante do universo, com os resultados catastróficos que estão sendo vividos por nós. O texto foi traduzido e publicado em inglês na revista *IPRANewsletter* (Vol. XXVI, n. 2/3, april-july 1988, pp. 4 e segs.). Para uma análise bem matizada de todos estes problemas nas representações modernas, cf.: Patrick Graillie *Les Hermaphrodites aux XVIIe et XVIIIe Siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

15 Cf. *Montaigne em Movimento*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, pp. 26 e segs.

apenas uma das vias possíveis” (16).

Starobinski evidencia a passagem da experiência monstruosa fora do indivíduo para o seu interior. Afastado do movimento externo da vida política e social, imerso na leitura e na reflexão, Montaigne enfrenta, na sua própria consciência, uma pavorosa sucessão de monstros e criaturas irreais. E na sua mente aparece a não identidade do ego consigo mesmo. Seu espírito gera a massa desordenada dos monstros, comenta Starobinski. Tudo isto, no quadro da melancolia, objeto bem conhecido pelo nosso comentador de Rousseau (17). Esta é a via que conduz os ensaios rumo ao pensamento vário e multifário, à “coexistência dos contrários”, reconciliação do mesmo e do outro na expectativa de Montaigne. Para compreender a sua questão, nenhuma ajuda se tem de um *cogito* encerrado em si mesmo, nem nos socorre o diverso empírico que gera delírios. Montaigne, como Francis Bacon, acautela-se contra os intelectos reduzidos à forma da aranha, que só tecem fios e teias sistemáticas brilhantes e sedutoras, mas inférteis e frágeis, e contra os engenhos que agem como formigas, apenas recortando o empírico, na sua diversidade sem nenhuma síntese. A zoomorfia, aqui, tem relevância antropológica e define o lugar do homem. Animalidade é território amplo, e nele se recolhe a natureza e, no seu interior, o homem. Isto relativiza a pretensão, depois denunciada por Spinoza, do antropocentrismo, com suas rupturas ilusórias entre pensamento e corpo.

O século XVIII muito se interessou pela monstruosidade, sobretudo enquanto busca “científica” e pesquisa moral. As representações médicas, na sua mudança, mantiveram o monstro como foco de sentido, negativo, para se entender o mundo “natural”. Tais doutrinas abriram uma via terrível na literatura e na ética moderna, sobretudo no romantismo (18).

Diderot e Rousseau apresentaram pontos de vistas sutis para o debate sobre os nexos entre humanidade e mundo animal. No seu horizonte, a problemática do monstruoso esteve presente, com toda sua urgência. Julie Martineau (*Le Paradoxe de*

l'Automate: de Diderot à la Cybernétique Lecture de la Trilogie du Rêve de d'Alembert) (19) diz que a discussão sobre os monstros, em Diderot, supõe a idéia de que o teratológico, como aliás o automático, “*est porteur de nouveauté en tant que créature étrange, en ce que sa rareté, son jamais vu dont on est si friand, exerce un effet de fascination/répulsion sur l'observateur extérieur*”. Assim, enquanto forma parasitária, “*le monstre est porteur de nouveauté, et il questionne la normalité: en ce sens il est un désordre instigateur d'ordre*”.

Diderot se interessa pelo monstro de maneira privilegiada como revelador do caráter permanente das espécies “*car, bien sûr [...] ce qui concerne une minorité n'intéresse personne*”. Monstro por falta de inteligência e de sentidos, mas também por excesso destas faculdades. Assim, termina Martineau, no século XVIII surge “*le monstre génial, sur lequel Diderot a écrit un article dans L'Encyclopédie (article Génie). Le monstre n'est ainsi pas seulement l'être dépourvu de ses sens, mais aussi celui qui en est pourvu plus que la majorité*”. Pode-se, pois, aquilatar o quanto o tema da monstruosidade é relevante para a estética diderotiana, e para a sua moral e política. Não posso me alongar neste ponto, dadas as condições deste artigo. Na pesquisa que empreendo, e que penso publicar em forma de livro, desço aos detalhes deste campo, no pensamento de Diderot.

