

# O problema da monstruosidade

145

Helmuth Plessner

Artefilosofia, Ouro Preto, n. 7, p. 145-151, out. 2009

Deveríamos ser mais econômicos no uso das palavras “monstro” e “monstruoso”. A elas adere um *pathos* que, de toda forma, não combina bem com as excepcionalidades do cotidiano. Desde sempre a esfera do humano é marcada por um esgotamento desumano, e aquilo que o homem provocou ao longo de todas as épocas não ultrapassa esta esfera mesmo quando o rito assim o prescreve. O sacrifício humano dos astecas só era uma atrocidade aos olhos dos cristãos. O canibalismo, não menos ritualizado, vive da idéia de que se pode incorporar a força do inimigo. E quanto à vingança de sangue? Na sua noite de núpcias, um médico siciliano descobre que não se casara com uma mulher virgem. Antes de cortar-lhe o pescoço, ele a obriga a revelar o nome do sedutor, e, no dia seguinte, não o tendo encontrado, mata-lhe a irmã. Um monstro? Mas teremos de denominar monstruosos, de maneira enfática, ao menos o assassino de crianças Haarmann<sup>1</sup> e os atos do Terceiro Reich. Entretanto: sob quais critérios? De que possibilidades do ser humano, de negar-se e negar a seus semelhantes, se fala quando se emprega o atributo “monstruoso”? As atrocidades da Inquisição, da caça às bruxas e da industrialização dos assassinatos em massa são perdoáveis a nosso ver por terem detrás de si a Igreja ou o Estado? O arsenal de representações dos monstros cinematográficos como Caligari, Mabuse e Frankenstein se livra do veredicto da monstruosidade pelo fato de o espectador poder tranquilizar-se com o psiquiatra?

Hoje em dia colocamos a questão com ainda mais urgência que há tempos atrás, visto que só temos uma concepção ainda muito vaga do que é o Humano. Num mundo marcado pelo rápido desgaste da moralidade tradicional e pela exigência sempre renovada de se dar conta do imprevisível, estamos obrigados a compreender os critérios da humanidade de forma ainda mais ampla e imprecisa do que teria parecido admissível para a geração dos europeus vitorianos. Aquela geração não foi melhor que a nossa, no entanto ela era mais segura e auto-confiante. As concepções sobre a humanidade, sem dúvida mais numerosas e marcadas por preconceitos de tipo estamental, eram, em todo caso, bem estabelecidas, mesmo que em grande medida ilógicas, insinceras e farisaicas. Todavia, eram claras e – com ou sem referência à Bíblia ou aos ideais clássicos – pensadas para a eternidade. A orientação que elas proporcionavam não está mais disponível para nós. Por um lado, sabemos o suficiente sobre a diversidade dos povos e o poder da história para acreditar ainda em uma única norma, e por outro aceitamos demasiado prontamente o que a nossa época exige de nós. Ou seja: para melhorar a capacidade de adaptação às condições exi-

\*Título original: “Das Problem der Unmenschlichkeit”. Extraído de Helmuth Plessner: *Gesammelte Schriften* VIII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 328-337. Optamos por traduzir o termo *Unmenschlichkeit* por “monstruosidade”. A tradução mais cômoda seria “desumanidade”. O problema desta opção é que ela nos afasta da intensidade do termo original, sobretudo quando o substantivo empregado é *Unmensch*, para a qual “o desumano” não oferece um correspondente adequado. Por razões estilísticas, porém, empregou-se o adjetivo “desumano” em algumas passagens. Agradecemos às preciosas sugestões feitas pelo parecerista anônimo da Artefilosofia, a maior parte das quais incorporamos (NT).

<sup>1</sup> Fritz Haarmann, famoso *serial killer* alemão da década de 1920. Calcula-se que entre 1923 e 1924 Haarmann tenha matado e esquarterado pelo menos 25 pessoas (NT).

gidas por viagens interplanetárias de longa duração, seríamos capazes de substituir partes do aparelho digestivo dos astronautas por órgãos artificiais, ou de manter o metabolismo num nível baixo por meio de períodos de hibernação artificial. E então a opinião pública reage, quando muito, com surpresa e admiração diante das possibilidades da medicina; entretanto a ninguém perturba a idéia de que o homem deva se tornar uma máquina. Em todo o caso, ainda é o homem que alimenta o computador com informações. Ou a bioquímica dos medicamentos para distúrbios psíquicos: alguém duvida seriamente que com sua ajuda se elevará nosso grau de refinada influência sobre os estados mentais e seu substrato físico? Ou a bioquímica do mecanismo da hereditariedade: com o crescente conhecimento a respeito não se aproxima a visão de que seu controle nos passará às mãos? O *Brave New World* de Huxley e o *1984* de Orwell não têm de ser realizados ao pé da letra. Para tanto há demasiados fatores em jogo, e, contudo, eles permitem vislumbrar o caminho rumo à monstruosidade vindoura.

