

A MONSTRUOSIDADE DA VIDA CONTEMPORÂNEA*

THE MONSTROSITY OF CONTEMPORARY LIFE

RONIE DA SILVEIRA**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL DA BAHIA, BRASIL

Resumo: Os monstros ocupam um lugar de destaque no ambiente da cultura contemporânea, especialmente no cinema. O objetivo desse artigo é compreender os motivos dessa presença marcante. Em primeiro lugar, podemos observar que os monstros indicam os limites morais e epistemológicos da modernidade. Entretanto, os monstros contemporâneos têm se tornado mais sutis, interiorizando-se ou espiritualizando-se. Podemos notar, então, que eles passaram a representar a potência humana para assumir qualquer vida efetiva – ou a liberdade, entendida como pura indeterminação. Por meio da figura dos monstros, o homem constata sempre que pode ser muito mais do que é. Dessa forma, os monstros nos permitem apreender um dos dilemas centrais da cultura contemporânea: como nós conseguiremos resolver a diferença entre o que somos, aqui e agora, e todas as possíveis vidas humanas que podemos vir a adotar em um processo de autoaperfeiçoamento?

Palavras-chave: Monstros. Contemporaneidade. Modernidade. Liberdade. Performance. Juventude.

Abstract: The monsters occupy a prominent place in contemporary culture environment, especially in movies. The aim is to understand the reasons for this strong presence. First, we can see the monsters indicate the moral and epistemological limits of modernity. However, contemporary monsters have become more subtle, internalized or spiritualized. We can see, then, that they have become the human power to take any effective life - or freedom, understood as pure indeterminacy. Through the figure of monsters, man always finds that he can be much more than he is. Thus, the monsters allow us to grasp one of the central dilemmas of contemporary culture: how we can solve the difference between what we are, here and now, and all possible lives that we may take in a process of self-improvement?

Keywords: Monsters. Contemporaneity. Modernity. Freedom. Performance. Youth.

* Artigo recebido em 20/06/2016 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 05/08/2017.

** Doutorado em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/6314526556364820> . E-mail: roniefilosofia@gmail.com.

1. Monstros modernos

A pergunta fundamental que eu gostaria de tentar responder nesse texto é a seguinte: que experiência humana tem proporcionado a intensificação da presença dos monstros na cultura contemporânea? As evidências dessa presença podem ser encontradas principalmente na produção cinematográfica dos últimos anos: desde “Alien” de Ridley Scott e suas sequências até a saga “Crepúsculo”, passando pela enorme quantidade de produções sobre o Apocalipse Zumbi e pela variedade proliferante - e realmente assustadora - de filmes de terror.

Claro que podemos ver em tudo isso apenas o movimento da busca pelo lucro das bilheterias. Mas, vendo as coisas por esse ângulo, deixamos escapar a questão principal que diz respeito aos motivos que explicam porque é justamente essa temática em particular que tem garantido produções tão bem remuneradas. Parto do princípio de que esse sucesso econômico ocorre porque a temática dos monstros nos diz algo de significativo sobre a situação em que vivemos hoje. Somente por ser significativa para o nosso modo de vida é que a temática dos monstros se tornou um filão comercial de primeira ordem.

Em uma primeira e superficial abordagem, podemos verificar que *monstro* é todo ser que não pode ser compreendido pelas nossas categorias habituais. Ele funciona como uma espécie de fronteira para nossa racionalidade, porque indica o limite além do qual ela simplesmente deixa de ter validade. Um monstro é tudo aquilo que não podemos entender e que se mostra irreduzível à ordem racional, proporcionada pelos conceitos que se encontram em uso em um dado momento.

Essa primeira incursão nos diz que o monstruoso aponta para a finitude do projeto humano de conhecer racionalmente – não se excetuando a racionalidade da própria atividade filosófica. Sua mera presença afirma que há algo lá fora que não poderá nunca ser submetido ao ordenamento das categorias com as quais pensamos, porque um monstro é uma exceção ao que é conhecido e, por extrapolação, a tudo o que poderia vir a ser conhecido um dia. Isso significa que, em último caso, nossos conceitos não dirão a última palavra sobre esse resquício ontológico inapreensível que sempre fugirá para além do nosso pensamento, como um horizonte que sempre se afasta à medida que tentamos nos aproximar dele. O monstro é tudo o que está lá fora e que ainda não conseguimos apreender de maneira adequada.