Passo a considerar, rapidamente, alguns prismas de nosso tema ao redor de Rousseau. Nada mais próprio, para discutirmos o assunto, do que recordar as frases de Lévi-Strauss sobre os fundamentos da filosofia em Rousseau:

“Expondo as taras de um humanismo decididamente incapaz de fundar no homem o exercício da virtude, o pensamento de Rousseau pode nos ajudar na rejeição das ilusões [...] que podemos observar em nós mesmos e sobre nós mesmos os efeitos funestos. Pois não é o mito da dignidade exclusiva da natureza humana que causou à

16 Starobinski, op. cit., p. 27.

17 Cf. J. Starobinski, *Le Traitement de la Mélancolie des Origines à 1900*, Acta Psychosomatica, Genève Suisse, J. R. Geigy S. A., 1960.

18 Cf. Christian Bök, “The Monstrosity of Representation. Frankenstein and Rousseau”, in *English Studies in Canada* 18 (4), 1992, pp. 415-32. Também cf. James O'Rourke, “Nothing More Unnatural”: Mary Shelley's Revision of Rousseau”, in *ELH* 56 (3), 1989, pp. 543-69. E também Alan Richardson, “From Emile to Frankenstein: The Education of Monsters”, in *European Romantic Review* 1 (2), 1991, pp. 147-62.

19 Consulte este artigo de J. Martineau no seguinte endereço eletrônico: www.er.uqam.ca/nobel/mts123/julie.html.

própria natureza uma primeira mutilação, da qual deveriam seguir-se, inevitavelmente, outras mutilações? Se começou por cortar o homem da natureza, o constituindo como um reino soberano; acreditou-se assim apagar seu caráter mais irrecusável, a saber, que ele é de início um ser vivo. E, permanecendo cego à esta propriedade comum, deu-se campo livre para todos os abusos. Nunca, melhor do que no final dos quatro últimos séculos de sua história, o homem ocidental pode compreender, a não ser se arrogando o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a uma tudo o que retirava da outra, ele abria um ciclo maldito, e que a mesma fronteira, constantemente recuada, serviria para separar os homens de outros homens, e para reivindicar em proveito de minorias sempre mais restritas o privilégio de um humanismo corrompido logo que nasceu, por ter emprestado ao amor próprio seu princípio e sua noção” (20).

Rousseau foi dos raros pensadores que apontaram, na modernidade, o vínculo entre nossa vida e a de nossos próximos, e a nossa atitude para com os animais. A monstruosidade da cultura humana equivale à teratologia assassina, na qual destruimos a vida fora de nós. Certo, segundo o pensador o homem não pode regressar à pura animalidade (21). E isto, apesar da expressão célebre do jurista, retomada por Rousseau no *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*: um menino lobo, conduzido à corte de Hesse, dizia com frequência que gostaria bem mais de retornar à vida entre os lobos do que viver entre os “civilizados”...

A diferença entre homem e animal, em Rousseau, não implica a separação absoluta de ambos. Pelo contrário, na fronteira instável entre um e outro elevam-se as mais decisivas reflexões políticas do autor. Diante do orangotango, Rousseau considera arriscado colocar o animal fora do humano. Este nexos, comenta Elisabeth de Fontenay, conduz à

“generosa conjectura que consiste em incluir em vez de excluir o que é ao mesmo

tempo próximo e diferente. Mas Rousseau é o único a manifestar este medo de não compreender como humano o que poderia ser. Mais vale deixar em liberdade um culpado do que condenar um inocente: este é o ideal ético que parece regular aqui o pensamento. Trata-se, num mesmo gesto que eu ousaria qualificar como exemplar, de bem definir a condição suficiente da diferença entre o homem e o animal, a saber a perfectibilidade, e de não restringir abusivamente, por ignorância, por preconceito, a extensão do humano. São estas linhas, dentre outras, que fizeram Lévi-Strauss dizer que Rousseau era o verdadeiro fundador da antropologia” (22).

A piedade, “repugnância natural de observar o perecimento ou o sofrimento de todo ser sensível”, é a grande regra do direito natural, com o princípio do amor de si. A sensibilidade não dá acesso, para os animais, segundo Rousseau, à lei natural (esta supõe razão e liberdade), mas dá-lhes certa proteção do direito natural. Esta via para o Outro, como diz Lévi-Strauss, garante o respeito pelo humano. Quem não acolhe os animais não tem respeito pelo animal dotado de razão, liberdade e sensibilidade chamado homem.