Ou isso tudo não significaria – algo que os panegiristas de épocas passadas adorariam ouvir – que nós levamos a cabo uma desumanização geral, uma reconstrução da sociedade graças a uma reconstrução do homem, e que se estendeu até mesmo ao plano biológico? Mas se sua capacidade de dispor sobre aquilo que ele próprio realiza – capacidade essa que pode ser suscetível de uma grande dose de auto-engano – o torna igualmente capaz tanto de afirmação quanto de negação de si mesmo, onde então, em um mundo que funciona assim, encontramos a monstruosidade?

A arte é um sismógrafo para abalos das profundezas. A fascinação que sobre nós exerce atualmente qualquer forma de alienação no teatro, no cinema, em todo o espectro de transmissões óticas ou acústicas, não é apenas uma reação aos horrores do passado, não apenas um acerto de contas com ele, mas a tentativa de fazer *tabula rasa*, de liquidá-lo (um dos gestos preferidos de nossa época) com o objetivo de estar livre para o vindouro, que por sua vez só é reconhecível enquanto tendência. Só que não há mais qualquer sentido moral em colocar-se o problema da monstruosidade a partir deste cenário de abertura ilimitada. Este sentido moral precisa de um contraponto religioso e estaria dado somente sob a forma de uma convenção social. Em nossa sociedade experimental tudo é auto-evidente, à exceção da moral. Esta insegurança reflete-se na questão sobre o que é, num sentido específico, a natureza humana – e do que ela é capaz.

Desde sempre o homem compreende-se como um ser duplo (*Zwischenwesen*), metade animal, metade espírito; uma condição de incompletude que, articulada, está na origem de sua força e de sua fraqueza. Ele se vê como pessoa, ou seja, ele é, segundo uma formulação de Kant, o único ser vivo na terra capaz de dizer “eu” para si mesmo. Esta capacidade de desdobramento para dentro de si mesmo determina uma reciprocidade para fora: ele descobre coisas, seres vivos e seus semelhantes como centros de ação autônomos. O companheiro com que vivo também está absorto em si, fechado e, simultaneamente

te, aberto para mim. Um espelho do espelho, para usar as palavras de Jean Paul. Aplica-se aí, ou antes, daí resulta a caracterização da situação estruturante do ser humano em comparação com a situação do animal, e que é dada por Kant em sua *Idéia para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*: “O homem tem uma inclinação para associar-se porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele tem também uma forte tendência a isolar-se, porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperanto oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros”.<sup>2</sup> Os indivíduos têm de se impor nesta forma social de sociedade insociável, o que, diferentemente das comunidades animais – reguladas, em larga medida, através de instintos –, sabidamente só as leva a uma normatização artificial e nunca duradoura de fato. Por isto há tantos sistemas sociais heterogêneos que nunca nos satisfazem completamente, mantidos à custa da tradição e que precisam exigir uma total obediência; isto é, que nunca sobrevivem sem a ameaça de sanções. Quando muito, quadrilhas, hordas e bandos quebram momentaneamente uma hierarquia por meio da força. A forma de socialização destes tem, neste particular, determinadas semelhanças superficiais com a forma predominante de ordenação e subordinação (que será mantida, mas também quebrada). Graças à sua personalidade, o homem foi capaz de se distanciar de tudo e de todos. Ele se espelha em outros. *Ego* e *alter ego* estão entrecruzados.

O homem deve ser capaz de suportar tal forma de socialização: arriscada e não exatamente apropriada, frágil, sedutora e sujeita a constante transformação. Tanto como um ser dotado de entendimento, quanto de instintos e necessidades físicas. Como a divisão entre ambos os aspectos não pode ser pensada através do modelo mítico do centauro (na frente o humano, atrás *le beau reste*) mas constitui uma existência em que ambas as coisas estão entrelaçadas, e todo o Ser acha-se à luz de uma originalidade sempre traída, o humano é também, e sempre, a modificação infame e depravada de si mesmo.