Parece-me ser essa uma primeira constatação muito genérica com relação à significação epistemológica dos monstros. Mas ela não é a única que se pode fazer. Com efeito, os monstros também possuem implicações morais. Com base no mesmo princípio, podemos constatar que

eles se constituem como seres que não agem baseados nos mesmos valores que nós. Do ponto de vista moral, um monstro é um ser de comportamento absurdo, um estranho absoluto que não podemos reduzir ao nosso modo padronizado de agir.

Um terrorista talvez seja, atualmente, uma das figuras humanas mais expressivas da monstruosidade moral. Ele adota um comportamento inesperado, segundo as regras usuais da moralidade que regem nosso próprio comportamento ocidental e contemporâneo. O uso da violência é a própria falência da moralidade baseada no diálogo e no entendimento mútuo, algo que prezamos muito em nossa cultura democrática.

Por cultura democrática não me refiro, obviamente, apenas à predominância da democracia como regime político nos países mais ricos do ocidente e sim a um estilo de vida marcado pelo reconhecimento do valor da individualidade e, portanto, à virtude fundamental da tolerância. Assim, podemos questionar se um determinado regime político ocidental é democrático, porém essa suspeita não faz sentido no que diz respeito à presença da tolerância, de uma maneira mais ou menos aguda, no conjunto de valores contemporâneos. Essa virtude está sempre inserida no ambiente contemporâneo tensionando o sistema de valores do ocidente, mesmo em regimes políticos reconhecidamente autoritários.

Feito esse esclarecimento, retornemos ao nosso ponto principal. A existência de um terrorista nos leva a questionar se nossa forma de agir não está errada quando supõe uma disposição humana permanente e potencialmente universal para a resolução pacífica de conflitos. Ela indica justamente a possibilidade de que nossa moralidade não possa se expandir a ponto de ser aceita por todos os seres humanos. O terrorista afirma, por meio dos seus gestos orientados para a negação destrutiva dos oponentes, que há limites morais além dos quais nossos valores parecem não ter o menor sentido. Isso na medida em que ele se recusa a compartilhar conosco a base moral do diálogo e do entendimento. Ele é alguém que não se sente convidado para se sentar em uma mesa de negociações e reivindicar algo, porque não possui a convicção básica de que o conflito pode ser resolvido assim. Para ele, a negociação não é uma forma de resolução de conflitos e, por isso, ele adota outra forma de agir que não envolve compromissos semelhantes aos nossos.

Percebemos, assim, que em ambos os casos os monstros indicam limitações, seja com relação ao nosso conhecimento, seja com relação à moralidade que adotamos. Por meio deles somos levados a reconhecer que nossos conceitos não explicam tudo e que nossos princípios de comportamento não possuem uma base universalmente inclusiva. Isto é, os monstros ao se apresentarem como radicalmente distintos de nós, geram uma profunda sensação de

insegurança onde quer que eles apareçam. Em função de se constituírem como seres que não podem se tornar nem compreensíveis nem éticos – pelo menos de acordo com a nossa maneira habitual de conhecer e de agir – eles afirmam uma forma de vida distinta da nossa. Eles se apresentam como irreduzíveis e, como tais, indicam os limites além dos quais a totalidade do nosso modo de vida deixa de ter sentido. Se considerarmos a sensação de confiança que emana de uma forma de vida consolidada em valores bem definidos, a presença dos monstros é uma demonstração inequívoca e eloquente do caráter contingente dessa estrutura epistemológica e moral. Por isso, um monstro é sempre uma ameaça.

De fato, a constatação de que há um monstro lá fora indica que nossa forma habitual de viver não pode se ampliar indefinidamente e absorver todas as potenciais diferenças que ainda não foram incluídas. Essa limitação nos força a reconhecer que a vida que adotamos não se constitui a partir de uma base suficientemente sólida para a resolução de todos os conflitos humanos e para o conhecimento exaustivo da realidade. A diferença representada por um monstro não pode ser assimilada. Nesse sentido, podemos perceber o vínculo estreito existente entre a figura do monstro e uma crítica à modernidade.

Um monstro encarna tal crítica à modernidade na medida em que afirma a incompletude do mecanismo democrático expansionista de inclusão de todos dentro de uma plataforma comum de valores – que, entendo, caracteriza o núcleo do projeto da modernidade. Essa plataforma comum é não apenas o sustentáculo histórico da moralidade democrática e tolerante do ocidente atual como também a base para o desenvolvimento do mecanismo epistemológico da ciência moderna.