Elisabeth de Fontenay cita, muito a propósito, as frases de Lévi-Strauss sobre este ponto:

“A única esperança, para cada um de nós, de não ser tratado como bicho pelos seus semelhantes, é que todos estes semelhantes [...] se experimentem imediatamente como seres que sofrem, e cultivem em seu foro íntimo esta aptidão para a piedade que, no estado de natureza, ocupa o lugar de ‘leis, costumes e de virtude’ e sem cujo exercício começamos a compreender que, no estado de sociedade, não pode haver nem leis, nem costumes, nem virtude” (23).

A passagem pelo sensível abre o campo das relações humanas, e as torna algo mais do que um agregado de átomos. Respeito e sensibilidade: sabemos perfeitamente a ruptura que I. Kant, seguidor às meias de

20 *Anthropologie Structurale Deux*, citado por Elisabeth Fontenay, *Le Silence des Bêtes, la Philosophie à l'Épreuve de l'Animalité*, Paris, Fayard, 1998, p. 47.

21 *Discours sur l'Origine et le Fondement de l'Inégalité Parmi les Hommes*, Primeira Parte.

22 E. Fontenay, op. cit., pp. 344-5.

23 Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale, Deux*, citado por Fontenay, p. 483.

Rousseau, estabeleceu entre os dois termos. O sublime respeito não depende do sensível, mas da razão, não depende dos atrativos apaixonados, mas do imperativo categórico.

Mas a via do sensível atravessou o pensamento moderno, deixou o rigor kantiano para seguir, no romantismo do século XIX, esta percepção rousseoísta. A antropologia de Ludwig Feuerbach testemunha este traço. Basta abrirmos as páginas do materialista alemão e recolher teses geradas no século XVIII, sobretudo nos escritos de Rousseau. Entre milhares de enunciados, lembremos apenas o célebre aforismo: “a sensibilidade é a fonte da alegria, mas também... da dor, da angústia, da doença”. Além disso, “quem possui diante dos olhos e no coração as dores da humanidade, torna-se necessariamente materialista... a medicina, a patologia, tudo isto é a fonte do materialismo. Esta fonte não pode ser obstruída por fundamentos filosóficos; assim, quando os homens sofrem, mesmo que seja de sede e fome, e estes sofrimentos não podem ser aplacados com o imperativo categórico, eles serão inconscientemente e involuntariamente materialistas”. O homem é um ser que sofre. Deste princípio, Feuerbach avança para a predicação do gênero, baseado na compaixão (24). Este resgate do sensível e do vínculo piedoso entre os humanos foi recusado por Karl Marx e por Max Stirner. “*Sinn*”, disse um dia o mestre comum de todos eles, Hegel, “é esta palavra espantosa que recolhe ao mesmo tempo o lógico e o sensível”. No entender dos adversários de Feuerbach, este último acentuou em demasia um dos sentidos, às expensas do outro.

O romantismo exagera os traços sentimentais do século XVIII. Rousseau não se prendeu apenas à via sensível para orientar o bom trato entre os humanos. Há um outro plano teratológico nos seus textos, agora posto no campo decididamente interior à humanidade. Não irei analisar este passo em demasia. Quero recordar um escrito recente de Laurence Mall, cujo título já exprime quase tudo o que desejo enunciar: “*Des monstres et d’un prodige: les commencements de l’Émile*” (25). O artigo

se interessa pelo estatuto paradoxal do educador no *Emilio*, e para isto interroga a antropologia de Rousseau.

Mall apresenta o exórdio do *Emilio* como chave lógica e retórica para se perceber o ponto de vista de Rousseau. Este seria “o mestre do exórdio memorável, da fórmula inicial” (26). Ali, é possível constatar: “tudo degenera nas mãos do homem”. Mall chama a atenção para este “degenerar”, que significa mudança de gênero, alteração, desvio da espécie “homem”. Só esta nota ajudaria a sublinhar a importância deste ponto em Rousseau, sobretudo para nós que, no início do século XXI, assistimos aos pesadelos, bem fundados ou não, das descobertas em genética que podem, pela engenharia, conduzir o campo humano à degeneração ou à regeneração. Mas estes são os nossos pesadelos diante da possível monstruosidade. Fiquemos com a análise de Mall.