Pretendeu-se ver as esferas do demasiado humano e do desumano numa mesma linha, ainda que não necessariamente equipará-las. O uso cotidiano da palavra não é nem exato nem coerente, o que não deveria impedir que as metamorfoses da infâmia pudessem suscitar tanto interesse científico quanto as (também raramente levadas a sério) *passions de l'âme*. Para Hobbes, por exemplo, aquelas se reduzem ao egoísmo e ao medo da morte. Elas são forças motoras que, em si mesmas, conduzem à anarquia e à autodestruição. Por exemplo: a inveja e o ciúme (se bem que não sejam estranhas aos animais em dadas situações), crescem no homem, devido a seu caráter auto-centrado (*Ichhaftigkeit*), não apenas em proporção mas tornam-se constantes nas relações sociais, constantes estas que devemos levar em conta. Por outro lado, a avareza e tudo o que se relaciona ao *status* social são exclusivos do homem, já que pressupõem consciência quanto ao futuro e quanto às normas sociais. Também a atrocidade é especifica-

<sup>2</sup> Trecho da quarta tese. Utilizamos aqui da tradução feita por Rodrigo Naves e Ricardo Terra: KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 8 (NT).

mente humana (a despeito de todas as ridículas análises feitas, por exemplo, sobre o comportamento dos predadores). A atrocidade desdobra-se em uma dupla participação na vida do outro, uma participação objetivante e que ao mesmo tempo se manifesta, e cujo desdobramento está atrelado à possibilidade de objetivação. O animal só é capaz de matar (para se proteger e para sobreviver), o homem assassina porque conhece o significado da finitude.

O caráter vital do homem, em comparação com o do animal, é dual porque ele tem de se imaginar em qualquer situação: eu estou aqui, lá está o outro. Mas este desdobramento não significa apenas inibição da pulsão, ele significa também a chance de sua transformação. Como a estruturação do ambiente humano produz focos de iniciativa e interesse plenamente caracterizados e isolados entre si, os quais são articulados de forma rigorosamente recíproca e espelhada, e como um indivíduo sempre se iguala a outro, isto significa que, graças a essa igualdade, tal estruturação não se harmoniza com as necessidades vitais do homem senão ao custo de ruptura e transformação sempre que um deles se opuser e tornar-se inacessível a outro. Assim, diríamos com Freud que esse homem comum já estaria fracassado diante da alternativa que se coloca entre neurose e sublimação. Não apenas a atmosfera erótica da época de Schnitzler, não apenas a repressora cultura puritana dos anglo-saxões: nenhuma sociedade humana se adequa inteiramente ao equipamento pulsional de seus membros. Para um ser que, dispondo de uma “interioridade”, é capaz de dissimular, a mentira e a perfídia se tornam instrumentos. Os animais não têm esta dimensão interior e conhecem o “querer” desenvolver reações defensivas por meio de efeitos enganadores em relação ao seu meio (quando extenuados e diante do perigo), mas não o enganar em si.

Por isso é possível atribuir uma ação infame a um indivíduo, mas não ao *genus humanum*. De fato, nenhum figurino social assenta totalmente nele, apenas enquanto mero figurino. Sem tal figurino o ser humano seria somente um ser humano no nível estrutural, e isso a despeito de todas as utopias sentimentais relativas ao seu caráter natural, ao seu caráter originário e à sua indivisibilidade. O *homo faber* que transforma um pedaço de madeira numa flauta fará também dos homens instrumentos quando lhe der na cabeça.

O que é demasiado humano manifesta sua fraqueza e sua força dissimulada – o requinte indireto da espécie Homo – mas com certeza nenhuma monstruosidade. Como muitos animais, nós podemos nos tornar viciados em alguma coisa, porém a transmutação de vício em paixão só é possível ao homem porque ele é dotado de um Eu ilimitado, de uma insaciabilidade, de um agonizar de desejo prazerosamente desfrutado. Sua vantagem em relação a todas as demais criaturas – a sua personalidade – é sua prisão. Infelizmente, é destituída de fundamento a tola comparação de Spengler, segundo a qual o homem seria um animal de rapina. Se o fosse, poder-se-ia domá-lo. Entretanto, o homem não é um produto passível de domesticação, nem mesmo por si mesmo. Ele não se presta a tornar-se