A atividade científica requer o reconhecimento coletivo de um conjunto de valores que torna possível a colaboração de vários indivíduos para uma finalidade comum e, dessa forma, o progresso do conhecimento. A ciência consiste em uma atividade de cooperação que, como tal, depende da aceitação de valores comuns por parte de seus integrantes. Se cada investigador conduzisse seu trabalho de pesquisa visando objetivos distintos, com base em procedimentos particulares e sem a pretensão de que ele pudesse ser replicado por outros, não teríamos nem um objeto, nem um método e nem uma linguagem científica. Isto é, sem a reverência individual a um conjunto padronizado de comportamentos não seria possível a constituição da atividade científica moderna e seus desdobramentos contemporâneos. Não há modernidade sem alguma forma de subordinação do interesse e da linguagem individuais a um plano superior de valores – sejam epistemológicos, sejam morais.

Sem o poder, que se supõe possuírem tais valores comuns, de se ampliar indefinidamente se comprometeria inteiramente a dinâmica expansionista dos dispositivos modernos. É esse conjunto de valores relativamente homogêneos que fornece a base moderna para o progresso das ciências e para o aperfeiçoamento moral da humanidade.

Assim, os monstros indicam que essa estrutura básica da modernidade não pode ser universalmente inclusiva e que há elementos que não podem ser absorvidos inteiramente por ela – sejam morais ou epistemológicos. Podemos compreender os monstros como a encarnação da afirmação de uma alteridade remanescente com relação aos dispositivos fundamentais da vida moderna. Nesse sentido, eles explicitam uma forma de crítica à modernidade ao exprimirem aquilo que ela não apenas ainda não incorporou a si, mas que parece ser incapaz de incorporar.

2. Monstros contemporâneos

Entretanto, há uma característica nos monstros contemporâneos que os diferem dessa função crítica de indicação da irreducibilidade aos dispositivos modernos que destaquei acima. Os monstros atuais são, todos eles, expressões de algo que se encontra dentro dos próprios homens e não seres que, de uma maneira ou de outra, afirmam uma maneira de ser empiricamente distinta de nós. Podemos temer o Conde Drácula, mas sabemos que ele não suporta a luz do sol. O que nos fornece algum alívio é a confiança de que podemos nos defender dele durante o dia, com alho, água benta e uma boa estaca de madeira. Ou seja, Drácula é um ser material e, como tal, possui uma história que explica sua origem e aponta para suas eventuais fragilidades. Ele é um ser radicalmente diferente de nós e que não compartilha da nossa moralidade, porém possui fragilidades específicas, típicas de um ser material e, felizmente, passível de morte.

Portanto, embora ameaçador por se constituir como um ser absolutamente distinto de nós, Drácula é um monstro mortal, algo que pode ainda ser combatido justamente porque é um outro e porque, como tal, se contrapõe a nós. Os terroristas podem ser combatidos, embora com grandes dificuldades, porque são outros homens que possuem uma casa, um grupo de apoio, uma família, um corpo, um ideário etc. Eles pertencem a outro tipo de sociedade, mas ainda são membros de alguma sociedade diferente da nossa.

Mas o que fazer diante dos monstros contemporâneos que adotaram a feição de processos humanos interiores? A dispersão de um vírus zumbi é certamente muito mais poderosa e sutil do que a ação localizada e pontual do Conde Drácula. Essa dispersão é

geralmente apresentada como um processo de difícil compreensão e de caráter inevitável. É verdade que ela pode aparecer como um desafio para o conhecimento humano e, portanto, ainda dentro do escopo moderno da luta da ciência contra a monstruosidade desconhecida. Entretanto, percebo que os monstros contemporâneos têm se tornado gradativamente mais sutis e mais espirituais, por assim dizer. Eles têm adquirido a forma de processos internos ao homem – de tal forma que até mesmo sua definição como um outro que se afirma como diferente diante de nós se torna problemática.

Por isso, podemos notar que os monstros contemporâneos tendem cada vez mais a não possuírem uma história de vida que torne compreensível seu aparecimento na nossa vida. Eles simplesmente surgem, como consequências inevitáveis e inexplicáveis, de tal forma que não se compreende porque eles agem de maneira ameaçadora, de onde vieram e porque vieram. Eles se apresentam como manifestações inesperadas e inevitáveis da própria condição humana, como se sempre estivessem estado escondidos à espreita de uma oportunidade.