No exórdio em pauta, apesar de Mall não o indicar, temos um elemento textual importante. No *Manuscrito Favre* (27), antes de chegar à fórmula mencionada, atravessamos nove parágrafos solenes, onde as palavras e as noções de “forma” são introduzidas, com variações estratégicas. Assim, “*Ce qui est tel que la nature l’a fait est offert par elle à l’homme qu’elle a formé comme ce qui lui est le plus convenable*”. Afastando-se o homem deste parâmetro, tudo assume “*de nouvelles formes pour se plier à nos caprices et à nos nouveaux besoins*”. Surge finalmente o monstro: “*Ainsi parmi nous chaque homme est un être double; la nature agit en dedans, l’esprit social se montre en dehors*”.

Em poucas linhas temos, pois, uma síntese dos longos desenvolvimentos que definem a antropologia do *Emilio* e a gênese social. Mas retornemos à análise de Mall. No parágrafo introdutório do livro de Rousseau ele enxerga o anúncio de “uma teratologia, o estudo deste monstro que se tornou e criou o homem. A perversão é genérica e absoluta. O homem é atingido por uma doença de alteração [...], de um frenesi de transformação [...] de uma paixão ruim de mistura e indistinção [...] que

24 Todos estes prismas foram elaborados por Alfred Schmidt, num texto estratégico sobre a filosofia feuerbachiana. Cf. *Émancipatorische Sinnlichkeit*. Ludwig Feuerbach *Anthropologischer Materialismus*, München, Carl Hanser Verlag, 1973.

25 *Revue de Métaphysique et de Morale*, n 3/2000, juillet-septembre, pp. 363 e segs.

26 Uma das análises mais completas e profundas deste aspecto do pensamento de Rousseau foi realizada por Jean Starobinski. Cf. “La Prosopopée de Fabritius”, in *Revue des Sciences Humaines*, 161, janvier-mars/1976, pp. 83 e segs.

27 Edição Pléiade, V. IV, pp. 55 e segs.



atinge outras espécies”. Assim, o homem é o ser monstruoso que gera monstruosidades: “*il bouleverse tout, il défigure tout: il aime la difformité, les monstres*”.

Acentuemos essas palavras em nossos dias. É bom perceber o quanto o pensamento filosófico tem importância para a prática e para a leitura de nosso tempo. Os aleijões que se inscrevem na vida humana, podemos deduzir das palavras de Rousseau, evidenciam-se nas feridas que introduzimos na face da natureza. Um dos traços mais brutos das culturas humanas, seguindo-se a pista de Lévi-Strauss, entusiasta do genebrino, apresenta-se no modo pelo qual certos grupos controlam os corpos dos dominados. Na China, durante muito tempo, as mulheres tiveram seus pés destruídos pela deformação, porque os machos da terra a consideravam bela. É inimaginável o sofrimento de meninas, em massa incalculável, obrigadas a suportar a dor que lhes retira o equilíbrio corporal e lateja diuturnamente. Até hoje, em muitos países, pratica-se a sangue frio a circuncisão de mulheres, com feridas que levam à morte. Os exemplos de malefícios feitos contra os mais fracos e indefesos levam a acreditar no dito de Pope sobre a Humanidade, “orgulho e a vergonha da Natureza”.

Todas as violências que atingem entes humanos, das mencionadas acima aos genocídios nos campos de concentração ou nos laboratórios de cientistas como os servos de Hitler, os quais usavam corpo de gente para experimentos fantásticos, como o de produzir abajures com a pele dos mortos, começam com a voracidade cruel frente aos animais. Um problema ético central consiste em analisar o relacionamento da espécie humana com a animalidade. Bem antes de Lévi-Strauss, Spinoza criticou o humanismo moderno, assegurando que o homem não pode ser um “império dentro do império natural”. A violência por nós exercida sobre a natureza e os animais recai sobre todos e cada um dos supostos racionais. Tratamos os bichos do modo como gostaríamos de nos vincular com as pessoas que, em nosso entender, são “inferiores”.