uma só coisa, embora muitos tenham apostado na idéia de auto-domesticação, como se o homem primitivo tivesse aberto mão de sua liberdade. O animal de rapina vive limitado por seus instintos, ele se mede pela satisfação de suas pulsões. Somente em livros infantis se pode querer ilustrar fenômenos como imperialismo, desejo de conquista e guerras sangrentas com a imagem da rapina. Apenas o homem desconhece limitações, somente ele se torna vítima de seus sonhos e das conseqüências de seus sonhos. A ausência de limites é o estigma do homem, pois lhe falta a força diretriz e protetora dos instintos. A ausência de limites pode arruiná-lo, mas, como diz Bollnow, nem por isso ela implica em monstruosidade.<sup>3</sup> Vício e fúria destroem o homem: ele não se reconhece mais, ele torna-se “um animal” – uma metáfora erradamente escolhida para a perda de si mesmo –, todavia não chamamos de monstruosa esta queda, uma vez que ele, mesmo quando talvez se queira autodestrutivo, permanece atado a si mesmo, incapaz de tornar-se algo que não é.

Há, antes, uma outra forma de ausência de limites que se tornou estranha à nossa cultura e que se pode chamar de monstruosa: a presunção. Ali onde os deuses ainda governam, ali onde um deus guia a história, ali onde ainda há segredos com os quais o homem não deve entrar em contato, ou mesmo fronteiras entre camadas sociais – ali existe ainda o sacrilégio da presunção. Para nosso mundo prometeico e democrático, porém, a arrogância perdeu o sentido. Com a conquista do espaço, o desvendar dos segredos da vida e dos mecanismos da hereditariedade, colocamo-nos num caminho cuja perspectiva nem o fim do século XIX nem o início do XX teriam visto com horror se lhes fosse dado, num só instante, realizar coisas tão fantásticas. Pois os *supermen* da ficção científica têm muito pouco a ver com o *Übermensch* de Nietzsche, que foi pensado como um ponto último, um objetivo e uma realização final, o coroamento de uma infinitude positivamente concebida, não uma eternidade fantasmagórica. Somente onde há limites pode haver arrogância. Mas uma civilização prometeica não conhece nem medidas, nem *tremendum*. Ela vive sob a lei da ilimitada capacidade de realização e de vitória sobre quaisquer obstáculos, um princípio que há muito deixou para trás seus fáusticos primórdios. O *eros* da vontade de saber por saber, somente para poucos ainda uma pulsão, é substituído pelo desejo de produção em escala industrial e continua a se manifestar por meio da produção e do consumo, uma continuidade garantida, porém, sob a forma de interesse industrial. O efeito de tudo isso sobre a vida inevitavelmente pareceria aos homens educados na época do classicismo e do romantismo uma perda de todos os ideais de “humanidade” e delicadeza, de respeito e nobreza. Mas pensamos atualmente saber melhor que as gerações que viveram entre 1814 e 1914 que toda transformação social depende do abandono das limitações até então veneradas, e que toda queda traz consigo a chance do recomeço. Mesmo o marxismo pensou a alienação do homem em relação a si mesmo apenas como uma fase de transição.

<sup>3</sup> Otto Friedrich Bollnow. *Mass und Vermessenheit des Menschen*. Göttingen, 1962, p. 33.

A monstrosidade não está ligada a nenhuma época específica, independentemente de sua grandeza ou ausência de grandeza histórica, mas sim a uma possibilidade dada ao homem: a de negar a si e a seu semelhante. Esta possibilidade não precisa se manifestar apenas em atos de extrema violência. Há pouco tempo noticiou-se que uma família de operários gregos, mãe, filha e filho, juntos, decapitaram o pai por ter ele abusado da filha – para expiar a desonra. Não a hediondez do crime (próximo aos praticados na Antigüidade, pois que fiel à vetustíssima norma do ter de pagar um crime com a própria vida), mas precisamente o rigorismo da norma, avesso a qualquer sentimentalismo, é que torna o crime monstruoso. Abraão, pronto a sacrificar seu filho, o cônsul romano que manda executar o seu, o príncipe no livro *Prinz von Homburg* de Kleist, que quer condenar o vencedor após uma batalha vitoriosa por causa de sua desobediência – todos eles transformam coerência em monstrosidade porque querem honrar unicamente a Deus e suas próprias consciências. A auto-negação que destrói aos outros se manifesta até mesmo em motivos sublimes e, assim, demonstra ao homem que ele é incapaz de viver sem rupturas com o que há nele de mais elevado, aquilo com que ele está comprometido e que ele tem de ser: humano.