Essa diferença no processo do aparecimento, no ritmo da dispersão e na sutileza da monstruosidade contemporânea me parece muito significativa. Considere qualquer filme de terror atual e você notará que o mal não é uma criatura externa que, pela sua própria condição material, possibilitaria algum tipo de defesa de nossa parte. Os monstros atuais são extremamente sutis, estão instalados dentro de nós e aparecem de maneira súbita e gratuita – quase natural.

Seu aparecimento ocorre de tal forma que, em geral, nós, seres humanos contemporâneos, não podemos preparar um bom sistema de defesa. Uma defesa sempre pressupõe algum grau de compreensão das fragilidades do inimigo, portanto algum nível de entendimento do mecanismo da ação agressora. A situação típica da monstruosidade atual sugere que ela não só se origina no interior da existência humana como se encontra diluída e integrada a esta, sem que seja possível mapear um conjunto de causas de maneira tangível e, portanto, preparar um contra-ataque eficaz. Não faz sentido buscar proteção contra o tipo de monstro presente no ambiente cultural contemporâneo através de portas robustas, armas de fogo ou colares de alho. Esses monstros simplesmente abandonaram a modalidade de uma vida material diferente da nossa.

Com efeito, não parece haver barreiras físicas capazes de deter a expansão do apocalipse zumbi ou de explicar porque o Coringa age como age. A sutileza do contágio zumbi lhe fornece o aspecto de um acontecimento inevitável e interior, já que parece que todos os homens serão convertidos gradualmente ao estado de mortos-vivos. Parece simplesmente que

não há como evitar que os monstros nos atinjam e que nós também sejamos, afinal, transformados em seres monstruosos. Os monstros atuais não se limitam a afirmar que são radicalmente outros, eles são os outros que vivem dentro de nós.

Observe, ainda, que não é raro que a origem dos monstros contemporâneos seja uma expansão extremada da própria ciência ou resulte de um gesto de arrogância de nossas pretensões ao conhecimento. Isso parece ressaltar que a origem do monstro se encontra no interior do próprio dispositivo moderno. Nesse caso, ela seria uma manifestação das limitações e contradições da atividade racional de conhecer. Também pode ocorrer que os monstros se manifestem a partir de um comportamento absolutamente trivial e corriqueiro de nossas vidas, indicando a presença sutil do mal dentro de nossa moralidade.

Portanto, aquelas duas características da monstruosidade moderna – epistemológica e moral - agora não se constituem apenas como experiências relativas a seres que não compreendemos e que não sabemos como agirão. Elas agora se converteram em modalidades interiores desse mesmo estranhamento. Somos nós que, agora, nos tornamos estranhos ao que somos. Isso indica que há na experiência do homem contemporâneo um estranhamento com relação a si mesmo, um princípio monstruoso que parece escapar ao elemento racional e às expectativas éticas que possuímos desde a modernidade. Um monstro atual representa, portanto, um outro dentro de nós, uma espécie de diferença interior na subjetividade contemporânea. Na sequência, interessa-me identificar, com a maior precisão possível, que tipo de diferença é essa.

3. Uma tendência da filosofia contemporânea

Parte da filosofia contemporânea tem valorizado intensamente a capacidade humana de fornecer sentido ao mundo e ao próprio homem. Essa ênfase pode ser percebida através de uma série de categorias filosóficas que foram desenvolvidas ao longo do século XX e que posso apenas sumarizar precariamente aqui – por falta de espaço e de talento. Cito alguns exemplos que são indicativos de uma tendência que me interessa destacar, mas o leitor pode complementá-los livremente de acordo com suas preferências. Eles não são exaustivos.

Heidegger (1995) valorizou a capacidade humana de projetar um mundo por meio do comportamento e enfatizou a necessidade de recuperarmos a autenticidade dessa projeção. Seríamos, então, seres ativos e capazes de nos determinarmos, antes que passivos e prontos a reconhecer o sentido particular de cada situação em que nos encontramos. Ou seja, que em cada

vida humana há uma potência que se projeta e que se afirma como um mundo possível pelo qual somos os únicos responsáveis.

Seria um erro, dessa perspectiva, tomarmos as determinações particulares da nossa existência como possuindo um sentido independente e desconectado da nossa própria capacidade humana de projetar tais determinações. Se fizermos assim, estaríamos vivendo de maneira superficial e inautêntica, porque estaríamos nos privando da percepção desse gesto humano de criação de uma forma de existência em particular. Estaríamos assumindo uma condição inferior e passiva de existência, uma versão empobrecida de nossa própria humanidade. Não podemos perder de vista essa capacidade humana de dar a si mesmo um mundo e a percepção de que qualquer mundo em que vivemos é sempre a expressão de nossa capacidade humana criadora. De certa forma, tudo isso faz eco a conceitos elaborados no final do século XIX por Nietzsche (1997; 2000).