*Retrato de
Jean-Jacques
Rousseau por
Languellière;
Galeria de
Uffizi, Florença*

Está sendo oferecido na Internet um “serviço” hediondo, e supostamente belo. Os japoneses se esmeraram na arte do *bonsai*, árvores anãs que recebem a forma adequada aos interiores das casas. Agora são feitos “bichos *bonsai*”. O gato bebê é posto em garrafa de vidro, colocando-se uma sonda no seu reto, por onde ele se desfaz da urina e fezes. Para que assuma a forma da garrafa, ele é nutrido com alimentos químicos que amolecem os seus ossos. Este “esporte” bestial já produz lucros. Certa feita, Theodor Adorno escreveu o quanto nós, os ditos humanos, somos um aleijão no mundo, por insistir neste tratamento para com os animais.

Nós, os tagarelas “humanos”, que decorremos sem cessar sobre os nossos “direitos” e fazemos demonstrações contra a “violência”, somos uma raça que merece a reprovação do universo. Na verdade, não queremos justiça. Para nós o certo seria transformar nossos irmãos incômodos em “gente *bonsai*”. Os nazistas começaram esta via. Os monstros que operam na Internet tentam continuá-la. O fim da vida cósmica mostrará o quanto somos estultos e covardes e sem relevância moral.

Voltemos às análises de Mall sobre Rousseau. A Europa, na perspectiva de Rousseau, esvaziou-se de sua humanidade, e logo será povoada “de bichos ferozes”. Este descontrolo entre homem e natureza, entre ele e ele mesmo, não é permanente. Quando consideramos o grande paradigma do equilíbrio, a Esparta do pretérito, o seu cidadão, que nos parece monstruoso, na verdade era o exemplo de uma bem-sucedida re-naturação. Somos monstruosos, estraçalhados, dispersos, perdidos, e no entanto consideramos os espartanos um prodígio, fósseis que não podem mais ser despertados.

E surge o elogio de Rousseau do monstro cidadão, exatamente no instante em que o genebrino entoava as loas da República platônica. A união do corpo político, a *philia* de um cidadão pelo outro, tudo isto está presente na *República* e nas *Leis*. Uma *polis* não será adequada, é a lição platônica, se as dores e as alegrias dos indivíduos não fo-

rem as dores e alegrias do todo, e vice-versa. Doutrina semelhante, para nós, tristes partes sem todo, é “quimera”(28). O *Emilio*, então, ergue-se entre o monstro antigo e o atual. Qual o destino do ser educado pelo sujeito que se oculta nas ações todas do livro, mas que se revela onisciente? O educador situa-se entre a regra que não é mais, e uma exceção no mundo que atualmente é. O educador, finalmente, define uma norma, e esta norma é o ser natural. O que leva o leitor cauteloso, diz Mall, a recusar fazer-se aluno de Rousseau, a quem ele reenvia a acusação de deformação lançada contra a humanidade no exórdio do livro. O leitor percebe o “*tour de passe passe rhétorique*” de Rousseau.

Onde o monstruoso? Onde a norma? Afinal, quem desvela o quê? Quem degenera ou regenera? O caminho é o indivíduo, possuidor de uma sensibilidade, o fato piedoso, conduzindo ao todo, ou é preciso mostrar o coletivo, forçadamente trazido do pretérito, com Esparta ou com a República platônica, quiméricas identidades exteriores ao eu, como algo a ser exorcizado? Vimos um caminho do pensamento moderno, após Rousseau e depois do Thermidor, na filosofia da sensibilidade exposta por Ludwig Feuerbach. Ali, sem dúvida, a resposta exata é o Todo genérico, atingido através do sensível e da piedade. Este é um traço do romantismo que mais usou e traiu Rousseau.

Mas as representações românticas da monstruosidade, no meu entender, não se limitam à sinfonia sensível que marca a hegemonia do Todo harmônico contra a autonomia das partes. O corretivo desta filosofia melíflua encontra-se na tese de Max Stirner sobre o indivíduo, na recusa absoluta de toda e qualquer universalidade. Contra o único, protesta Stirner, os pensadores, o Estado, a religião, forças alienadoras, ergueram o curral onde feras monstruosas do egoísmo são amansadas, submetidas aos valores transcendentais (29).