Entretanto, a fórmula acima utilizada, negar-se a si e seus semelhantes, tem de ser ainda corrigida. O suicida é aquele que fustiga a si mesmo, independentemente de seus motivos, simultaneamente apaga, com sua existência e seu crime, a monstrosidade que ele comete em relação a si próprio. O aspecto irreconciliável do seu agir é minorado, embora não revogado, na medida em que se volta contra si mesmo. Só se pode ser monstruoso em relação a outros e a tudo aquilo que não tem valor: animais, crianças, prisioneiros, seres capazes de perceber sua impotência. Por outro lado, não acredito que seja decisivo para o fenômeno da monstrosidade que o poder que se desfruta sobre outros, mesmo o rigorismo, possa ser usufruído com prazer. Com a consciência limpa do dever cumprido, fazer alguém se dar conta de estar indefeso, e da sacralidade da ordem uma fonte de prazer pessoal para o subalterno, nada disso, em sua paradoxal baixaza, acrescenta o que quer que seja à essência da monstrosidade. O requinte estético e o sadismo genuíno com o qual o detentor do poder (e quisera existir ele apenas no reino das palavras – um escritor, um artista, um ator) desfruta sua superioridade e extrai o néctar de qualquer *fleur du mal* é apenas a recompensa pelo medo dos outros e o estímulo que, na maior parte dos casos, permite a transgressão do alto e penoso limiar que nos separa da autêntica monstrosidade.

É precisamente esta delimitação que garante ao conceito o seu *pathos* específico. O fato de que o uso cotidiano da palavra, superlativamente rebaixado, não observe tal delimitação e evoque monstrosidade e super-humanidade em qualquer ocasião não pode servir de motivo para tornar irrelevantes determinadas especificidades e obscurecer os limites do fenômeno. As formas usuais da infâmia, as monstrosidades de todos os tipos – eufemisticamente tomadas como degenerações – como caçadas humanas e humilhações (com

ou sem invocação da razão de Estado), a eterna carnificina da história mundial constituem, não nos iludamos, o inventário do demasiado humano. Para que se possa falar em monstruosidade é necessária uma frieza acima da média, que raramente (pelo menos mais raro do que se imagina) é inata ou originada numa degradação das emoções produzida pelo meio, mas num desejo de eliminação de toda forma de fraqueza. O Diabo não entraria em cena se tal eliminação também não pudesse ser feita em nome do Altíssimo.

“O homem pode ser oposto a si mesmo de duas maneiras: como selvagem, quando seus sentimentos imperam sobre seus princípios, ou como bárbaro, quando seus princípios destroem seus sentimentos. O selvagem despreza a arte e reconhece a natureza como sua soberana irrestrita; o bárbaro escarnece e desonra a natureza, mas continua sendo escravo de seu escravo por um modo frequentemente mais desprezível que o do selvagem. O homem cultivado faz da natureza uma amiga e honra sua liberdade, na medida em que põe rédeas a seu arbítrio”. Se não concordamos com a maneira como Schiller,<sup>4</sup> evidentemente visando ao recurso reconciliador da arte e guiado por seu ideal classicista, formula o caráter duplo e contraditório do homem, então é o caso de nos perguntarmos se não haveria um indício do que pode ser a humanidade justamente na exposição deste duplo estar-contra-si-mesmo.

Hoje em dia, ironicamente, coloca-se de lado o ideal de formação (*Bildung*) porque qualquer um sente-se culto e, na ausência de um ideal cultural compulsório, ninguém sabe ao certo o que tal coisa significa. Se, porém, a humanidade deve ser uma questão de postura e um dever, e que pouco se desenvolve na atmosfera dos superlativos industriais do *catch as catch can* por não ter mais qualquer ideal a partir do qual possa se orientar (seja ele cristão ou profano, seja ele fundamentado religiosa ou esteticamente), a humanidade só se atesta e pode atestar através de um despertar e um cultivar daquelas qualidades do coração que contradizem toda lógica e toda institucionalização. O nobre poder que se exerce, sem o recurso à força, sobre os mais fracos, o ser capaz de compadecer-se ante a fraqueza, o perdão que desarma, o ouvir as pessoas, são modalidades de reconciliação de que dispõe o Humano (essa forma de vida carente de meios naturais), graças à sua capacidade de tornar-se senhor até mesmo de seu dilaceramento interno, e que o tornam capaz de provar-se humano ao abrir mão do próprio poder.

Tradução: Sérgio da Mata

<sup>4</sup> Friedrich Schiller. *Über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechtes*, 4ª carta [utilizamos-nos aqui da tradução brasileira: *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 33. Tradução de Márcio Suzuki e Roberto Schwarz - NT].