A noção existencialista de que a essência do homem é o resultado de sua existência, que se determina por força de suas próprias escolhas, reafirma de maneira explícita esse movimento regressista que enfatiza a nossa potência geradora. Entendo que se trata de um movimento *regressista* porque ele valoriza o impulso original indeterminado de onde partimos e que torna possível um modo de vida específico que assumimos e não o resultado desse impulso (SARTRE, 1997).

Se somos originalmente livres, nossa tendência natural é escolhermos entre uma coisa ou outra e, portanto, tornar nossa vontade determinada e nossa vida concreta. Assim, sempre vivemos uma existência em particular. Mas a percepção de que há uma potência em nós que se determina e escolhe deve se tornar presente para o homem verdadeiramente livre. Dessa forma, ele deve fazer de sua liberdade uma experiência constante sob pena de perdê-la e deixar-se ser submetido pelas condições atuais da vida, quaisquer que elas sejam.

O homem deve se reapropriar dessa liberdade original, que é uma potência indeterminada, caso não queira se perder entre as várias limitações inevitáveis e já consolidadas de sua vontade. Sem se reapropriar dessa experiência original, de sua própria potência ainda indeterminada, o homem vive fora de si mesmo e submetido a forças que se apresentam como estranhas a ele. Por isso, afirmei antes que se trata de uma postura *regressista*, porque ela afirma a necessidade de *recuperarmos* a possibilidade que há em nós, a potência interior que pode ter se tornado obscurecida em função da história e da dinâmica da existência particular de cada um de nós.

Essa perspectiva afirma que devemos nos esforçar para *retomar* a posse de nossa capacidade criativa e de nossa indeterminação humana original e não nos deixarmos submergir inteiramente aos papéis sociais que todos desempenhamos. O fato de ser inevitável a determinação da vontade e o ato de assumirmos tais funções não deve se colocar entre o homem e sua potência criativa.

Entendo ainda que essa postura regressista também expressa a postura básica do neopragmatismo de Rorty (1991a; 1991b; 1998). Se os sentidos que nossa vida possui são sempre objetos possíveis de uma resignificação de nossa parte, então o mais importante é nos apropriarmos da própria capacidade de dar sentido a tudo o mais. As redescritões que podemos fazer diante de nossas próprias existências são importantes porque elas nos colocam em posição de dotar as coisas de sentidos ainda inexistentes e nos retiram da condição passiva de assumirmos os significados e os papéis sociais já dados.

Essa possibilidade de nos redescobrirmos continuamente nos torna artistas de nossa própria vida, na medida em que deixa explícito que somos nós a fonte exclusiva de todo o significado. Ao reconhecermos isso, somos levados a assumir nossa capacidade original para fazermos de nossa vida uma obra de arte - algo que depende inteiramente de nós. Ao assumir essa capacidade humana de dar à própria vida um sentido novo, determinado por nós, tomamos posse de nossa potência indeterminada para viver.

Nessas três vertentes da filosofia contemporânea, toscamente apresentadas aqui, encontramos um mesmo tipo de princípio, embora com diferenças específicas que foram deliberadamente obscurecidas por este autor. Esse princípio geral, que pretendo destacar, trata da necessidade do ser humano reconhecer que há nele uma potência que gera o sentido, que projeta um mundo e que é a origem última do que ele se tornou ao longo de sua existência. O homem se tornou o que é exclusivamente por haver se dado um conteúdo a partir de uma mera possibilidade original. Portanto, há em nós essa abertura, essa potência e essa indeterminação inicial de onde todos partimos em direção a uma vida com conteúdo e a papéis sociais específicos. Essa capacidade faz parte de nós e é o que nos constitui propriamente como homens. O homem é um ser que fornece a si mesmo uma vida particular no sentido de ser ele o único responsável pela existência concreta que efetivamente possui.

Trata-se certamente de postular uma natureza humana, porém uma natureza humana cuja marca distintiva é uma indeterminação original. Portanto, trata-se de uma natureza humana que renega o próprio postulado contido no conceito de *natural* na medida em que não afirma que seja próprio do homem um ou outro modo de vida particular, por ser mais afeito a essa

natureza. Portanto, trata-se da afirmação de uma natureza humana, porém de uma natureza que é originalmente indeterminada.