A temática do egoísmo retorce argumentos originários, tortuosamente, de Rousseau, sobre a piedade, no pensamento feuerbachiano. O elogio de Stirner ao único

28 *Emile*, Pléiade, p. 250; Mall, p. 366.

29 Cf. “Le Faux Principe de Notre Éducation”, in *Oeuvres Complètes*, trad. A. Sauge, Paris, L’Age de l’Homme, 1972, p. 39.

implica na quebra dos planos educacionais e políticos que visavam a soberania do povo, das leis, etc. Todos estes traços seriam, para o discípulo de Hegel, apenas fantasmas (outra figura onipresente na escrita romântica). “O homem passa por ser universal; mas se existe alguma coisa realmente universal é o Eu e seu egoísmo, pois cada um é egoísta e faz de si o centro de tudo”. Contra os resíduos do pensamento rousseauiano no século XIX, Stirner lança todas as farpas possíveis: “o Povo é o corpo, o Estado é o espírito desta pessoa soberana que até hoje me oprimiu. Desejou-se transfigurar o Povo e o Estado alargando-os até neles ver respectivamente a ‘humanidade’ e a ‘razão universal. Mas isto só tornou a escravidão mais pesada; filantropos e humanitários são os mestres absolutos, tanto quanto os políticos e diplomatas” (30).

Em Stirner, a piedade é varrida para fora da legítima autopercepção, constituindo apenas uma astúcia a mais dos que dominam e desejam submeter o indivíduo. Um bom comentário deste passo é feito por Martin Buber (31): “Não existe outra relação essencial”, comenta Buber, “a não ser a que estabeleço comigo mesmo”. Deste modo, Stirner, o “Protágoras germânico”, abriu uma nova consideração da existência, longe da sociabilidade moderna ou antiga. Os vínculos entre indivíduo e gênero são questionados com os nexos entre os indivíduos na sociedade, no Estado, nas religiões. A reação moral contra este “episódio” do pensamento filosófico já se podia prever no século XVIII, com a crítica diderotiana do solitário, que só poderia ser malvado.

Deixemos a moralidade de lado, passando ao problema do monstro. Finalizo este texto com algumas reflexões de cunho político e literário.

Redigindo um dos mais belos textos sobre a problemática dos direitos humanos, Hans Mayer sublinha a relevância da monstruosidade como pano de fundo da luta jurídica e filosófica moderna cujo alvo foi o de atingir a democracia e a igualdade. O monstro é a prova de fogo do humanismo, diz ele, pois sem o seu resgate tanto a Renascença quanto as Luzes fracassam. E a

monstruosidade, no pensamento que herda os pressupostos da filosofia do século XVIII, encontra-se no indivíduo. Comentando o livro de Ernst Bloch, *Direito Natural e Dignidade Humana*, Mayer indica os seus limites: justamente o fato de que na sua doutrina o programa político essencial reside ao redor do *citoyen*, em detrimento das individualidades.

As teses de Bloch, com seu “princípio esperança”, compartilham “com todas as filosofias do otimismo social, não apenas com Rousseau, o desprezo do homem concreto que sofre, em favor da humanidade sofredora. Bloch fala com vigor dos humilhados e ofendidos, mas tem em mente apenas o destino comum, não o indivíduo humilhado e ofendido cujo agir e sofrer não pode ser subordinado a nenhuma regularidade geral” (32). Platão, Rousseau, Hegel (a lista seria enorme) situam-se nesta linha do “aplainamento” das individualidades, de sua subsunção por universais vazios de sentido e de sentidos (33). Todos estes pensadores ajudaram a elaborar a “norma”, ou seja, o coletivo lógico e ontologicamente superior ao indivíduo, o qual, fora dele, é pura teratologia.

As Luzes, afirma Hans Mayer, ignoram e combatem os monstros, sobretudo os indivíduos “fora da norma”. Entretanto, diz ainda ele, “se existe ainda uma oportunidade, no presente e no futuro, para o iluminismo [...] isto terá que ser demonstrado naqueles marginalizados da sociedade que nasceram como monstros. Não brilha para eles o imperativo categórico, pois o seu agir não pode vir a tornar-se modelo, norma geral. Justamente por isso o iluminismo precisa se comprovar perante eles”.