Essa indeterminação interior que devemos reassumir como nos constituindo desloca o sentido de tudo o que é *dado* para algo que se revela ter sido *posto* por nós. O que somos é o que fizemos de nós mesmos e não algo que tenha sido imposto a nós por forças alienígenas morais, epistemológicas ou sociais. Certamente podem ter havido vários tipos de forças atuantes sobre nós ao longo da vida, porém a decisão de se submeter total ou parcialmente a qualquer delas é exclusivamente nossa. Portanto, em última instância, somos nós os únicos autores definitivos em questão aqui. Assim, o que grande parte da filosofia contemporânea tem afirmado sobre o homem é que sua natureza é justamente aquela monstruosidade sutil e indeterminada que podemos perceber em várias manifestações da cultura contemporânea.

4. A monstruosidade da vida contemporânea

Há um elemento monstruoso que agora parece se apresentar no interior do homem. Ele indica a existência de uma cisão dentro da subjetividade contemporânea, entre a vida atual que efetivamente vivemos e nossa capacidade ilimitada para vivermos outras vidas possíveis. Tal diferença se apresenta, portanto, como uma distância entre o que somos positivamente e tudo aquilo que poderíamos ser como seres livres que se fazem a si próprios.

Com efeito, a plena recuperação da potencialidade original do homem atual significa que o conteúdo de uma vida efetiva, qualquer que ele seja, não possui mais um peso decisivo para ele. O homem contemporâneo pondera permanentemente a possibilidade de viver outras vidas, daí se torna inevitável que sua vida atual lhe pareça menor e sem uma significação decisiva – porque ela é uma diante de várias outras que são possíveis. O eixo do significado existencial se deslocou para um futuro remoto e potencial, de tal forma que a vida positiva não é mais dotada de um peso existencial considerável. Ao adotar essa leveza de viver a vida positiva, ele experimenta interiormente a presença promissora da monstruosidade indefinida, de ser algo a mais, que ainda não é e nem existe plenamente. Daí certamente os problemas psicológicos ligados à sensação constante de um ego vazio de que fala Taylor (2010). Na verdade, trata-se da percepção de que o conteúdo efetivo do ego nunca é plenamente idêntico a toda a potência indeterminada desse mesmo ego.

O homem contemporâneo experimenta a sensação de que aquilo que ele é agora vale menos do que aquilo que ele pode ser, que o seu presente se desvanece continuamente diante

da imensidão potencial do seu futuro. Esse deslocamento em direção ao futuro se dá sempre em benefício da potência humana de constituir um sentido para si ou de projetar um mundo novo, porque se trata afinal de assumir a própria liberdade. Essa capacidade é infinita e a vida positiva é, por definição, sempre finita. Quando ele compara, de um lado, a capacidade humana para vir a adotar várias vidas e, de outro lado, o ser humano que efetivamente ele é, o homem contemporâneo não pode deixar de reconhecer a diferença que há em benefício da primeira. Ele sabe que sempre poderá ser muito mais do que é agora. As possibilidades em aberto são sempre mais promissoras do que o que ele é nesse momento, por mais rica e diversificada que seja sua existência concreta e atual.

Weber (2010. p. 84) parece ter percebido algumas dessas características ao caracterizar o “homem de cultura”. Ele afirma que “o espaço que pode abarcar o homem de cultura, seja como receptor, seja como produtor, no curso de uma vida finita, é insignificante em comparação com a diversidade e a hierarquia inumerável dos valores culturais e dos objetivos de autoaperfeiçoamento”. Assim, é natural que esse homem (contemporâneo ou “homem de cultura”, nos termos de Weber) passe a valorizar mais a sua capacidade de adotar qualquer forma de existência do que capacidade ligada à positividade da vida atual. A possibilidade de criar um novo sentido e de se tornar outro ser humano possui mais valor do que o que ele já se tornou de fato. O dever-ser e a possibilidade valem mais do que o que se é.

Isso significa, entre outras coisas, que a juventude é um valor que tende a se tornar cada vez mais importante no ambiente contemporâneo, porque ela é a fase da vida em que se incorpora mais claramente esse desejável estado de potência. Ela vale mais do que a época da maturidade, em que já se adotou uma modalidade particular de vida humana com seus respectivos papéis e funções sociais. A maturidade certamente não exclui a possibilidade de alguém se tornar outro ser humano, por meio de redefinições que sempre se pode fazer, mas ela certamente diminui essa capacidade em função da lógica decrescente que parece reger a relação entre possibilidade e tempo de vida. Infelizmente não parece mais viável que eu mantenha a expectativa de me tornar um astronauta aos 50 anos de idade. Isso certamente estava mais ao meu alcance quando eu tinha 18 anos. O reconhecimento do valor superior da potência de se tornar algo que não se é implica justamente a afirmação da superioridade da juventude quando confrontada com outras fases da vida (SILVEIRA, 2015).

Como indiquei rapidamente acima, essa diferença entre o que se é e o que se pode ser promove um movimento de oscilação interior entre esses extremos. Além disso, essa oscilação possui uma tendência bastante específica. Ao se tornar um tipo de ser humano particular, o

homem contemporâneo assume um papel social disponível ou cria o seu próprio – no caso de haver se tornado um artista de sua própria vida. Porém, ele sabe que assumir um papel é apenas uma possibilidade entre várias e que seria uma restrição desumanizadora assumi-lo como uma forma definitiva de vida, da qual não poderia mais abrir mão. Isso significaria fossilizar sua capacidade humana de transformação e obstruir a posse de sua natureza autêntica e infinitamente mutável. A restrição é desumanizadora porque ela implica na eliminação daquela potência originária de dar sentido à nossa própria existência.

O exercício da potência leva à escolha, mas justamente em função de ter sido efetuada uma escolha, perde-se a capacidade de escolher. Por isso, o homem contemporâneo sente a permanente necessidade de se reapropriar daquele estado de indefinição e de potência resignificadora em que se encontrava na juventude. Cada reapropriação dessa potência criativa é uma experiência de incorporação do monstro que o habita e expressa o desejo permanente por manter-se jovem e livre.

O fundamento da oscilação entre os extremos a que me referi reside no fato de que ele não pode se manter permanentemente nesse estado de indefinição. Isso ocorre porque a vida humana é sempre uma vida determinada. É a própria condição material que impõe ao homem a necessidade de estar em um local e não em outro, realizar uma ação e não outra, adotar uma vida particular e não outra. Com isso, ele é constrangido a se tornar alguém em particular e abandonar a indeterminação original de sua potência. Por força de suas circunstâncias existenciais ele deve se mover em direção à determinação e à adoção de uma vida em particular.

Porém ele não se esquece do valor superior de sua humanidade indeterminada e tenta mantê-la vigente diante de si, como uma poder do qual pretende usufruir *sempre*. De certa forma, sua realização mais elevada como ser humano envolve a experiência da indeterminação, do vazio de conteúdo, de tudo o que ele poderia ser, mas ainda não é. Em função desse valor superior da indeterminação, ele é conduzido a reapropriar-se continuamente dela, abandonando seu estilo de vida particular ou retirando dele seu sentido e seu peso existencial. E um novo movimento oscilatório tem início.

Essa tensão entre a determinação e a indeterminação, entre a potência que possuímos e as ações que realizamos, retira o peso significativo de cada ação particular e tende a se concentrar de maneira mais intensa na recuperação da potência e na manutenção permanente da juventude. Se é verdade que aqui se estabelece uma oscilação inevitável, também pode-se notar uma tendência que orienta o interesse do homem contemporâneo, de maneira prioritária, para a manutenção da posse de seu estado de indeterminação originário. O vazio vale mais do

que qualquer sentido particular, a liberdade potencial vale mais do que qualquer escolha e a juventude vale mais do que qualquer personalidade consolidada.

Esse estado de indeterminação, a tomada de posse da potência humana de estar acima de todos os sentidos particulares estabelecidos, é que constitui a ambiguidade monstruosa que habita o homem atual interiormente. É ela que o fascina e o amedronta porque ele a compreende como uma situação existencial superior que envolve sempre a relativização do sentido particular da vida que ele vive. Ela fascina e causa repulsa. Ela atrai como uma modalidade de vida superior e livre e assusta porque dilui todo o sentido de uma vida positiva nesse sentimento de poder absoluto e indeterminado.

A diferença interior que o homem contemporâneo experimenta diz respeito, portanto, a reconhecer que ele não é ainda tudo o que poderia ser. Ele seguramente possui o desejo de entrar na posse de todas as possibilidades humanas e dotar-se de um estado existencial de completude. Porém isso implica em desvalorizar sua própria vida atual com o conjunto de valores de sua época, da moralidade social, do jogo político, do amor etc. Ao mesmo tempo, ele é levado à valorização de uma potência sem conteúdo e, portanto, a se enredar na teia de um vazio sempre promissor.