Na linhagem filosófica são monstros os pensadores que se voltam contra os universais abstratos, em defesa do indivíduo. As éticas, na sua quase totalidade, resumem-se ao enquadramento dos comportamentos ao coletivo, exorcizando o “egoísmo”, “o individualismo”, e outras atitudes opostas aos rebanhos. Mayer lembra com propriedade a figura de Montaigne. Não por acaso, um dos maiores artífices de personagens

30 Cf. *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, Philip Reclam, 1972, p. 267.

31 Cf. “L’Unique’ et ‘L’Individu’”, in *La Vie en Dialogue*, Paris, Aubier Montaigne, 1968, pp. 152 e segs.

32 Cf. H. Mayer, *Os Marginalizados*. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1989. p. 10.

33 Discuto este problema em meu livro *Conservadorismo Romântico, Origem do Totalitarismo* (2ª ed., São Paulo, Unesp, 1997), a partir de uma análise lúcida do prof. Gérard Lebrun, cuja memória, neste artigo, reverencio. A partir de Stirner, digo eu naquele estudo: “estão criticados os elementos pedagógicos e históricos iluministas. A este respeito, diz Gérard Lebrun [...]: ‘pela mediação da noção hegeliana de gênero (*Gattung*), a uma concepção bem determinada daquilo que deve ser a ‘formação’ do homem. Na linha de Hegel, ela só poderia ser um ‘aplainamento’ (*Glättung*), um apagar de todas as diferenças que separam os indivíduos, estes átomos turbulentos, sempre rebeldes à boa totalização ética”. Cf. *Conservadorismo Romântico*, pp. 29-30.

monstruosas do teatro, Shakespeare (*Ricardo III*, a senhora *Macbeth*, entre muitos e muitos), era leitor de Montaigne, na tradução de Flory. Os *Ensaaios* procuram captar o indivíduo concreto, “mesmo quando se apresenta no caso de um monstro”.

Hans Mayer analisa o famoso “Ensaio 30” de Montaigne, cujo título é “*D’un Enfant Monstrueux*” (34). A *estrangeté* marca a criança, pois carrega consigo um gêmeo sem cabeça. Seus membros e funções todas estão retorcidos, pervertidos, invertidos. Mayer não indica, mas Montaigne sublinha a importância deste espetáculo tremendo para a inteligência do Estado e da vida política: sendo duplo o corpo, e dupla a cabeça do ser em causa, ele poderia fornecer um “prognóstico favorável ao Rei, para manter sob a união de suas leis as partes e peças diversas de nosso estado. Mas com medo de que o acontecimento o desminta, mais vale deixá-lo passar adiante...”. Ou seja: sem a unidade das leis régias, o corpo social mostraria toda sua indesejável monstruosidade. Mas até mesmo o corpo político submetido à pior monstruosidade (como mostrou pouco tempo depois Shakespeare em *Ricardo III*) deve submeter-se às regras. “Chamamos contra a natureza o que é apenas contra o costume; mas tudo ocorre

segundo o costume. Que esta razão universal e natural afaste de nós o erro e o espanto que a novidade nos provoca” (35). Montaigne, pensa Hans Mayer, regulariza o monstruoso, traindo deste modo o respeito ao indivíduo. Nada de fato é monstruoso, tudo possui uma legalidade. Esta, embora desconhecida, age nos seres da natureza, em especial nos assuntos humanos.

É interessante esse retorno a Montaigne, ao ceticismo e à tese da individualidade que parece monstruosa para uns, enquanto é a norma para outros. Após as experiências totalitárias européias, com as tentativas de pulverizar os indivíduos, enfrentamos tristes momentos de paradoxal incerteza nos rumos de toda e qualquer educação. Não temos o paradigma da natureza, nem o da Idéia, muito menos o da “bela totalidade” romântica ou hegeliana. Meditar sobre o monstro, o informe, o que causa estranheza, talvez ajude um pouco a recuperar o que foi recusado pelos grandes planos educacionais liberais ou coletivistas. Neste itinerário, um início no século XVI, com a parada no século XVIII, especialmente junto a Diderot e a Rousseau, seja um alento, talvez enganoso é verdade, para começarmos a tarefa de pensar a educação e a política no século XXI.

34 Cf. Montaigne, *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1962, pp. 690-1.

35 *Essais*, op. cit., p. 681.