O que parece constituir o problema central da cultura contemporânea é fornecido pelo aspecto monstruoso da vida: a promessa de que o homem se torne muito maior do que é, sem que o conteúdo desse sentido de plenitude existencial possa se definir claramente. A recusa a identificar-se com a positividade permite constatar um processo de gradativo esvaziamento existencial, como se o conteúdo da vida atual não contivesse nenhum sentido realmente verdadeiro. Dessa forma, a situação atual conduz o homem à desvalorização do mundo que o cerca em benefício de um mundo futuro e potencial, mas sempre movente e cada vez ainda tão distante como antes.

Nesse ambiente não se obtém aquela reconfortante narrativa do progresso (HEGEL, 1992) que nos permitia compreender nossa vida individual como um elo numa corrente que se estendia do passado ao futuro. Essa corrente estendida no tempo permitia que o significado do que somos e fazemos não se esgotasse imediatamente em nós mesmos, mas se estendesse para trás e para a frente – lembrando e projetando. Ou seja, havia sempre um sentido superior para o qual colaborávamos com o nosso esforço cotidiano.

Agora, a totalidade da nossa vida se parece com um jogo vazio em que, por mais que façamos, será sempre algo minúsculo e insignificante diante de tudo aquilo que podemos fazer. É quase inevitável pensar que o que somos é muito menos do que aquilo que *poderíamos* ter sido.

O excesso de peso da dimensão do futuro no mundo contemporâneo poderá nos obrigar a adotar cada vez mais essa conotação de esvaziamento quando resvalamos nosso olhar para o presente.

5. Conclusão

O que os monstros que habitam o homem hoje parecem querer dizer é que essa vida que ele vive não é toda a vida humana e que ele pode ser mais do que o que é agora. Eles são ameaçadores porque diluem todo o sentido particular da existência humana atual em uma possibilidade, como se a vida fosse apenas uma encenação teatral na qual este último não se encontra plenamente. Os monstros fazem da vida contemporânea uma espécie de *performance* (CARLSON, 1996) com a qual o sujeito não está plenamente identificado.

Os monstros fascinam o homem contemporâneo porque sugerem que ele pode ser muito mais do que efetivamente é e porque indicam que ele não necessita tomar suas limitações atuais como definitivas. Os monstros representam uma promessa sempre estendida em direção ao futuro. Porém, essa promessa jamais poderá se tornar atual e preencher de sentido a vida humana. A monstruosidade da vida contemporânea consiste em haver deslocado a plenitude para a dimensão imanente da própria humanidade, porém essa plenitude se desloca para um além em constante movimento de evasão.

O dilema da cultura contemporânea parece dizer respeito a como nós, seres humanos, conseguiremos resolver a diferença entre o que somos, aqui e agora, e todas as possíveis vidas humanas que podemos vir a adotar. Essa é a tensão que se estabelece entre os monstros potenciais e os homens particulares e socialmente definidos. Esse dilema parece dizer respeito a se seremos capazes de absorver a infinitude potencial do ser humano dentro de uma vida temporal e espacial e, portanto, finita e concreta. Em outras palavras, trata-se de saber se seremos capazes de abarcar a plenitude do infinito dentro dos limites de uma só vida.

Referências bibliográficas

- CARLSON, M. (1996). *Performance: a critical introduction*. London: Routledge.
- HEGEL, G. W. F. (1992). *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes.
- HEIDEGGER, M. (1995). *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes.
- NIETZSCHE, F. (2000). *Humano demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1997). *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- RORTY, R. (1991a). *Objectivity, Relativism and truth: philosophical papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1991b). *Essays on Heidegger and others: philosophical papers II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1998). *Truth and progress: philosophical papers III*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SARTRE, J. P. (1997). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes.
- SILVEIRA, R. A. T. (2015). Juventude e democracia. [manuscrito não publicado].
- TAYLOR, Ch. (2010). *Uma era secular*. São Leopoldo: Ed. Unisinos.
- WEBER, M. (2010). *Sociologia das religiões*. São Paulo: Ícone.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



DA SILVEIRA, Ronie Aleksandro Teles. A MONSTRUOSIDADE DA VIDA CONTEMPORÂNEA. *Synesis*, v. 9, n. 1, jan/jul. 2017. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=1355>
